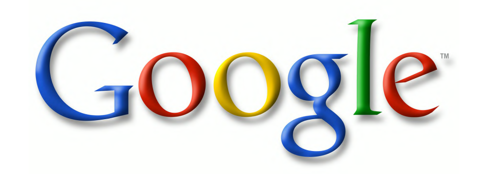
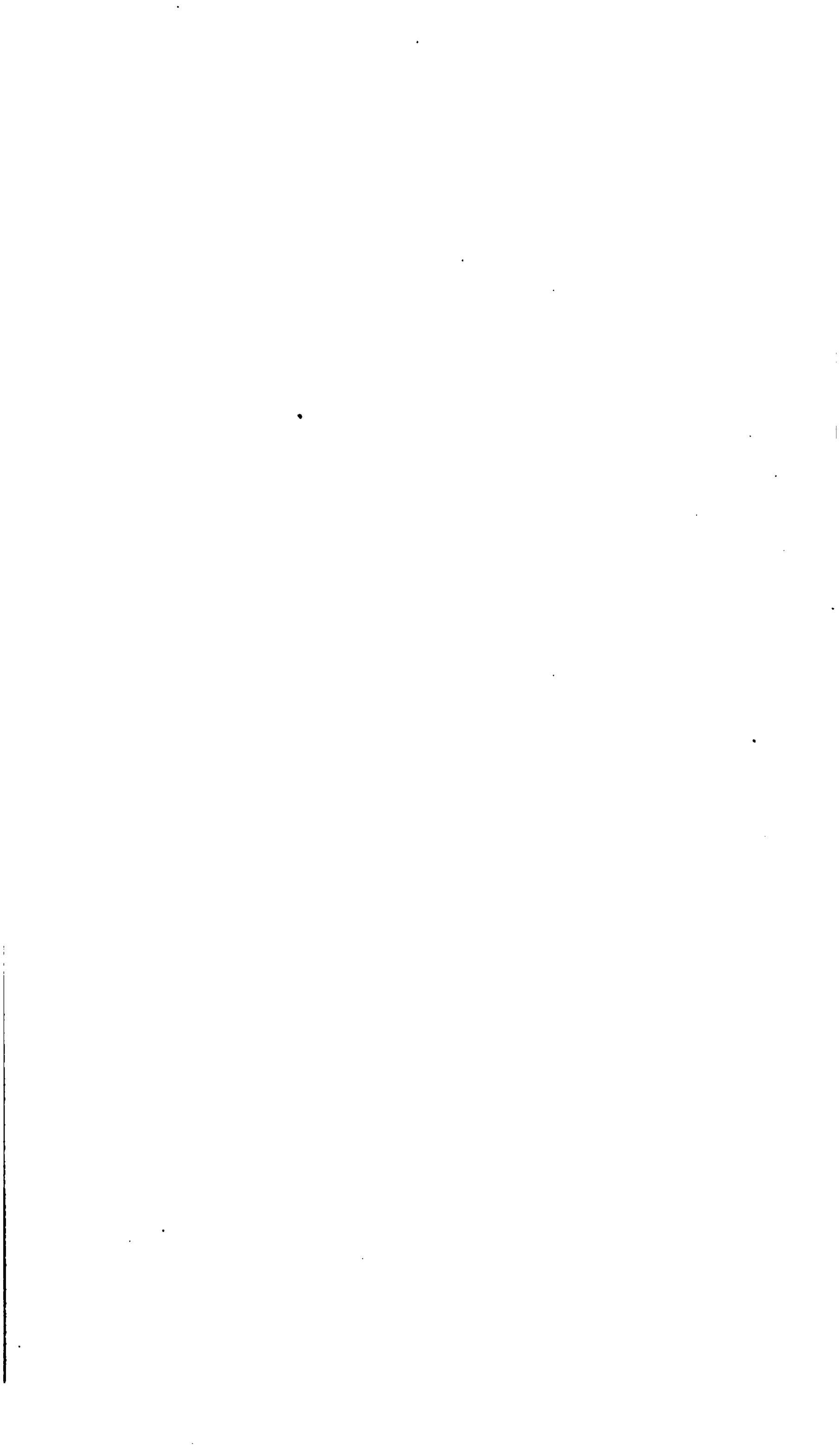










C. B

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und **Dr. H. Grisar, S. J.,**
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VIII. Jahrgang. I. Heft.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch.
1884.

Ausgegeben am 1. Januar.

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,
Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

Achter Jahrgang.
1884.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch.
1884.

Mit Fürstbischöflicher Genehmigung.

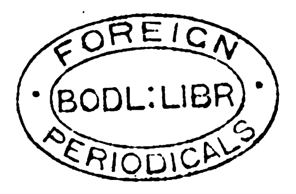
Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Recensionen.

Bemerkungen und Nachrichten.

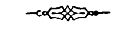
Literarischer Anzeiger am Ende jeden Heftes.



Abhandlungen.

Die Martyrer Englands im 16. und 17. Jahrhundert.

Von A. Kobler S. J.



I. Artikel.

Die Martyrer unter Heinrich VIII. und Elisabeth.

Die Veranlassung zu vorliegender Studie wurde durch die Nachricht geboten, daß beim heiligen Stuhle der Beatificationsproceß jener zahlreichen Glaubenszeugen eingeleitet sei, welche im 16. und 17. Jahrhundert auf dem Boden Englands ihr Bekenntniß durch einen glorreichen Tod oder muthvoll übernommene Leiden besiegelt haben.

Es litten diese Martyrer und Bekenner im Allgemeinen um ihres Glaubens willen, ganz besonders jedoch wegen ihrer treuen Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl, und weil sie in dem weltlichen Fürsten nicht auch zugleich das Oberhaupt der Kirche, selbst nicht innerhalb der Grenzen seines eigenen Landes anerkennen wollten. Insofern wird jener Act der Beatification für die Katholiken von nicht geringer Bedeutung sein, für Viele aber, die außer der Kirche stehen, dürfte er nicht ganz ohne alle Anregung zu weiterem Nachdenken vorübergehen. Es wäre ein merkwürdiges Zusammentreffen, wenn Rom, nachdem dessen Gegner mit affectirtem Jubel das Geburtsfest des abtrünnigen Mönches von Wittenberg gefeiert haben, dem Manne, der zuletzt aufging im Haß gegen den Mittelpunkt katholischer

Einheit und gegen die Kirche, eine ganze Schaar von Blutzeugen für eben das gegenüberstellte, was jener Mönch mit solcher Erbitterung bekämpfte.

Von noch größerer Bedeutung, als für die Kirche überhaupt, wird die Beatification der englischen Martyrer für England selbst werden, und zwar zunächst für das katholische England, das fortan so viele seiner Kinder der höchsten Auszeichnung, welche die Kirche verleihen kann, gewürdigt und mit der Martyrkrone geschmückt auf dem Altar erhoben sehen soll. Wohl mögen die Katholiken Englands bei solchem Anblick nicht blos sich neugestärkt in ihrem Glauben fühlen, sondern auch, so weit sie noch jenen alten katholischen Familien angehören, welche der Kirche eine solche Schaar von Martyrern gegeben, der Treue sich freuen, mit der sie in allen Leiden und Drangsalen ausgeharrt, oder so weit sie wieder zur alten Kirche zurückgekehrt sind, durch um so treuere Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl der empfangenen Gnade sich würdig erweisen. Endlich dürfen wir hoffen, daß das erwähnte bevorstehende Ereigniß auch auf das nichtkatholische England seine wohlthätige Wirkung äußern werde. Es ist nun ungefähr ein halbes Jahrhundert verflossen, als einige wenige Männer der Oxforder Schule mit ihrem ernsten Studium des christlichen Alterthums eine religiöse Bewegung hervorgerufen, welche bis zur Stunde noch fortdauert. Sollten wir Geringeres, oder nicht vielmehr einen neuen und noch mächtigeren Anstoß nach der gegebenen Richtung erwarten dürfen, wenn vor dasselbe nichtkatholische England, so weit es überhaupt noch ein religiöses Bedürfniß fühlt, eine Schaar von Martyrern tritt, — und darunter berühmte und erlauchte Namen der englischen Geschichte, — welche gegenüber dem Abfall von der alten katholischen Wahrheit derselben noch in letzter Stunde ein so glänzendes Zeugniß gegeben? Wir sehen dabei noch ab von der Bedeutung, die dem Ereigniß der Beatification einer solchen Anzahl treuer Kinder der Kirche zukommt, wenn wir dasselbe von einem höheren Standpunkt und im Lichte des Glaubens betrachten.

Unsere Absicht ist, in ganz kurzen Zügen, indem wir die Gruppen jener Martyrer vorführen, ein Bild des Glaubenskampfes zu geben, den die englische Kirche gegenüber der entsetzlichen Vergewaltigung durch Thron und Parlament seit Heinrich VIII. zu führen hatte. Die Zahl der Gläubigen, auf die

sich der Proceß bezieht, theils Blutzeugen, theils im Leiden bewährter Bekenner, beträgt nicht weniger als 353. So laut eines zu unserer Kenntniß gelangten zuverlässigen Namensverzeichnisses. Nur die ersten blühenden Zeiten der englischen Kirche lassen sich mit ihren Schaaren durch Heroismus und Heiligkeit ausgezeichneter Gläubigen neben die glorreiche Endperiode des Katholicismus in demselben Lande setzen. Schon jene hohe Zahl allein darf es rechtfertigen, wenn wir in den beiden dem Thema gewidmeten Artikeln bei sehr vielen Namen über die Umstände des Lebens sowie über Einzelheiten des erlittenen Todes hinweggehen. Es muß uns genügen, zur Erlangung der mehr zugänglichen Notizen auf die bekannten Werke von Lingard, Sanders, Challoner und das neueste von Foley zu verweisen[1]). Im übrigen wollen wir mit unserem Ueberblicke und dem häufiger gebrauchten Ausdrucke Martyrer keineswegs dem Urtheile des apostolischen Stuhles vorgreifen, oder gegen das Dekret Urbans VIII. verstoßen.

Bekannt sind die traurigen Gewaltmaßregeln, die unter Heinrich VIII. der blutigen Verfolgung der Katholiken vorausgingen und dieselbe einleiteten.

Wir fassen die Ereignisse seit der Zeit, da Heinrich VIII. das Ziel seiner Leidenschaft, die Verbindung mit Anna Boleyn als der neuen Königin erreicht hatte, kurz zusammen.

Nachdem die feierliche Krönung Anna Boleyns stattgefunden hatte (1. Juni 1533), annullirte Papst Clemens VII. die ehebrecherische Verbindung, erklärte Catharina für die rechtmäßige Gattin Heinrichs, und belegte den König und Anna Boleyn mit dem Bann, wenn sie sich innerhalb einer gegebenen Frist nicht trennen würden. Allein ehe dieses Urtheil noch zur Kenntniß des Königs kam oder kommen konnte, war England bereits auf legislatorischem Wege von der Gemeinschaft mit dem apostolischen Stuhle getrennt. Unter der Leitung Cromwells erklärte das Parlament den König zum Oberhaupt der Kirche in England, verbot jede weitere Zahlung nach Rom, sowie die Annahme irgend welcher Bullen von dort; bei Erledigung eines bischöflichen Stuhles soll der König dem Capitel (oder bei Abtwahlen den Mönchen) die Persönlichkeit bezeichnen, welche sie zu „wählen“

[1]) Ueber Foley's Records (7 Bde., London 1877—1883) s. Zeitsch. f. kath. Theol. 1883, 563 ff.

hätten, der Gewählte sollte dann unverzüglich geweiht werden; wenn innerhalb 12 Tagen die Wahl nicht vorgenommen wird, devolvirt das Recht an die Krone; alle Dispensen endlich u. dgl., was man früher in Rom nachgesucht, sollten fortan bei dem Erzbischof von Canterbury nachgesucht werden, von dessen Entscheidungen übrigens nur an den König appellirt werden könne. Eine andere Parlamentsacte erklärte dann auch noch die Ehe Heinrichs mit Catharina für null und nichtig von Anfang an, dagegen dessen Ehe mit Anna Boleyn für rechtmäßig und giltig, und darum auch der letzteren Sprößlinge allein für successionsfähig; wer diese Ehe mündlich oder schriftlich angreift, oder deren Nachkommen vom Throne fern zu halten sucht, ist des Hochverrathes schuldig, wer solchen Hochverrath verheimlicht, verfällt den für Felonie festgesetzten Strafen.

Mit diesen Parlamentsacten vom Jahre 1534 begann jetzt auch die blutige wie unblutige Verfolgung der Katholiken in England; erstere dauerte mit kurzen Unterbrechungen nahezu bis zur Thronbesteigung Jakobs II. im Jahre 1685, letztere zog sich hinein bis in unser Jahrhundert, und fand ihr legales Ende erst mit der Emancipationsacte vom Jahre 1829.

Heinrich VIII. hatte also, was er gewünscht, und was Cromwell ihm in Aussicht gestellt, — seine, nach Einigen sogar im höchsten Grade blutschänderische Verbindung mit dem Gegenstand seiner Leidenschaft war vom Parlamente als legitim erklärt, ihm selbst der Titel und die Gewalt eines Oberhauptes der englischen Kirche zuerkannt; wenn er sich fortan als einen höchst argwöhnischen und grausamen Tyrannen erwies, so dürfen wir dieses wohl zum Theil jener inneren Unruhe zuschreiben, die nach solchen Schritten ihn nothwendig verfolgen mußte, wenn auch sein Blutdurst aus seinem wohllüstigen Character sich genügend erklären läßt.

Als die ersten Opfer seiner Grausamkeit fielen bereits am 20. April 1534 die Nonne Elisabeth Barton, vom Volke „die fromme Jungfrau von Kent“ genannt, und 6 Priester, wovon je zwei den beiden Orden des hl. Benedict und des hl. Franciscus angehörten, zwei aber Weltpriester waren. Der König hatte von den angeblichen Weissagungen jener Nonne, während sie noch in der Welt lebte, bereits gehört, aber wenig darauf gegeben; da sie sich aber jetzt herausnahm, gegen die Trennung Heinrichs von seiner rechtmäßigen Gattin sich auszusprechen und

vorherzusagen, daß Maria, die Tochter aus dieser Ehe, dem König auf dem Throne folgen würde, ward sie aus ihrem Kloster genommen, von Cranmer und Cromwell verhört und dazu gebracht, daß sie ihre Weissagungen nur als Ausgeburten ihrer eigenen Phantasie erklärte. Auch die 6 Priester, Freunde und Rathgeber der Nonne, wurden eingezogen, einem strengen Verhör unterworfen und dazu verurtheilt, mit der Barton während der Predigt beim Kreuz von St. Paul zu stehen, und ihre Schuld zu bekennen, worauf sie wieder in's Gefängniß zurückgeführt wurden. Man hätte meinen sollen, die Strafe genügte; allein Heinrich wollte ein abschreckendes Beispiel constatiren; er ließ sie alle des Hochverrathes schuldig finden, und die Strafe hiefür erleiden. Letzteres geschah auf dem gewöhnlichen Richtplatz zu Tyburn, zwei englische Meilen von London, welcher Ort fortan so viel unschuldiges Blut fließen sehen sollte.

Aber auch Andere, welche um die Schuld dieser angeblichen Hochverräther gewußt und dieselbe nicht angezeigt, sondern verheimlicht hatten, sollten der Strafe nicht entgehen, und dazu gehörten die beiden in der Geschichte Englands so berühmten Männer: Johannes Fisher, Bischof von Rochester und Cardinal, und der ehemalige Kanzler Thomas More. Diese und alle fortan gesperrt gedruckten Namen stehen in dem Verzeichniß jener 353 Martyrer Englands, um deren Proceß es sich handelt.

Heinrich selbst hatte sich ehedem gerühmt, daß in ganz Europa kein Fürst einen Prälaten besitze, der dem Bischof von Rochester an Tugend und Gelehrsamkeit gleiche, allein Fisher hatte sich der Ehescheidung Heinrichs widersetzt, und der König ergriff die Gelegenheit, ihn zu demüthigen; aller Entschuldigung und Vertheidigung ungeachtet hatte der greise Bischof mit der Krone für seine Freiheit und sein Vermögen durch Erlegung von 300 Pfund sich abzufinden. Thomas More aber, der sein Amt als Kanzler niedergelegt, und sich ganz in's Privatleben zurückgezogen hatte, weil er mit gutem Gewissen an den Verhandlungen bezüglich der Ehescheidung Heinrichs nicht länger Theil nehmen konnte, entging für jetzt der Strafe nur, weil sogar Cranmer und Cromwell bei dem Könige Fürsprache für ihn eingelegt hatten. Allein das Ansehen der beiden ebenso gelehrten als gewissenhaften Männer, Fisher und More, war

zu groß sowohl in als außer England, und ihre Einsprache gegen die Ehescheidung des Königs zu bekannt, als daß man nicht Alles hätte daran setzen sollen, entweder ihren Sinn zu beugen, oder ihren stets beredten Vorwurf gegen Heinrich und seine Räthe verstummen zu machen. Ersteres gelang nicht, so hart und schmählich sie auch in dem Tower behandelt wurden, in den man sie geworfen, weil sie den von ihnen geforderten, aber in manchen Punkten ihrem Gewissen widersprechenden Eid nicht leisten wollten, und so machte man ihnen den Proceß als Hochverräthern, und natürlich wurden sie schuldig befunden, da sie sich weigerten, den geistlichen Supremat des Königs anzuerkennen. Bischof Fisher, von Papst Paul III. noch zum Cardinal ernannt, ward enthauptet am 22. Juni 1534, das Haupt auf der Londoner Brücke aufgesteckt, der Rumpf aber, auf Befehl des Königs, aller Kleidung entblößt, an der Stelle der Hinrichtung liegen gelassen, und erst am Abend in geweihter Erde begraben. Darauf wurde auch Thomas More vor Gericht geführt; umsonst war seine glänzende Vertheidigung, sein Haupt fiel am 6. Juli desselben Jahres und wurde gleichfalls auf der Londoner Brücke ausgestellt. So starben diese beiden glorreichen Bekenner; ein Schrei des Entsetzens ging durch ganz Europa; Heinrich aber ward dadurch nur noch mehr gereizt, und es war vorauszusehen, daß er nach Vergießuug so edlen Blutes minder edlen um so weniger schonen würde.

Besonders hatten nun die religiösen Orden die Wuth des Tyrannen zu fühlen, da sich aus ihrer Mitte die größte und entschiedenste Opposition gegen das Vorgehen Heinrichs, namentlich gegen seine Suprematie erhob. Zwei Franciscaner von der strengern Observanz, die PP. Peyto und Elstow, predigten offen gegen das Concubinat des Königs, und als Cromwell sie vor Gericht forderte, und ihnen drohte, sie in der Themse ersäufen zu lassen, meinte P. Peyto, er möge damit andern Leuten drohen, sie wüßten recht gut, daß der Weg zum Himmel ebenso weit sei zu Wasser, wie zu Land. Bald zeigte es sich, daß alle Observanten derselben Gesinnung waren, und Heinrich ließ sie darum auch alle aus ihren Klöstern jagen, und theils in den Klöstern der Conventualen unterbringen, theils in verschiedene Gefängnisse werfen, wo man deren mehr als 200 zählte; 50 derselben erlagen nach und nach den Leiden einer harten Gefangenschaft.

Ein anderes Loos wurde mehrern Carthäusern zu Theil. Die Carthäuser-Prioren Johann Houghton von London, Augustin Webster von Axiholm und Robert Lawrence von Belleval erschienen vor Cromwell, und gaben ihm ihre Gründe bekannt, warum sie den Supremat des Königs nicht anerkennen dürften, als sie aufgefordert wurden, den vom Parlament vorgeschriebenen, hierauf bezüglichen Eid zu schwören. Als sie sich für ihre Weigerung auf das göttliche Gesetz beriefen, entgegnete Cromwell, sie hätten zu schwören, ob das göttliche Gesetz es erlaube oder nicht; und als sie erklärten, die katholische Kirche verbiete solchen Eid, meinte Cromwell, er kümmere sich um die Kirche nicht, es frage sich nur, ob sie schwören wollten oder nicht. Auf ihre verneinende Antwort schickte sie Cromwell in den Tower, und ließ sie dann vor einem Geschwornengerichte des Hochverraths beschuldigen. Da jedoch die Geschwornen selbst nach wiederholter Mahnung und Androhung von Strafe Männer von solch anerkannter Tugend eines derartigen Verbrechens nicht schuldig finden wollten, wußte Cromwell durch Besprechung mit jedem einzelnen Geschwornen, wobei er im Namen des Königs sie sogar mit sicherem Tode bedrohte, zuletzt ein „Schuldig" zu erpressen. Daraufhin wurde die Strafe an den drei Prioren, und mit ihnen an einem Mönch aus dem Brigitten-Kloster Sion, Namens Richard Reynolds, und an einem Weltpriester die Strafe für Hochverrath am 5. Mai 1535 vollzogen, d. h. sie wurden nach Tyburn geschleift, daselbst gehenkt, aber noch lebend vom Galgen abgeschnitten, worauf man ihnen den Bauch aufschlitzte, das Herz mit den Eingeweiden herausriß und in's Feuer warf, dann den Kopf vom Rumpfe trennte, und letzteren in vier Theile zerhackte; nach dieser Schlächterei wurde der Kopf gewöhnlich an einer Lanze an der Londoner Brücke aufgestellt, während die vier Theile des Rumpfes an den vier Thoren von London oder an andern öffentlichen Plätzen aufgehängt wurden. Die Körpertheile des Priors der Londoner Carthause aber ließ der König vor der Klosterpforte aufhängen, um die Mönche zu schrecken und sie in ihrer Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl zu erschüttern. Da jedoch weder Schrecken noch Schmeicheleien etwas über sie vermochten, ließ Heinrich drei der älteren Mönche: Wilhelm Exmew, Humphrid Middlemore und Sebastian Newdegate, welche angeblich die jüngeren zum Widerstand verleiteten,

zuerst in den Tower werfen, wo man sie mittelst eiserner Ringe um den Hals, die Arme und die Füße nöthigte, 14 Tage lang aufrecht zu stehen, ohne sich die ganze Zeit auch nur einen Augenblick von der Stelle bewegen zu können, bis sie endlich am 18. Juni 1835 in Tyburn auf die eben erwähnte Weise ihr Martyrium vollendeten. Leichter kamen am 11. Mai desselben Jahres zwei Carthäuser, Johann Rochester und Jakob Walworth, in York zur Martyrkrone, indem man sie am Galgen hängen ließ, bis sie todt waren, ohne noch weiter mit ihren Körpern die übliche Ausweidung und Viertheilung vorzunehmen. Aber all' diese Opfer reichten nicht hin, den Muth der Carthäuser zu beugen, und darum auch nicht, den König zufrieden zu stellen, und so ließ er am 21. Mai noch 10 andere Söhne des hl. Bruno in den Kerker von Newgate werfen, und ihnen daselbst mitten unter Räubern und andern Verbrechern eine Behandlung zu Theil werden, daß nicht weniger als neun derselben dem Ungemach des Gefängnisses erlagen; ihre Namen sind: Thomas Johnson, Richard Bere, Thomas Green, Priester und Professen, Johann Davy, Profeß, aber nicht Priester, Robert Salt, Wilhelm Greenwood, Thomas Redyng, Thomas Scryven und Walter Pierson, sämmtlich laici conversi. Der einzige überlebende aber, P. Wilhelm Horne, wurde später am 4. August 1540 nach Tyburn geschleift, um dort für seinen Glauben in derselben Weise, wie seine oben erwähnten Mitbrüder zu sterben.

Nachdem so das erste Martyrblut wegen treuer Anhänglichkeit an den alten Glauben und den apostolischen Stuhl geflossen war, schritt Heinrich VIII. zu einem neuen Sacrilegium, nämlich zur Aufhebung der Klöster. Zuerst noch ernannte er als Oberhaupt der Kirche in England den Cromwell zu seinem Generalvicar und nun auch zum Generalvisitator der Klöster. In ersterer Eigenschaft erhielt Cromwell den Vorrang vor allen Bischöfen, die er zuerst sämmtlich suspendirte, und die sich dann von ihm neuerdings ihre Vollmachten erbitten mußten: so rächte sich eine Nachgiebigkeit, die keineswegs eine apostolische war. Als Visitator der Klöster schickte Cromwell alsbald seine Commissäre aus, welche vor der Hand in den kleineren Klöstern zahlreiche Mißbräuche fanden, in den größeren aber strenge Zucht und Ordnung trafen. So wurden also zuerst 376 kleinere Klöster, deren jährliches Einkommen unter 200 Pfund war,

durch Parlamentsbeschluß vom 4. März 1536 aufgehoben; ihr Vermögen wurde natürlich der Krone zugesprochen, und diese erwies sich damit nicht undankbar gegen jene, die ihr zu neuem Einkommen verholfen hatten. Noch in demselben Jahre 1536 griffen die nördlichen Provinzen von England um der Religion willen zu den Waffen, allein List und Gewalt vereitelten das Unternehmen, und Heinrich wüthete wahrhaft gegen die Besiegten. Zugleich gab dieser Aufstand eine erwünschte Veranlassung zur „Visitation" der größeren Klöster, und bald fanden die Commissäre auch in diesen die Disciplin so gänzlich verfallen, daß endlich die Aufhebung sämmtlicher noch übrigen Klöster beschlossen und ausgeführt wurde; ihr Vermögen fiel wieder an die Krone, eine ungeheure Beute, auf welcher jedoch der Fluch von Oben lag, so daß sie gleichsam unter den Händen des Räubers verschwand, und den daran Betheiligten keinen Segen brachte[1]).

Unterdessen ruhte auch die Mordlust Heinrichs VIII. nicht. Abgesehen von der Hinrichtung vieler Unschuldiger nach der Unterdrückung des erwähnten Aufstandes der nördlichen Provinzen, wie z. B. vieler Mönche, welche von den Aufständischen wieder in ihre Klöster zurückgeführt worden waren, richtete Heinrich jetzt seine Wuth gegen die Familie des von Papst Paul III. mit dem Purpur geschmückten Cardinals Reginald Pole, eines seiner nahen Verwandten, den er vergeblich in seine Hände zu bekommen suchte, und auf dessen Kopf er eine Belohnung von 50.000 Kronen gesetzt hatte. So ließ der König die fromme und hochbetagte Mutter des Cardinals, Margaretha Gräfin Salisbury, verhaften; zwei Jahre schmachtete sie im Gefängniß, bis der König ihre Hinrichtung befahl, welche, mehr einer Schlächterei ähnlich, am 28. Mai 1541 stattfand. Ein ähnliches Loos traf auch einen Bruder des Cardinals, Lord Montague, dann Heinrich Courtenay, einen Enkel des Königs Eduard IV., und noch einige andere Verwandte des Tyrannen.

In eben dem Jahre 1538, in welchem Heinrich gegen seine eigenen Verwandten zu wüthen begann, wendete sich sein Zorn auch wieder gegen die armen Franciscaner von der strengen Observanz, deren noch viele seit Jahren bereits in den Ge-

---

[1]) Die unwiderleglichsten Beweise hiefür hat Spelman in seiner „Geschichte des Sacrilegiums" geliefert.

fängnissen schmachteten, ohne daß es gelungen wäre, sie zur Anerkennung des königlichen Supremats zu vermögen. Gern hätte er sie alle dem Galgen überliefert, aber ihre Anzahl war zu groß, und so ließ er einen aus ihnen, den P. Antonius Brookby, einen in der hebräischen und griechischen Sprache gründlich bewanderten Mann, am 17. Juli desselben Jahres mit dem Strick, mit welchem derselbe umgürtet war, henken, einen andern ließ er einfach verhungern, 32 aber wurden, je zwei und zwei zusammengekettet, von London weg in verschiedene Gefängnisse der Provinzen abgeführt, damit sie dort ihren Leiden erliegen möchten, ohne daß ein zu großes Murren unter dem Volke entstünde. Dagegen sollte P. Johannes Forest, gleichfalls Observant und ehedem Beichtvater der unglücklichen Königin Catharina, eines glorreicheren Martyrtodes sterben. Um zur Marter auch den Hohn und ein weiteres Sacrilegium zu fügen, ließ Heinrich aus Wales ein großes, dort vielverehrtes, hölzernes Krucifix herbeibringen, von dem es hieß, es würde einstens einen Forst (forest) verbrennen; es sollte jetzt zugleich mit P. Forest verbrannt werden, oder vielmehr, es sollte dazu dienen, den P. Forest zu verbrennen. Am 23. Mai 1538 wurde also dieser Pater auf ein weites Feld bei London hinausgeführt, mit eisernen Ketten an den Armen zwischen zwei Galgen aufgehängt, und unter seinen Füßen ein langsames Feuer angezündet, so daß er unter schrecklichen Qualen sein Leben enden mußte. Und selbst nach einem so qualvollen Tod verfolgte diesen heiligmäßigen Religiosen noch der giftigste Haß in Spottgedichten und Witzreden jeglicher Art.

Neue blutige Opfer kostete oder forderte die Aufhebung der größeren Klöster. Unter dem Vorwand, daß sie den Aufstand der nördlichen Provinzen begünstigt, wenn nicht geradezu veranlaßt hätten, ward eine „Visitation" dieser Klöster zuerst im Norden, dann im Süden von England angeordnet, und weder Ziel noch Ausgang derselben konnten zweifelhaft sein, daher auch einige Aebte ihre Klöster dem König „freiwillig" auslieferten, andere, um nicht auch zu einem solchen Schritte gezwungen zu werden, vorher noch resignirten, wieder andere dagegen mit ihren Mönchen einfach sich weigerten, den ihnen vom König zugemutheten moralischen Selbstmord auszuführen. Zu diesen gehörten die drei Aebte von Glastonbury, Reading und Colchester, und die noch übrigen Mönche der großen

Carthause von London. Ihr Loos war leicht vorauszusehen; man hatte bald einen Grund, jene drei Aebte des Hochverrathes schuldig zu finden, und so erlitten die hiefür festgesetzte Strafe: Richard Witting, Abt von Glastonbury, mit zweien seiner Mönche, Roger James und Johannes Thorn, und Abt Hugo Ferington von Reading mit zwei Priestern, Wilhelm Rugg und Johann Onion am 15. November, Johannes Bec aber, Abt von Colchester, am 1. December 1539[1]). Noch starben in diesem Jahre 1539 den Martyrtod für ihren Glauben N. Waire aus dem Orden des hl. Franciscus, zwei Weltpriester, Gryffith Clark und Johann Travers, letzterer aus Irland und Dr. Theol.; beide litten im Monat Juli, und am 10. desselben Monats wurden auch die beiden Johanniter Hadrian Fortescue und Thomas Dingley enthauptet, weil sie sich weigerten, den geistlichen Supremat des Königs anzuerkennen.

Nachdem Heinrich einige Zeit anderweitig beschäftigt war, namentlich auch mit Feststellung gewisser Dogmen und Disciplinarvorschriften, nämlich daß Christus im Abendmahl wahrhaft und wesentlich, und zwar durch Transsubstantiation zugegen sei, daß die Communion unter beiden Gestalten nicht nothwendig sei, daß die Priester ehelos leben, und Keuschheitsgelübde beobachtet werden sollten, daß die Seelenmessen beizubehalten seien, und daß die Ohrenbeicht nützlich und nothwendig sei, — begann er wieder, die Katholiken zu verfolgen, welche seinen Supremat nicht anerkennen wollten, schonte aber auch jetzt der Protestanten nicht, welche ihm in den erwähnten Punkten widersprachen.

So hatte London am 30. Juli 1540 das sonderbare Schauspiel, drei Katholiken sterben zu sehen, weil sie im Punkte der geistlichen Suprematie nicht Protestanten, und drei Protestanten, weil sie mit Bezug auf die sechs Punkte nicht Katholiken sein wollten. Die ersteren starben den Tod von Hochverräthern, die letzteren hatten ihre Häresie mit dem Feuertode zu büßen. Um aber zur Strafe auch noch den Hohn zu fügen, hatte Heinrich befohlen, daß auf derselben Schleife je ein Katholik mit einem Protestanten vom Tower zum Richtplatz nach Smithfield geschleppt werden solle. Mit Recht meinte Jemand

[1]) Lingard, Hist of England (London 1836), VI. 4. p. 264.

vom Hofe des Königs, unter solchen Umständen sei es das Beste, die Religion des Königs, d. h. gar keine zu haben. Die Namen der drei Katholiken aber sind: Thomas Abel, Eduard Powel und Richard Fetherstone. Sie waren sämmtlich Priester und Doctoren der Theologie, und hatten ehedem auch die Sache der Königin Catharina vertheidigt, was ihnen bei ihrem Proceß als ein besonderes Verbrechen angerechnet wurde. Wenige Tage nach ihnen, am 4. August desselben Jahres, litten die Strafe von Hochverräthern, weil sie den Suprematseid nicht schwören wollten, Edmund Brindholm, ein Priester, und Clemens Philbot, ein Laie; an demselben Tag litt gleichen Tod mit ihnen der schon erwähnte Carthäuser Wilhelm Horne. Am 1. Juli des nächsten Jahres empfing David Gunston, ein Johanniter, als Vertheidiger des päpstlichen Supremats die Martyrkrone. Die letzten Opfer der sacrilegischen Anmaßung Heinrichs VIII. waren Johannes Larke, Pfarrer von Chelsy, Johannes Ireland, ehedem Kaplan des Thomas More, Germanus Gardiner, ein Laie und vormals Secretär des Bischofs von York, und Thomas Ashby, gleichfalls Laie; sie alle litten den Tod von Hochverräthern am 7. März 1544. Uebrigens zählt Dodd in seiner Kirchengeschichte nach den erwähnten Opfern vom 30. Juli 1540 bis zum Tode Heinrichs (1547) noch 14 Katholiken, welche um ihres Glaubens willen zum Tode verurtheilt wurden. Daß es nicht mehr gewesen, schreibt Lingard dem Umstand zu, daß viele Katholiken in ihren Aeußerungen über den Supremat des Königs vorsichtiger und zurückhaltender, manche vielleicht auch zweideutiger geworden.

Heinrich VIII. starb am 28. Jänner 1547, und ihm folgte unter dem bekannten Protectorat Somersets sein Sohn aus Johanna Seimour, Eduard VI., der, noch nicht 10 Jahre alt, bereits den Titel eines Oberhauptes der englischen Kirche führt, bis zur weiteren Schmach von England dieser Titel mit der ihm entsprechenden Gewalt endlich gar auf ein Weib sich vererbt. Und wirklich hatten nun die Bischöfe ihre Jurisdiction von dem Knaben sich erneuern zu lassen. Es ist der Mühe werth, eine hierauf bezügliche Urkunde wieder in's Gedächtniß zu rufen; es ist ein Schreiben, an Thomas Cranmer, Erz-

bischof von Canterbury und Primas von England, gerichtet, und lautet, wie folgt:

Eduardus Dei gratia Angliae, Franciae et Hiberniae Rex, supremum in terris Ecclesiae Anglicanae et Hibernicae, tam in causis spiritualibus quam temporalibus, Caput, Reverendo Thomae Cantuariensi Archiepiscopo salutem etc. Quandoquidem omnis juris dicendi authoritas, atque etiam jurisdictio omnimoda, tam illa quae ecclesiastica dicitur, quam saecularis, a Regia potestate velut a supremo capite manat etc. Ad ordinandum igitur quoscunque intra Dioecesim tuam Cantuariensem, et ad omnes etiam sacros et presbyteratus ordines promovendum, per praesentes ad nostrum beneplacitum duraturas, tibi damus potestatem[1])

Staunend fragt man sich mit Recht, ob es für einen Bischof noch eine tiefere Erniedrigung geben könne; allein die Bischöfe Englands durften sich nicht beklagen, es waren zu wenig Männer unter ihnen, wie Fisher von Rochester. Uebrigens war man während der kurzen Regierungszeit Eduards VI. (gest. 1553) zu sehr damit beschäftigt, England aus dem Schisma zur Häresie hinüberzuführen, als daß noch viel Zeit geblieben wäre zu einer eigentlichen blutigen Verfolgung der Katholiken; obgleich einige Bischöfe sich den Neuerungen widersetzten, und deshalb wie auch aus politischen Gründen in's Gefängniß wandern mußten, so verbietet doch ihre schismatische Stellung, sie als Bekenner der Kirche zu betrachten.

Auf Eduard VI. folgte Maria, die Tochter Heinrichs VIII. und dessen rechtmäßiger Gattin Catharina. Weder Schmeicheleien noch Drohungen waren im Stande gewesen, sie von ihrem katholischen Glauben abzubringen, und jetzt auf den Thron erhoben, war ihr ganzes Streben dahin gerichtet, England wieder mit der Kirche zu versöhnen und katholisch zu machen. Ersteres gelang ihr mit Hilfe des Cardinals Pole; letzteres durchzuführen und bleibend zu begründen, war ihr nicht mehr gegönnt, sie starb bereits am 17. November 1558, und ihr folgte Elisabeth, eine andere Tochter Heinrichs VIII., aber aus dessen blutschänderischen Verbindung mit Anna Boleyn. Mit Elisabeth (1558—1603), welche das Werk der katholischen Maria bald wieder zerstörte, und England dauernd protestantisch machte, begann neuerdings eine blutige sowohl als unblutige Verfolgung der Katholiken, welche nun ohne Unterbrechung bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts fortdauern sollte. Zwar

---

[1]) Sander, Hist. Schism. Angl. Colon. Agr. 1628 p. 179.

hatte Elisabeth der sterbenden Königin Maria noch mit einem Eide betheuert, daß sie von Herzen katholisch sei, und dabei Gott gebeten, er möge die Erde sich öffnen und sie verschlingen lassen, wenn sie nicht wahrhaft römisch-katholisch denke; bei ihrer Thronbesteigung aber schon gab sie den auswärtigen, freilich nur den protestantischen Höfen die Versicherung, daß sie der neuen (protestantischen) Lehre huldige. Noch wohnte sie der hl. Messe bei, und empfing auch manchmal die hl. Communion, gestattete aber zugleich auf Betreiben ihrer entschieden protestantisch gesinnten, weil mit dem Kirchenraub bereicherten Minister die Rückkehr der unter Maria geflüchteten Prädicanten, und verbot sogar den katholischen Geistlichen das Predigen, erlaubte ihnen aber doch noch die Ausübung des katholischen Cultus, bis sie sich darüber des Weiteren mit dem Parlament berathen hätte. Ja selbst gekrönt werden wollte Elisabeth noch nach katholischem Ritus, doch fand sich nur ein einziger Bischof, der sich herbeiließ, die Krönung der Zweideutigen vorzunehmen, alle andern Bischöfe blieben der Ceremonie fern. Bei dieser Krönung leistete sie nochmal einen Eid, die katholische Religion in England aufrecht erhalten zu wollen; bald jedoch zeigte es sich, wie sie mit Eiden zu spielen wußte. Einen ihrer vollkommen würdigen Rathgeber und Minister fand sie in William Cecil, der an Heuchelei und Haß gegen die katholische Religion seiner Gebieterin nichts nachgab.

So konnte denn auch das erste, von Elisabeth berufene und am 25. Jänner 1559 feierlich eröffnete Parlament es wagen, nachdem es die Rechtmäßigkeit der Thronfolge Elisabeths erklärt hatte, die ersten Schritte zur Wiederherstellung des Protestantismus zu thun; es sollte aber jetzt der Calvinismus die herrschende Religion werden. Vor Allem widerrief das Parlament alle unter Maria zur Aufrechthaltung der katholischen Religion erlassenen Statuten, stellte aber jene Heinrichs VIII. gegen die päpstliche Autorität, und jene Eduards VI. zu Gunsten des reformirten Gottesdienstes wieder her, befahl unter den schwersten Strafen neuerdings den Gebrauch des mit einigen Verbesserungen und Zusätzen vermehrten Common-prayer-book, sprach der Krone mit dem Recht, zu delegiren, alle nöthige Gewalt zu, Irrthümer, Häresien und Mißbräuche abzustellen, und schrieb für den gesammten Clerus, für alle Staatsdiener und noch andere Laien einen Eid vor, womit der Schwörende in der

Königin das geistliche Oberhaupt der Kirche in England anerkannte, und jeder andern kirchlichen Autorität oder Jurisdiction von außen entsagte; wer diesen Eid zu schwören sich weigert, und die päpstliche Autorität anerkennt, verfällt zuerst der Confiscation seines Vermögens, des beweglichen und unbeweglichen, im Wiederholungsfalle dazu noch lebenslänglichem Gefängniß, und bei dritter Weigerung der Strafe des Hochverrathes. Zwar widersetzten sich jetzt die Bischöfe energisch diesen Neuerungen, aber umsonst, — es war zu spät. Elisabeth ließ sich dadurch nicht abschrecken, sondern forderte sie vielmehr auf, den Suprematseid zu schwören; sie weigerten sich dessen einfach mit Ausnahme des Bischofs Kitchin von Landaff, wurden aber dafür ihrer Stühle beraubt und in verschiedene Gefängnisse geworfen. Der größte Theil des übrigen Clerus folgte dem Beispiele der Bischöfe, und so mußte für die s. g. anglicanische Kirche eine neue Hierarchie geschaffen werden. Zuerst wurde Parker, ehemals Kaplan der Anna Boleyn, zum Erzbischof von Canterbury geweiht, und zwar mittelst der unter Eduard VI. abgeänderten, ungiltig gewordenen Weiheformel, Parker aber consecrirte mittelst derselben ungiltigen Formel die übrigen neuernannten Bischöfe, und so entstand der anglicanische Clerus, dessen Weihe die katholische Kirche darum auch nie für giltig anerkannt hat.

Noch in demselben Jahre 1559 hörte in England vom Festtag des hl. Johannes, also vom 24. Juni an der öffentliche katholische Gottesdienst auf. Von diesem Tage an nämlich sollte jeder Katholik, der Messe hörte, und jeder Priester, der Messe las, oder nach römischem Ritus irgend eine kirchliche Verrichtung vornahm, oder irgend ein Sacrament spendete, strenge bestraft werden: im ersten Betretungsfall mit 200 Goldgulden oder einem halben Jahr Gefängniß, im zweiten mit dem Doppelten, im dritten Fall aber mit Confiscation des Vermögens und lebenslänglichem Kerker. Allein damit gab sich der Haß gegen die katholische Kirche und deren Bekenner noch nicht zufrieden. Im zweiten, von Elisabeth berufenen Parlamente setzten die Minister eine Bill durch, nach welcher mit Ausnahme der weltlichen Peers alle Katholiken des Reiches den Suprematseid schwören. d. h. aufhören sollten, Katholiken zu sein. Doch machte man noch einen Unterschied: die Mitglieder des Hauses der Gemeinen, Schullehrer, Privatlehrer und Sach-

walter sollten nur einmal aufgefordert werden, jenen Eid zu schwören, weigerten sie sich dessen, so sollten sie ihres Vermögens und ihrer Freiheit auf Lebenszeit verlustig gehen; jene aber, welche seit Heinrich VIII. (inclusive) irgend ein Amt in der Kirche oder an einem geistlichen Gerichtshof verwaltet, offen sich gegen den neuen Gottesdienst erklärt, eine Privatmesse gelesen oder gehört hätten, sollten zweimal aufgefordert werden, den Eid zu leisten, die zweite Weigerung aber sollte die Strafe des Hochverrathes treffen. Die Königin selbst erschrack über das Barbarische dieses Gesetzes, welches, wenn strenge gehandhabt, den Boden von ganz England mit dem Blute der Katholiken hätte röthen müssen. Sie äußerte ihre Bedenken dem Erzbischof von Canterbury, und dieser erließ heimlich ein Rundschreiben an die Bischöfe, welche den Eid abzunehmen hatten, daß sie dabei milde und mit Vorsicht verfahren sollten. So schwebten also die treuen Anhänger des alten Glaubens in beständiger Gefahr, ihr Leben entweder im Kerker, oder unter der Hand des Henkers enden zu müssen, und es darf nicht Wunder nehmen, wenn viele Katholiken England verließen, um auf dem Festland ruhig nach ihrem Glauben leben zu können. Um aber einen Nachwuchs für den allmählig aussterbenden, entweder den Anstrengungen erliegenden, oder in den Gefängnissen schmachtenden katholischen Clerus heranzubilden, errichtete Dr. Allen im Jahre 1569 das nachmals so berühmt gewordene englische Collegium in Douay, und sieben Jahre später Papst Gregor XIII. ein ähnliches Collegium in Rom, — zwei Seminarien, welche England eine Reihe der ausgezeichnetsten Missionäre und eine große Anzahl von Martyrern lieferten. Bereits im Jahre 1574 gingen von Douay, und im Jahre 1579 aus dem englischen Collegium zu Rom die ersten Missionäre nach England ab.

Es traten nämlich jetzt mehrere Ereignisse ein, welche die blutige Verfolgung der Katholiken in England zum vollen Ausbruch brachten. Im Jahre 1567 betrat die unglückliche Maria Stuart den englischen Boden, und wurde für Elisabeth ein Grund beständiger Angst und Beunruhigung. Bald darauf, im Jahre 1569, erhoben sich noch einmal die nördlichen Provinzen, um freie Religionsübung zu erkämpfen. Dazu kam endlich noch die in demselben Jahre abgefaßte Excommunicationsbulle Papst Pius V., welche dieser jedoch erst am 25. Februar des folgenden Jahres unterzeichnete, als nämlich in Rom die Nachricht von

dem Fehlschlagen des Aufstandes eintraf, und wie nicht weniger als 800 Katholiken mit dem Verluste ihres Lebens durch Henkershand für ihre Erhebung büßen mußten. Anfangs allerdings spottete Elisabeth über die päpstliche Bulle, wie sie über die Errichtung der beiden Seminare von Douay und Rom gethan; bald aber nahm sie die Sache ernster, und es erfolgten nun neue und noch schärfere Strafgesetze gegen die Katholiken. Am 2. April 1571 trat das Parlament wieder zusammen, und sogleich ging eine Bill durch, welche es für Hochverrath erklärte, wenn Jemand bei Lebzeiten der Königin einen Anspruch auf den Thron erheben oder behaupten wolle, der Thron gehöre ihr nicht, oder sie sei der Häresie und dem Schisma verfallen, sei eine Tyrannin, eine Ungläubige, und maße mit Unrecht den Thron sich an. Eine zweite Bill verbot gleichfalls unter Strafe des Hochverrathes das Nachsuchen oder die Annahme von Bullen, Breven oder päpstlichen Vollmachten, sowie die Ausübung der letzteren, ja sogar die Annahme der von Rom ausgehenden Lossprechungen u. s. w.; die Einführung und Annahme vom Papste geweihter Gegenstände, wie Kreuze, Bilder, Rosenkränze, Agnus Dei wurde durch diese zweite Bill unter Strafe des „Prämunire", d. h. der Güterconfiscation verboten. Eine dritte Bill endlich bedrohte Alle, welche mit oder ohne Erlaubniß England bereits verlassen haben, und innerhalb sechs Monaten vom Tage der Proclamation an nicht zurückkehren würden, mit Einziehung aller ihrer Güter. „Offenbar", sagt Lingard, „hatten es die Minister auf die gänzliche Vernichtung des alten (katholischen) Glaubens abgesehen"[1]. Eine vierte Bill, welche Jedermann über einem gewissen Alter nöthigen sollte, nicht blos den Gottesdienst der „durch das Gesetz eingeführten Kirche" zu besuchen, sondern auch an der Communion derselben Theil zu nehmen, ließ man bezüglich der Communion zum Glück noch fallen; sie wäre die verhängnißvollste von allen gewesen.

Zu allem Ueberfluß bestand auch noch eine von der Königin mit den größten Vollmachten ausgerüstete Commission mit Parker an der Spitze, welche sich von der in den Niederlanden eingeführten spanischen Inquisition nur dem Namen nach unterschied: Häresie, Irrthümer, gefährliche Meinungen, Abwesenheit vom (protestantischen) Gottesdienst, Besuch von Privatversammlungen,

---

[1]) L. c. VIII. p. 70.

aufrührerische Bücher, Schmähschriften gegen die Königin, gegen Beamte und Prediger, Ehebruch, Unzucht und alle nach dem Kirchengesetze strafbaren Vergehen fielen unter die Jurisdiction dieser Commission, welche die Angeklagten und Zeugen beeidigen, und über Schuldigbefundene geistliche Censuren, Geldstrafen, Gefängniß und Absetzung verhängen konnte.

Zwar trafen einige dieser Bestimmungen, namentlich was die Theilnahme am anglicanischen Gottesdienste betrifft, nicht blos die Katholiken, sondern überhaupt alle Dissenters oder Andersgläubige, vor Allem aber die Puritaner, oder Calvinisten, denen überdies die anglicanische Kirche noch immer viel zu viel papistischen Greuel beibehalten zu haben schien. Allein abgesehen davon, daß die Königin erklären ließ, sie verlange nur äußere Theilnahme am Gottesdienste, glauben und sich dabei denken könne Jeder, was er wolle, und abgesehen davon, daß man auch in den Puritanern Feinde der katholischen Kirche, mithin Bundesgenossen und Brüder, wenn auch irrende Brüder erkannte, und darum sie weit schonender behandelte, als die Katholiken, setzten diese Calvinisten gleich Anfangs innerhalb und außerhalb des Parlamentes den ihnen mißfälligen Bestimmungen einen Widerstand entgegen, der nur einige Ultra der Strafe aussetzte, die Bedächtigeren aber von weiterer Verfolgung sicher stellte. Dagegen fiel die ganze Wucht der Strafgesetze auf die Katholiken, von denen wieder viele England verließen, worauf ihr unbewegliches Eigenthum sogleich für die Krone confiscirt, und um einen Spottpreis an Höflinge verkauft wurde. Von den in England zurückbleibenden Katholiken glaubten zwar manche, besonders nach der erwähnten Erklärung der Königin, dem protestantischen Gottesdienst beiwohnen zu können, die meisten jedoch verwarfen, und mit Recht, ein solches Benehmen, waren aber auch dafür allen Plackereien der kirchenfeindlichen Bestimmungen ausgesetzt. Sie hingen, sagt Lingard, von der Gnade ihrer Nachbarn und ihrer Feinde ab; täglich waren sie von den Häschern überwacht, und stündlich konnten sie vor die „hohe Commission“ geschleppt und eidlich befragt werden, wie oft sie zur Kirche gewesen, wann und wo sie die Sacramente empfangen; so konnten sie dann als Recusanten zu Geldbußen und Kerker, oder als solche, welche katholisch geworden, zum Verlust ihres Vermögens und zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilt werden. Die Geldbußen für das Weg-

bleiben vom anglicanischen Gottesdienst waren von der Art, daß sie nothwendig alle gewissenhaften Katholiken Englands einem sicheren Ruin entgegenführen mußten: monatlich 20 Pfund, also 240 Pfund jährlich, nach jetzigem Geldwerth mehr als 40.000 fl. Strafe zu zahlen, waren wohl nur sehr wenige Katholiken im Stande, und eine solche Geldstrafe mußte zuletzt selbst die reichsten zu Grunde richten. Und blieb ein Katholik mit solcher Buße im Rückstand, so konnte die Königin gesetzlich zuerst dessen bewegliches Vermögen, und dann alle 6 Monate zwei Drittel von dessen unbeweglicher Habe in Beschlag nehmen, bis endlich nichts mehr zu nehmen war; geschah irgend eine Ausnahme, so war es eine außerordentliche Begünstigung. Nimmt man dazu die Gefängnißstrafen, und besonders die Beschaffenheit der damaligen englischen Gefängnisse, deren Schmutz, unreine Luft u. s. w. auch die kräftigsten Naturen kaum zu ertragen im Stande waren, abgesehen von der rohen Behandlung u. dgl., nimmt man endlich dazu die grausame Todesstrafe, welche den Katholiken drohte, gerade je treuer sie an ihrem Glauben hingen, so wird man staunen müssen über jene, welche noch katholisch blieben, noch mehr aber über jene, welche unter solchen Verhältnissen noch katholisch wurden; die höchste Bewunderung jedoch gebührt jener großen Schaar von Blutzeugen und Bekennern, welche um ihres Glaubens willen Blut und Freiheit und Leben zum Opfer gebracht.

Bischof Challoner beginnt die blutige Verfolgung der Katholiken in England unter Elisabeth mit dem Jahr 1577, und gibt in seinen „Denkwürdigkeiten der Missionspriester u. s. w.“[1]) ein Verzeichniß von 187 Katholiken, darunter 124 Priester, welche unter der Regierung jener Königin (1558—1603) den Tod um des Glaubens willen erduldeten. „Es ist unmöglich“, sagt er, „die Namen und Zahl aus dem geistlichen, wie aus dem Laienstande, welche unter dieser Regierung ihr Leben oder ihr Vermögen verloren und Einkerkerung, Verbannung und dergleichen für ihren Glauben erduldet haben, hier alle anzuführen. Dr. Bridgewater zählt uns in einem Verzeichniß am Ende seines Werkes: Concertatio Ecclesiae Catholicae gegen 1200 Namen von Katholiken auf, die auf diese Art vor dem Jahre 1588 litten, d. i. vor der größten Hitze der Verfolgung; und doch

[1]) Paderborn 1852. Verlag von F. Schöningh.

erklärt er, er sei weit entfernt zu behaupten, er habe Alle genannt, sondern nur solche, deren Leiden zu seiner Kenntniß gekommen seien. In diesem Verzeichniß finden wir 3 Erzbischöfe (einschließlich 2 aus Irland), 18 geweihte oder erwählte Bischöfe, 1 Abt, 4 ganze Klöster, 13 Dekane, 14 Archidiakonen, 60 Domherren, 530 Priester, 49 Doctoren der Theologie, 18 Doctoren des Rechts und 15 Collegial-Professoren, 1 Königin, 8 Grafen, 10 Lords, 26 Ritter, 326 Gentlemen und gegen 60 Frauen von Lords und Gentlemen. Viele von diesen starben im Kerker, manche als bereits zum Tode verurtheilt"[1]). Uebrigens ist Cuthbert Maine, welcher am 29. Novemb. 1577 zu Launceston in Cornwall um des Glaubens willen den Tod eines Hochverräthers starb, wohl der erste Martyrer von Douay, wie Challoner angibt, aber nicht der erste Missionspriester, der unter Elisabeth in England die Martyrkrone empfing. Thomas Woodhouse, der noch zur Zeit der Königin Maria zum Priester geweiht worden war, dann aber im Jahre 1560 beim Religionswechsel unter Elisabeth sich als Lehrer in eine vornehmere Familie zurückgezogen hatte, wurde schon am 14. Mai 1561 gefangen gesetzt, und am 19. Juni 1573 zu Tyburn hingerichtet, nachdem er kurz vorher noch in die Gesellschaft Jesu war aufgenommen worden[2]). Nur wenige Wochen nach Cuthbert Maine litt zu Tyburn am 3. Februar 1578 Johann Nelson, ein anderer Priester aus dem Collegium von Douay, das bereits gegen 50 Priester in die englische Mission geschickt hatte, aber noch in eben diesem Jahre nach Rheims verlegt werden mußte. Diesem Martyrer geschah es schon, wie so vielen nach ihm, daß er noch lebendig vom Galgen abgeschnitten und ausgeweidet wurde, worauf ihm der Henker das Herz aus dem Leibe riß, dasselbe mit den Eingeweiden in's Feuer warf, dann den Kopf vom Rumpfe trennte und letzteren in vier Theile zerhackte. Gleichen Todes starb ebenfalls zu Tyburn am 7. Febr. desselben Jahres 1578 Thomas Sherwood, der, zu London von frommen katholischen Eltern geboren, in Douay seine Studien machte, von wo er 1577 wegen Familienangelegenheiten nach London zurückkehrte. Hier wurde er, von einem Verräther als Papist bezeichnet, ergriffen, in den Tower ge-

[1]) Denkwürdigkeiten, I. 11—16.

[2]) Foley, Records of the English Province of the Society of Jesus, VIII. 859.

worfen, auf's grausamste gefoltert und sonst noch unbarmherzig behandelt, bis er endlich nach ungefähr sechsmonatlichem Kerker am genannten Tag die Martyrkrone empfing.

Als Dr. Allen das Collegium von Douay eröffnete, spotteten zwar, wie wir gesehen, Elisabeth und ihre Minister über das Unternehmen, bald aber kamen ihnen über das Gedeihen und Wirken desselben Nachrichten zu, daß sie glaubten, durch Schrecken den Fortgang des Werkes hemmen zu müssen, und so fielen die drei ersten eben genannten Zöglinge von Douay als blutige Opfer der englischen Strafgesetze. Da kam im October 1579 Dr. Allen nach Rom, wo Papst Gregor XIII. ein neues englisches Collegium errichtet und der Leitung der Jesuiten übergeben hatte, und trug dem General der Gesellschaft Jesu, P. Everard Mercurianus, die schon mehrmal wiederholte dringende Bitte der englischen Katholiken vor, es möchten auch nach England einige Jesuiten geschickt werden. Die Bedenken des P. Generals, es könnte dies noch schärfere Edicte gegen die Katholiken hervorrufen, und bei der menschlichen Schwäche sogar unter dem sonst so trefflichen Clerus Eifersucht erregen, wußte Dr. Allen durch seine Gründe für die Uebernahme der gefahrvollen Mission zu heben, und so wurden die ersten zwei Jesuiten, Robert Parsons und Edmund Campian, nach England abgeschickt. Am 18. April 1580 traten sie von Rom aus die Reise dahin an, nachdem sie den Segen des Papstes und zugleich eine für die Katholiken günstige Erklärung bezüglich der Bulle Pius' V., von ihrem P. General aber — damals bereits Claudius Aquaviva — die strengste Weisung erhalten hatten, sich nicht auch nur im entferntesten in politische Angelegenheiten zu mischen. In Begleitung der beiden Jesuiten befanden sich ein Laienbruder der Gesellschaft, Radulph Emerson, 5 Alumnen, darunter 3 Priester, aus dem englischen Collegium in Rom, und 4 andere Priester, welche bisher den Dienst am englischen Hospital in Rom versehen hatten; sie alle wollten der Mission in England sich widmen. Im Juni des Jahres 1580 langten die PP. Parsons und Campian in England an, von den dortigen Katholiken mit Freuden begrüßt, und begannen alsbald ihre apostolische Thätigkeit.

Da hörten auch die Königin und ihre Räthe von der Ankunft der beiden Jesuiten, und sogleich ergingen die strengsten Befehle, nach denselben zu fahnden, während eine Proclamation

vom 15. Juli Alle, welche um der Erziehung willen außer Land sich befänden, nach England zurückrief, und Jedermann mit der Strafe des Prämunire bedrohte, der von einem Jesuiten oder Seminaristen — so nannte man fortan die Zöglinge der auf dem Festland bestehenden englischen Collegien — wüßte oder hörte, und nicht anzeigte, oder einen solchen zu beherbergen wagte. Das im Jänner 1581 versammelte Parlament aber bestimmte die Strafe des Hochverrathes für Alle, welche Andere von der anglicanischen Religion abwendig machten, dabei verhilflich wären, und dazu riethen, sowie für Alle, welche sich abwendig machen ließen; ferner erhöhte es die Strafe für Messe lesen und Messe hören, setzte die Strafe für Recusanten auf monatlich 20 Pfund fest, und sollte die Abwesenheit vom anglicanischen Gottesdienst ein ganzes Jahr dauern, so habe der Recusant zwei Bürgschaften mit 200 Pfund zu stellen; endlich bestimmte es eine Strafe von 10 Pfund monatlich für Jeden, der einen Lehrer oder Erzieher in seiner Familie hielte, ohne es an gehöriger Stelle anzuzeigen, und ein Jahr Gefängniß für den, der sich als solcher verwenden ließe und es nicht anzeigte. Ein scharfer Tadel erging dann noch an die Behörden wegen ihrer Nachlässigkeit in Verfolgung der Papisten, und so füllten sich die Gefängnisse der Grafschaften wieder mit Recusanten, — man zählte deren gegen 50.000, — ferner mit Leuten, die man in Verdacht hatte, daß sie Priester seien, oder Priester beherbergt hätten, und mit anderen Katholiken, welche in der einen oder andern Weise den Strafgesetzen verfallen waren. Kein Katholik war in seinem Hause mehr sicher; jede Stunde, und gewöhnlich geschah es bei Nacht, konnte dasselbe von einer Bande von Häschern überfallen werden, die dann alle Winkel durchstöberten und Alles drunter und drüber kehrten, um etwa einen Priester, oder Anzeichen von der Anwesenheit eines solchen zu finden; selbst am Leibe visitirte man noch die Bewohner des Hauses und suchte nach s. g. abergläubischen Dingen. Besonders kam jetzt die Folter in Anwendung, und zwar mit der größten Rücksichtslosigkeit und Barbarei. Das Gespenst aber, wornach die Gerichtshöfe Englands fortan beständig haschten, war eine Verschwörung der Katholiken, wobei es auf das Leben der Königin, auf den Sturz der Regierung und auf die Zurückführung Englands unter das Joch des Papstes abgesehen sei; als Leiter und Hauptagitatoren

dieser Verschwörung mußten natürlich die Jesuiten und die Priester aus den englischen Seminarien gelten.

Bald sollte wieder das Blut der Martyrer fließen, und bis zum Tod der Königin (1603) sollte kaum mehr als ein Jahr vorübergehen, ohne daß namentlich Priester als Opfer der Verfolgung der Katholiken fielen. Die Acten dieser Martyrer sind voll der herrlichsten Züge von Glaubensmuth und Standhaftigkeit, welche lebhaft an die ersten Zeiten der Kirche erinnern. Noch weit größer aber ist die Zahl der Bekenner, welche um ihres Glaubens willen ihr Leben in den Kerkern beschlossen. Wir können hier nur der wenigsten dieser muthvollen Zeugen für die katholische Religion erwähnen; aber auch dieses Wenige wird genügen, uns mit hoher Achtung vor den so schwer Verfolgten zu erfüllen. Der erste Martyrer des Jahres 1581 war Everard Hanse, ein ehemaliger anglicanischer Pastor, dann aber nach seiner Rückkehr zur Kirche Zögling des Seminars zu Rheims und Priester, als welchen er sich offen vor den Richtern bekannte. Er litt zu Tyburn am 31. Juli; als der Henker dem noch Lebenden das Herz aus dem Leibe zu reißen die Hand anlegte, hörte man aus dem Munde des Sterbenden noch deutlich die Worte: „O glücklicher Tag!“ Um eben diese Zeit starben nur in dem Gefängniß von York ungefähr 20 Katholiken in Folge der daselbst erduldeten Leiden. Am 17. April desselben Jahres fiel P. Edmund Campian durch Verrath zu Lyfford den Häschern in die Hände. Mehr als ein Jahr hatte er sich den Späheraugen zu entziehen gewußt, und durch Wort und Schrift an dem Heile seiner Landsleute gearbeitet; berühmt geworden sind seine „Zehn Gründe“ für die Wahrheit der katholischen Religion, welche viele Bekehrungen bewirkten. Nach London geführt und in den Tower geworfen, hatte er viermal die schreckliche Streckfolter zu bestehen, das letzte Mal in einer Weise, daß er selbst glaubte, man habe es darauf abgesehen, ihn zu todt zu martern. Endlich am 14. November ward er mit 6 andern Priestern und einem Laien vor Gericht gestellt; die Anklage lautete auf Hochverrath gegen Thron und Leben der Königin u. s. w., die glänzendste Vertheidigung von Seite des P. Campian war umsonst, sie alle wurden schuldig befunden, und am 20. November ward das Todesurtheil über sie gefällt. Am nächsten Tag wurden aus gleichem Grunde noch andere 6 Priester, darunter

P. Alexander Briant S. J. zum Tod als Hochverräther verurtheilt; vollzogen aber wurde das Urtheil nicht an allen. Am 1. December litten die PP. Campian und Briant, welch' letzterer noch vom Gefängniß aus um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu gebeten und dieselbe auch erlangt hatte; mit ihnen litt noch Radulph Sherwin, ein Priester und Zögling der beiden englischen Seminare von Douay und Rom, einer der Gefährten der PP. Parsons und Campian, als sie die Reise von Rom aus nach England antraten, eine wahre Zierde der Anstalten, aus welchen er hervorging. In demselben Jahre 1581 starben im Gefängniß noch drei Laien: Wilhelm Tyrwhit, der bei Gelegenheit der Verheiratung seiner Schwester der hl. Messe beigewohnt hatte, und deshalb ungeachtet des heftigsten Fiebers in's Gefängniß geworfen wurde, wo er nach 2 Tagen der harten Behandlung erlag; in ähnlicher Weise erlagen dem Ungemach des Kerkers um ihres Glaubens willen auch Johann Cooper und ein gewisser Dimock, der seit Jahren schon an der Gicht gelitten, und im Gefängniß besonders noch die Zudringlichkeit protestantischer Prediger zu erfahren hatte, die ihn umsonst vom Glauben abwendig zu machen suchten. Von den übrigen am 20. und 21. November Verurtheilten erlitten den Martyrtod in Tyburn, und zwar nach einer langen Reihe von Martern, und nachdem man alle möglichen Künste angewendet hatte, um sie zum Eingeständniß eines Verrathes oder zur Verleugnung des Glaubens zu bewegen, am 28. Mai 1582 die drei Priester: Robert Johnson, Thomas Forde und Johann Shert, sämmtlich Zöglinge von Douay (Rheims), und zwei Tage später die vier Priester: Wilhelm Filbie, Lucas Kirby, Lorenz Richardson (recte Johnson) und Thomas Cottam, letzterer ein Jesuit, die drei übrigen gleichfalls aus dem Collegium von Douay. Noch 4 andere Priester und Zöglinge von Douay oder Rheims empfingen in diesem Jahre 1582 die Martyrkrone, nämlich John Paine zu Chelmsford in Essex am 2. April; dann Wilhelm Lacy und Richard Kirkemann zu York am 22. August, endlich Jakob Thompson, gleichfalls zu York am 28. November. Lacy war früher Beamter in Yorkshire, öffnete aber sein Haus gerne den Priestern, welche aus den Seminarien von Douay, Rom u. s. w. nach England kamen, verlor zuletzt als Recusant durch schwere Geldbußen sein ganzes Vermögen, begab sich nach dem Tode seiner Frau nach

Rheims, wo er wegen seiner Verdienste im englischen Collegium Aufnahme fand, studirte Theologie und ward endlich in Rom zum Priester geweiht, worauf er als Missionär nach England zurückkehrte. Nur etwa zwei Jahre wirkte er daselbst, als er am 22. Juli verhaftet, am 11. August vor Gericht gestellt und des Hochverrathes schuldig befunden wurde, weil er zu Rom Priester geworden, und auch weil er sich weigerte, den geistlichen Supremat der Königin anzuerkennen.

Aller Strafgesetze und aller blutigen Verfolgungen ungeachtet mehrte sich dennoch stetig die Zahl der Priester sowohl, welche von den auswärtigen Seminarien kamen, als auch die Zahl der Jesuiten. Und solch' beständiger Zufluß war nothwendig, wenn nicht die Katholiken Englands zuletzt all' ihrer Priester beraubt werden sollten. Nur in den drei Jahren von 1583—85 starben nahezu 20 Priester entweder durch die Hand des Henkers, oder im Kerker. Am 15. März 1583 litt zu York Wilhelm Hart, und am 29. Mai desselben Jahres ebendaselbst Richard Thyrkill, beide Priester und Zöglinge von Rheims, den Tod als Hochverräther; zwei andere Zöglinge jenes Seminars, Johann Slade und Johann Body, welche jedoch vor Vollendung ihrer Studien nach England zurückkehrten nnd dort als Lehrer wirkten, starben desselben Todes, ersterer zu Winchester am 30. October, letzterer zu Andover am 2. November. Noch mehr Blut floß im nächsten Jahre 1584. Nachdem am 11. Januar Wilhelm Carter nach Tyburn geschleift und dort gehenkt und geviertheilt worden war, weil er ein Buch herausgegeben und darin nachgewiesen hatte, daß es den Katholiken nicht erlaubt sei, am protestantischen Gottesdienst Theil zu nehmen, wurden an einem und demselben Tag, am 12. Februar, nicht weniger als 5 Seminarpriester, Georg Haydock, Jakob Fenn, Thomas Hemerford, Johann Nutter und Johann Munden, als Hochverräther zu Tyburn hingerichtet. Ihnen folgte am 20. April zu Lancaster Jakob Bell, ein Priester aus der Zeit der Königin Maria, der aber unter Elisabeth zuerst sich schwach erfinden ließ, jedoch durch eine fromme Frau und durch eine schwere Krankheit zur Besinnung gebracht, seinen Fall ernstlich bereute und zu sühnen suchte; als das Todesurtheil über ihn gesprochen wurde, bat er, man möchte ihm die Lippen und die Finger abschneiden, womit er gegen sein Gewissen die häretischen Artikel beschworen

und unterschrieben hatte. Mit Bell starb desselben Todes eines Hochverräthers Jakob Fink, ein Schullehrer, nachdem er im Kerker bereits die grausamste Behandlung erfahren hatte. Am 17. (nach Andern bereits am 3.) October erlitt ein anderer Lehrer, Richard White, zu Bewdley den Martyrtod, weil er die protestantische Kirche nicht länger besuchen wollte. Im Gefängniß aber starben in diesem Jahre 1584 Ailworth, ein Laie, und die Seminarpriester Wilhelm Chaplain, Thomas Cotesmore, Robert Holmes, Roger Wakeman und Jakob Lomax. Auch das Jahr 1585 forderte seine Opfer. Zu Tyburn litt am 6. Juli Thomas Alfield, Priester und Zögling von Rheims, mit Thomas Webley, einem Laien, zu York aber am 26. November Hugo Taylor, gleichfalls ein Priester aus dem Collegium von Rheims, mit einem Laien, Namens Marmaduch Bowes. Vier Seminarpriester: Thomas Crowther, Eduard Poole, Lorenz Vaux und Johann Jetter erlagen in eben diesem Jahr 1585 dem Ungemach harter Gefangenschaft. Abgesehen nun von vielen Priestern, welche seit dem Beginn der Regierung Elisabeths entweder als Hochverräther hingerichtet wurden, oder ihren Leiden in den Gefängnissen, oder außer den Gefängnissen ihren Anstrengungen u. s. w. erlagen, wurden in eben diesem Jahre 1585 mehr als 70 Priester in die Verbannung geführt, und mit dem Tode bedroht, wenn sie wieder nach England zurückkehren würden. Die Zahl der in den verschiedenen Gefängnissen Englands liegenden Priestern schien denn doch zu groß, als daß man sie alle hätte dem Henker überantworten wollen, und so glaubte man sich derselben auf andere Weise entledigen zu müssen. Am 21. Januar wurden 20 Priester und ein Laie, zumeist aus den Kerkern von London, und um dieselbe Zeit nach Cambden 18, nach Bridgewater 22 Priester aus den Gefängnissen der nördlichen Provinzen, meist hochbetagte Männer, von denen einige schon mehr als 20 Jahre in den Kerkern zugebracht hatten, nach dem Festlande verführt; ihnen folgten dann auf einem anderen Schiffe am 15. September desselben Jahres noch 32 Priester und 2 Laien. In dem Verbannungsdecrete aber (wenigstens der ersten 21) hieß es, daß diese Verbannten nach ihrem eigenen und Anderer Geständnisse vieler Empörungen und Umtriebe gegen Ihre Majestät und das Reich schuldig befunden, und sämmtlich entweder derselben Verbrechen gerichtlich überführt, oder wegen ähnlicher Verbrechen

gefangen gesetzt worden seien, daß sie deshalb den Tod verdient hätten, daß aber die Königin milder mit ihnen verfahren und sie nur in die Verbannung schicken wolle. So scheute man sich nicht, ein grausames Verfahren durch die frechste Lüge und Verleumdung rechtfertigen zu wollen.

Um neuen Zuzug von Priestern abzuschneiden, erschien in eben diesem Jahr 1585 das berüchtigte „Statut 27. Elisabeth", — das Jahr 1585 war nämlich das 27. der Regierung Elisabeths. Nach diesem Statute sollte jeder Priester, geboren als Unterthan der Königin und geweiht mittelst Autorität des Bischofs von Rom, wenn er nach Verlauf von vierzig Tagen noch innerhalb des Reiches angetroffen wird, des Hochverrathes schuldig sein. Wer einen solchen Priester unterstützt und beherbergt, soll die Strafe der Fenolie erleiden, d. h. gehenkt werden. Wer weiß, daß sich ein Priester im Lande befinde, und ihn nicht anzeigt, soll nach der Königin Belieben Geld- und Kerkerstrafen dulden. Alle Studirenden in den auswärtigen Seminarien sollen des Hochverrathes schuldig sein, wenn sie nicht innerhalb 6 Monate von geschehener Proclamation an nach England zurückkehren; wer solchen Studirenden irgendwie Geld zukommen läßt, dessen Vermögen soll confiscirt werden; Eltern aber, welche ihre Kinder ohne Erlaubniß außer Land schicken, sollen für jeden solchen Fall 100 Pfund Strafe zahlen, während die Söhne, welche in auswärtige Seminarien geschickt werden, allen Anspruch auf das Vermögen ihrer Eltern verlieren.

Mit Erlaß dieses Statutes erhielt die Verfolgung der Katholiken und namentlich der katholischen Priester einen neuen Impuls, so feierlich diese auch in einer Eingabe an die Königin ihrer Loyalität Ausdruck gegeben hatten, um zu verhindern, daß jenes Statut Gesetzeskraft erlange[1]). Die ersten „Seminarpriester", Eduard Strancham (alias Barber) und Nikolaus Woodfen (alias Devereux), litten zu Tyburn am 21. Januar 1586. Ihnen folgten ebendaselbst am 20. April Richard Sergeant und Wilhelm Thompson, dann auf der Insel Wight am 25. April Robert Anderton und Wilhelm Marsden, zu York am 3. Juni Franz Ingolby und am 8. August Johann Finglow, zu Gloucester am 11. (wenn

---

[1]) Lingard, l. c. VIII. 182.

nicht schon am 2.) August Johann Sandys, zu Tyburn wieder am 8. October Johann Lowe, Johann Adams und Richard Dibdale; im Kerker aber starb Johann Harrison, ebenfalls ein Zögling von Rheims. Wenn alle diese Priester (mit Ausnahme des letzten) den Tod wegen angeblichen Hochverrathes starben, so wurde eine Frau aus vornehmer Familie, Margaretha Clithero, zu York hingerichtet, weil sie Priester unterstützt und beherbergt hatte, während ihr Mann verbannt, „ihre kleinen Kinder aber, die nach ihrer Mutter weinten und wehklagten, ergriffen und, als sie auf die Fragen nach den Glaubensartikeln antworteten, wie sie von ihrer Mutter gelernt hatten, grausam gepeitscht wurden"; das älteste dieser Kinder, welches 12 Jahre zählte, ward in's Gefängniß geworfen. Aus gleichem Grunde wegen Unterstützung und Beherbergung von Priestern litt Richard Langley Esq. am 1. December 1586 ebenfalls zu York den Tod eines Verbrechers; am 8. October desselben Jahres, wenn nicht ein Jahr früher, wurde Robert Bickerdike zu York als Hochverräther hingerichtet, weil er katholisch geworden war und fortan sich weigerte, in die protestantische Kirche zu gehen; die erste Jury hatte ihn frei gesprochen, als man eine andere zusammenstellte, die ihn schuldig fand. — Statthalter im Norden von England war damals Lord Huntingdon, ein erbitterter Feind der Katholiken.

Im Beginne des nächstfolgenden Jahres, am 8. Februar 1587, wurde im Schlosse Fotheringay, in Northamptonshire, die unglückliche Königin Maria Stuart enthauptet. Bischof Challoner bemerkt hiezu: „Da ihr festes Beharren bei der katholischen Religion die Hauptursache ihres Todes war, was man immer auch sonst vorgeben mag, so wird auch sie gewöhnlich unter die Zahl jener gerechnet, die wegen der Religion litten"[1]); ihr Name ist jedoch nicht im oben erwähnten Verzeichniß der englischen Martyrer. Dagegen erlitten im Laufe dieses Jahres einige von den Priestern, welche im Jahre 1585 in die Verbannung geschickt worden waren, aber wieder nach England zurückkehrten, um ihr daselbst begonnenes Werk fortzusetzen, die ihnen angedrohte Strafe des Hochverrathes, und zwar Thomas Pilchard zu Dorchester am 21. März, Edmund Sykes zu York am 23. März, Robert Sutton zu Stafford

---

[1]) Denkwürdigkeiten, I. 181.

am 27. Juli; ebenso Stephan Rousham, der bereits im Jahre 1582 in die Hände der Häscher gefallen und, nachdem er volle 18 Monate in einem schrecklichen Kerker zugebracht hatte, im Jahre 1585 verbannt worden war, neuerdings aber nach England zurückkehrte, um zu Gloucester die Martyrkrone zu empfangen. Man wird nicht umhin können, einerseits den Muth solcher Priester, andererseits ihre Liebe und ihren Eifer für das Heil des Nächsten zu bewundern. Noch nennt Bischof Challoner unter dem Jahre 1587 die Priester Johann Hambley, der wie die oben genannten ein Zögling von Douay war, und in eben dem Jahre 1585, als so viele Priester aus England verbannt wurden, seine Sendung dahin erhielt, einen gewissen Georg Douglas, einen schottischen Priester, der zu York den Tod eines Hochverräthers starb, weil er Unterthanen der Königin Elisabeth zur katholischen Kirche bekehrt hatte, endlich einen weiteren Zögling von Rheims, Alexander Crow, der am 30. November zu York hingerichtet wurde, und noch in der Nacht vor seinem Tode einen schrecklichen Kampf mit dem Feinde seines Heiles zu bestehen hatte. Noch litten in demselben Jahre 1587 Martin Sherton, ein Priester aus dem Seminarium von Rheims, und ein Laie, Namens Gabriel Thimelby. Wie eifrig die Häscher im Fahnden nach Priestern waren, mag man aus dem Umstand entnehmen, daß ungeachtet der Verbannung so vieler Priester im Jahre 1585 zwei Jahre später in dem Gefängniß von Wisbeach-Castle, Cambridgeshire, sich bereits wieder 33 Priester befanden, bei ihnen ein Laie, Thomas Pounde, der viel um seines Glaubens willen gelitten.

Das Erscheinen der „spanischen Armada“ in dem Kanal la Manche war, so gerechten Grund auch Philipp II. hatte, der treulosen Königin von England zu zürnen, keineswegs geeignet, den Katholiken daselbst ein besseres Loos zu bereiten. Zwar hatten sich diese bei der drohenden Gefahr, ungeachtet der bisher erfahrnen, wahrhaft tyrannischen Behandlung, einmüthig um ihre Königin geschaart, und in der Vertheidigung ihrer Person und des Vaterlandes wesentliche Dienste geleistet; allein Dankbarkeit oder auch nur Billigkeit war von einer Elisabeth nicht zu erwarten. Als durch Eingreifen einer höheren Macht das Unternehmen Philipps mißlungen war, wird man es noch begreiflich finden, wenn sich das englische Volk einer wahrhaft wahnsinnigen Freude überließ, keineswegs aber, wenn

die Königin, angeblich bestärkt in dem erkünstelten oder wirklichen Glauben an eine katholische Verschwörung gegen ihr Leben, gegen das Reich und dessen gesetzlich eingeführte Religion, mit neuer Wuth gegen die Katholiken vorging. Wirklich wurde das Jahr 1588 das blutigste der nahezu 27jährigen blutigen Verfolgung, welche die Kirche in England während der Regierung Elisabeths zu bestehen hatte. Nicht weniger als 22 Priester und 19 Laien hatten in diesem Jahr um ihres Glaubens willen einen schmachvollen und zumeist schrecklichen Tod zu erdulden; die Zahl der aus demselben Grunde eingekerkerten, und entweder noch in demselben Jahre oder später in den Gefängnissen umgekommenen Katholiken ist wohl nur Gott allein bekannt. Zu diesen letzteren Opfern der Verfolgung gehört namentlich der edle Graf von Arundel. Für den eigentlichen Urheber erneuter Grausamkeit gegen die Katholiken hielt man den berüchtigten Günstling der Königin, Robert Dudley, Graf von Leicester. „Auf sein Betreiben", sagt Bischof Challoner, „ward eine Proclamation gegen die Priester erlassen, und wurden sechs neue Galgen für sie in und um London errichtet. Dieser Verworfene, den man hat sagen hören, er wünsche alle Straßen Londons mit dem Blute der Papisten gewaschen zu sehen, hatte eine lange Liste angefertigt von denen, die er vorzüglich zu dieser Metzelei bestimmt hatte"[1]). Nachdem bereits am 24. Juli 1588 zu Derby 3 Priester, Nikolaus Garlick, Robert Ludlam und Richard Sympson, alle drei Zöglinge von Rheims, auf die grausamste Weise waren hingerichtet worden, wurden am 26. August im Sitzungsgebäude bei Newgate 14 Katholiken zum Tode verurtheilt: 6 Priester nach Statut 27. Elisabeth, 4 Laien, weil sie katholisch geworden, und 4 andere Laien, weil sie jene unterstützt und aufgemuntert hatten. Von jenen 6 Seminarpriestern litten Wilhelm Dean mit dem Laien Henry Webley zu Mile's-end-green, Wilhelm Gunter und Robert Morton mit einem Laien, Hugo Moor in London, Thomas Holford zu Clerkenwell, und Jakob Clarkson mit einem Laien, Thomas Felton, bei Brandford in Middlesex, sämmtlich an einem und demselben Tag, am 28. August; namentlich war Felton, erst 20 oder 21 Jahre alt, in seiner Gefangenschaft auf's grausamste behandelt und schrecklich gefoltert

[1]) Denkwürdigkeiten, I. 196.

worden. Schon zwei Tage später, am 30. August, folgten den genannten Bekennern im gleichen Tode zu Tyburn der Priester Richard Leigh als Hochverräther nach Statut 27. Elisabeth, und die Laien Eduard Shelley, Richard Martin, Richard Flower, Johann Roch und Margaretha Ward, eine Edelfrau, deren Verbrechen darin bestand, daß sie in Bridewell einem gefangenen Priester, Richard Watson, einen Strick gebracht hatte, mittelst dessen er aus dem Gefängnisse entkam, obwohl er später wieder aufgegriffen wurde, und freudig den Tod erlitt. Wenige Tage nach diesen Blutscenen, am 5. September, raffte der Tod auch den unseligen Leicester hinweg, „doch sorgte die Königin, fast die einzige, die über seinen Tod trauerte, daß den Katholiken kein Grund blieb zu großer Freude darüber, denn in den folgenden Monaten wurden auf ihr Betreiben eine große Menge jener, die Leicester für das Blutbad bezeichnet hatte, in verschiedenen Gegenden des Königreichs hingerichtet"[1]), so die Seminarpriester: Wilhelm Way am 23. Septemb. zu Kingston, Robert Wilcox, Eduard Campian und Christoph Buxton mit einem Laien, Robert Wilmerpool, am 1. October zu Canterbury, Radulph Crockett und Eduard James an demselben 1. October zu Chichester, Johann Robinson wenigstens in demselben Monat zu Ipswich in Suffolk, am 5. Octob. aber die Seminarpriester Wilhelm Hartley zu London, Johann Weldon zu Mile's-end-green, Johann Hewit zu York, ferner Richard Williams, ein ehrwürdiger Priester noch aus der Zeit der Königin Maria, zu Holloway bei London, und Robert Sutton, ein Schullehrer, der zu Clerkenwell bei London litt, weil er katholisch geworden. Endlich errangen sich noch die Martyrkrone in demselben Jahre 1588 zu Gloucester Wilhelm Lampley, ein Laie, und am 29. November zu York Eduard Burden, ein Priester aus dem Seminar von Rheims. Mehrere der genannten Priester waren bereits unter den Verbannten vom Jahre 1585 gewesen, aber wieder nach England zurückgekehrt.

Diese Hinrichtungen, bemerkt Lingard[2]), trafen nur einen kleinen Theil der katholischen Bevölkerung, um so allgemeiner lastete auf ihr der Druck der Geld- und Gefängnißstrafen für die Verweigerung der Theilnahme am protestantischen Gottes-

---

[1]) V. Challoner a. a. O. I. 197. [2]) L. c. VIII. 296 ss.

dienste. Es gehörte schon ein bedeutendes Vermögen dazu, um monatlich — und es wurde nach Monden gerechnet, — 20 Pfund erlegen zu können, abgesehen von der gleichfalls schon erwähnten Strafe von 100 Pfund und einem Jahr Gefängniß für jedesmaliges Anhören der hl. Messe. Wenn aber auch solche reiche Katholiken aus dem Gefängniß entlassen wurden, und nach Hause kehren durften, so konnten sie sich nicht weiter als 5 Meilen von ihrer Wohnung entfernen, wenn sie nicht ihr ganzes Vermögen auf einmal verlieren wollten. Der armen, größerer Zahlungen unfähigen Recusanten gab es in den Gefängnissen so viele, daß man auf verschiedene Mittel sinnen mußte, um sich ihrer wenigstens theilweise zu entledigen; einige entließ man also auf das einfache Versprechen einer guten Aufführung hin, andere erst, nachdem man sie gepeitscht, oder ihre Ohren mit einem glühenden Eisen durchbohrt hatte. Am eifrigsten in Verfolgung der katholischen Recusanten erwiesen sich gerade die protestantischen Recusanten oder Nonconformisten, welchen nicht blos der anglicanische Gottesdienst ein Greuel war, dem sie ferne blieben, sondern die denselben jetzt auch in der bittersten Weise mündlich und schriftlich angriffen. Uebrigens war die Verfolgung der Nonconformisten noch eine schonungsvolle im Vergleich zu dem, was die Katholiken zu leiden hatten. Man spricht von einem Nachlassen der Verfolgung im Jahre 1589, allein auch dieses Jahr zählte seine Martyrer, wenn freilich nicht so viele, als das vorhergehende. So litten zu York am 16. März die beiden Seminaristen Johann Amias, auch Anu genannt, und Robert Dalby. Zwei andere Priester aus dem Collegium von Rheims, Georg Nicols und Richard Yaxley litten zu Oxford den Tod von Hochverräthern am 5. Juli, nachdem sie während ihrer Gefangenschaft die schrecklichsten Folterqualen erduldet hatten. Mit diesen beiden Priestern litten gleichfalls um ihres Glaubens willen zwei Laien, Thomas Belson und Humphrey Prichard, ein großer Diener Gottes aus Wales, der seit 12 Jahren den verfolgten Katholiken ausgezeichnete Dienste geleistet, und sich wohl dadurch die Martyrkrone verdient hat. Am 24. September endlich wurde zu York Wilhelm Spenser, ein anderer Zögling von Rheims nach dem Statute 27. Elisabeth gehenkt und geviertheilt, während Robert Hardesty, der den Bekenner beherbergt und unterstützt hatte, mit demselben die Strafe der Felonie erlitt.

Wenn nun auch, was die Zahl der Opfer betrifft, die Verfolgung in etwas nachgelassen, wenigstens im Vergleich zum Jahre 1588, so forderte sie wieder um so mehr Opfer in den beiden folgenden Jahren 1590 und 1591, und fast möchte es scheinen, als habe man die Gefangenen noch grausamer behandelt, um Geständnisse von ihnen zu erzwingen. So starben zu London am 4. März 1590 gemäß des schon öfter erwähnten Statutes 27. Christoph Bayles, ein Seminarpriester, welcher ungeachtet seines schwächlichen Körpers mehrmal im Kerker gefoltert, und einmal sogar durch 24 Stunden mittelst eiserner Ringe an einem Pfahle mit den Armen aufgehängt wurde. Zwei Laien, die den Bekenner unterstützt hatten, Nikolaus Horner und Alexander Blake, litten an demselben Tage den Tod der Felonie. Die beiden Priester Miles Gerard und Franz Diconson wurden zu Rochester am 30. April als Hochverräther hingerichtet, während zwei andere Seminarpriester, Eduard Jones und Anton Middleton, einfach zu London vor den Thüren der Häuser, in denen man sie ergriffen hatte, ohne förmliches Gericht gehenkt, noch lebend herabgenommen und geviertheilt wurden. Am 27., nach Einigen bereits am 6. Mai, starben zu Durham desselben Todes nach Statut 27. Elisabeth die vier Seminarpriester Edmund Duke, Richard Hill, Johann Hog und Richard Holiday, welche kaum ihren Fuß auf den Boden von England gesetzt hatten, als sie auch schon ergriffen und zum Tode verurtheilt wurden. In eben diesem Jahre, am 6. April 1590, starb aber auch Franz Walsingham, erster Staatssecretär der Königin Elisabeth, ein so wüthender Verfolger der Katholiken und namentlich der Priester, daß er für seine Spione auf dem Festlande sein ganzes Vermögen verwendete außer dem, was er von der Königin zu diesem Zwecke erhielt, und daß man ihm sogar nachsagen konnte, er habe den Brunnen des englischen Collegiums in Rheims vergiften, und dem Vorstand des Collegiums, Dr. Allen, Gift beibringen lassen, doch habe Gottes Vorsehung diese und viele andere seiner Anschläge vereitelt; Walsingham starb eines schrecklichen Todes, wie einst so manche Verfolger der Christen in den ersten Jahrhunderten, und vielleicht war es dieser Tod, der seine Tochter bewog, katholisch zu werden.

Zahlreicher, als im Jahre 1590, waren die Opfer des Jahres 1591. Wir wollen nur kurz einige Namen erwähnen,

um bei dem Martyrium des Priesters Edmund Gening etwas länger zu verweilen. Am 31. Mai desselben Jahres litt Robert Thorp zu York als Priester den Tod der Hochverräther, und Thomas Watkinson, ein frommer Laie, den Tod der Felonie, weil er den Priester bei sich beherbergt hatte. Am 2. Juli starben in Fleetstreet (London) 2 andere Seminaristen, Monford Scott und Georg Beesley denselben Tod, wie Thorp, nach Statut 27. Elisabeth. Am 7. Juli wurden zu Winchester Roger Diconson oder Dickinson, ein Priester und Zögling von Rheims, und Radulph Milner, ein Laie, der denselben unterstützt hatte, nach dem genannten Statute mit dem Tode bestraft. Vor denselben Assisen wurden auch noch 7 vornehme Jungfrauen, welche Diconson zum Messelesen in ihr Haus aufgenommen hatten, zum Tode verurtheilt; doch schien es mehr zu sein, um sie zu schrecken; der Richter gab ihnen einen Aufschub, und ließ sie wieder in's Gefängniß zurückführen, obwohl sie dringend baten, mit dem Priester sterben zu dürfen. Am 10. December des Jahres 1591 empfingen nicht weniger als 3 Priester: Edmund Genings (auch Ironmonger genannt), Polydor Plasden und Eustachius White[1]), sämmtlich Zöglinge von Rheims, und 4 Laien: Swithin Wells, Brain Lacy, Johann Mason und Sydney Hodgson, die Martyrkrone, und zwar Genings und Wells vor dem Hause des letztern zu London, in welchem sie alle bei der Feier der hl. Messe überrascht und ergriffen worden waren, die übrigen zu Tyburn; die Frau des Wells aber wurde zwar auch zum Tode verurtheilt, jedoch begnadigt und starb dann im Gefängniß 1602 eines wahrhaft heiligen Todes; auch sie steht im Verzeichniß der zur Beatification vorgeschlagenen Martyrer Englands. Der merkwürdigste dieser Martyrer war der zuerst genannte Edmund Genings. Geboren im Jahre 1567 zu Lichfield in Staffordshire, ward er in der protestantischen Religion erzogen, kam aber in dem Alter von 16 Jahren in den Dienst eines katholischen Edelmannes, wurde selbst katholisch und erlangte durch dringende Bitten, daß man ihn nach Rheims schickte. Eine schwere Krankheit unterbrach einige Zeit seine Studien, die er

---

[1]) Daß Withe mit Genings starb, ist gewiß; über seine (wahrscheinlich zweite) Verhaftung existirt noch ein anderer Bericht. (V. Challoner a. a. O. I. 255 ff.)

aber, fast wunderbar geheilt, mit solchem Eifer wieder aufnahm, daß er mit päpstlicher Dispens bereits in einem Alter von 23 Jahren zum Priester geweiht, und im April 1590 in die englische Mission geschickt wurde. Nach einem halbjährigen Aufenthalt im Norden von England begab sich Edmund nach London, um seinen protestantischen Bruder aufzusuchen und ihn für die Kirche zu gewinnen. Zweimal begegnete er demselben, ohne ihn zu kennen, und jedesmal, so berichtete später dieser sein Bruder von ihm, „fühlte er plötzlich eine große Wallung in seinem Blute, so daß sein Gesicht glühte, und ihm, wie es ihm vorkam, das Haar zu Berge stand, und alle seine Glieder vor Furcht zitterten, und der ganze Leib in kaltem Schweiße gebadet schien." Er fürchtete eine ihm bevorstehende Gefahr, sah sich um, erblickte aber nur in seiner Nähe einen jungen Menschen in einen braunen Mantel gehüllt. Bei der zweiten derartigen Begegnung, wobei er gleiches Grauen erfuhr, sprach er den Jüngling an; die beiden Brüder erkannten sich, Edmund aber sah bald, daß die Stunde der Bekehrung für seinen Bruder noch nicht gekommen sei. Am 8. November wurde Genings mit den oben Genannten bei der Darbringung des hl. Opfers im Hause des Wells, der übrigens abwesend war, überrascht, nach Newgate abgeführt, am 4. December vor Gericht gestellt und am nächsten Tag nach Statut 27. Elisabeth zum Tode verurtheilt; umsonst bot man ihnen das Leben an, wenn sie protestantisch werden wollten. Besonders grausam verfuhr man bei der Hinrichtung gegen Genings. Nur wenig oder gar nicht betäubt, ward er vom Galgen herabgenommen, und stand aufrecht da, die Augen zum Himmel erhoben, bis der Henker ihm ein Bein unterschlug, um ihn zum Viertheilen auf den Block niederzuwerfen. Als man ihm den Bauch aufschlitzte, rief er: „O, es thut weh!" Und als der Henker bereits das Herz in den Händen hielt, sprach der Martyrer noch vernehmlich die Worte: „Sancte Gregori, ora pro me!" So empfing Edmund Genings die Martyrkrone in einem Alter von nur 24 Jahren. Sein Bruder aber, Johann mit Namen, in seiner mehr puritanischen Verbissenheit froh, eines lästigen Mahners los geworden zu sein, wurde nur 10 Tage nach dem Tode des Martyrers, gewiß auf dessen Fürbitte, plötzlich ganz anderer Gesinnung, ging nach Douay, ward Priester und 1608 in die englische Mission geschickt, wo er in den Orden des hl. Franciscus

trat, und später im Jahre 1617 zu Douay ein Kloster seines Ordens für England gründete, womit die Provinz der englischen Franciscaner wieder hergestellt war, die dann reichliche Früchte trug[1]). Auch die übrigen Blutzeugen des 10. Decembers starben muthig und freudig des Todes, zu dem sie um des Glaubens willen verurtheilt worden waren. In demselben Jahre 1591 — Monat und Tag sind nicht angegeben, — litt noch zu Winchester Lorenz Humphreys, ein Jüngling von nur 21 Jahren, und erst seit 3 Jahren Katholik; ferner zu Dorchester ein anderer Laie, Wilhelm Pikes, weil er katholisch geworden, und fortan den geistlichen Supremat der Königin Elisabeth nicht mehr anerkennen wollte; auch er starb fast in ganz derselben Weise, wie Edmund Genings, indem die blutige Schlächterei an dem noch vollkommen Lebenden verübt wurde.

War es Lässigkeit der Häscher, oder größere Vorsicht von Seite der Katholiken, die beiden nächsten Jahre zählen verhältnißmäßig nur wenige Martyrer, doch scheint es, als wenn man gegen jene, die man ergriff, nur um so grausamer verfuhr. Zwar erschien am 29. November 1591 eine neue Proclamation gegen die Katholiken, — Cecil gilt als Urheber derselben, — „als wenn", wie B. Challoner sagt, „die bisher erlassenen Gesetze, und all die Strafen, Einkerkerungen, Verbannungen und Hinrichtungen in Folge jener Gesetze noch nicht genügt hätten"; dennoch werden für das Jahr 1593 nur 4 Martyrer erwähnt: Wilhelm Patenson und Thomas Portmore oder Pormort, zwei Seminarpriester, wovon der erste am 22. Januar zu Tyburn litt, und zwar ausgeweidet bei vollem Bewußtsein. Man war nämlich gegen ihn besonders erbittert, da er noch in der Nacht vor seinem Tode von den 17 Verbrechern, mit denen er zusammen in ein Loch geworfen wurde, und die mit ihm sterben sollten, nicht weniger als 6 zum katholischen Glauben bekehrt hatte, den sie auch dann auf der Richtstätte offen bekannten. Portmore aber wurde zuerst im Gefängniß so schrecklich gefoltert, daß seine Glieder vollständig aus all ihren Gelenken gerissen wurden, worauf er am 20. Februar sein Martyrium als Hochverräther auf dem Kirchhof von St. Paul in London beschloß. Ein Laie aber, Robert

---

[1]) B. Challoner a. a. O. I. 239—251.

Asthon, wurde am 23. Juni zu Tyburn hingerichtet, weil er sich von Rom eine Dispens erbeten hatte, um eine Verwandte heiraten zu können. Endlich starb in demselben Jahre 1592 P. Thomas Metham S. J. im Gefängniß von Wisbeach-Castle, nachdem er um des Glaubens willen 17 Jahre, fast den dritten Theil seines Lebens, in verschiedenen Kerkern zugebracht, und Unsägliches erduldet hatte. Am Beginn des folgenden Jahres, am 7. Januar 1593, litt zu Newcastle am Tyne Eduard Waterson als Priester, am 25. März zu Winchester ein Laie, Jakob Bird, weil er katholisch geworden, und nun als Katholik natürlich auch den Supremat der Königin leugnete, am 20. April zu York Anton Page, und am 27. Juli zu Newcastle Joseph Lampton, beide Priester und Zöglinge von Rheims; letzterer ertrug noch auf der Richtstätte „mit unbesiegbarer Geduld und mit Muth eine Qual, an die man nicht ohne Schaudern denken kann, und welche selbst die rohesten Zuschauer beleidigte"[1]); man hatte nämlich mitten unter der Schlächterei einen andern Scharfrichter zu holen, weil der eine[2]) vor Entsetzen lieber sterben, als mit dem Zerschneiden fortfahren wollte. Kurz vor Lampton, am 21. Juli, hatte zu Beaumaris, der Hauptstadt der Grafschaft Anglesey, Wilhelm Davies, ein Priester und Zögling von Rheims, den Tod als Hochverräther erduldet, während das Volk der Grafschaft eine so hohe Meinung von seiner Heiligkeit hatte, daß man nicht blos die Henker, sondern selbst alles Andere, was zur Vollstreckung des Urtheils nöthig war, aus weiter Ferne herholen wußte, weil in Beaumaris Niemand sich selbst, noch sonst etwas dazu hergeben wollte.

Reicher an Martyrern wurde nun wieder das Jahr 1594. Anfangs dieses Jahres, am 14. Februar, litt zu Durham ein Laie, Johann Speed mit Namen, weil er Priester zu führen und zu unterstützen pflegte. Bald nach ihm, am 18. Februar, starb zu Tyburn als Hochverräther der Seminarpriester Wilhelm Harrington. Auf diesen folgte ein Jesuit, P. Johann Cornelius, welcher mit dreien, zugleich mit ihm verhafteten Laien: Thomas Bosgrave, einem seiner Verwandten, und Johann

---

[1]) B. Challoner a. a. O. I. 265.

[2]) Es war ein Dieb, der sich dem Geschäfte unterzog, um sein eigenes Leben zu retten.

Carey und Patricius Salmon, zwei Dienern des Sir John Arundel, in dessen Haus sie alle verhaftet wurden, am 4. Juli zu Dorchester den Martyrtod erlitt[1]). Wenn in den letzten 12 Jahren bei der großen Anzahl von Priestern, welche in dieser Zeit gemartert wurden, kein Jesuit mehr die Martyrkrone empfing, so hat man es zunächst wohl einem besonderen Schutze der Vorsehung zuzuschreiben, dann aber auch den verschiedenen Kunstgriffen, wie z. B. der oftmaligen Aenderung von Namen, Kleidung, Wohnung u. s. w., womit namentlich die Priester der Gesellschaft Jesu in England den Augen der Häscher sich zu entziehen wußten, abgesehen davon, daß die Zahl der Weltpriester natürlich ungleich größer war, als die der Jesuiten. Uebrigens war auch der zunächst zu erwähnende Martyrer, Johann Boast, bereits seit dem Jahre 1581 als Priester und Missionär in England thätig, ehe er durch einen wahrhaft sacrilegischen Verrath — der Judas hatte nämlich noch, um seines Fanges sicher zu sein, bei Boast gebeichtet und communicirt, — in die Hände seiner Verfolger fiel, und zu Durham nach Einigen am 19., nach Andern am 24. Juli 1594 im eigentlichen Sinne des Wortes abgeschlachtet wurde. Nur einen Tag später, am 25. Juli, litt zu Newcastle ein anderer Priester, Johann Ingram, auf dessen Kopf 1000 Kronen gesetzt waren, und der im Tower zu London von Topcliffe mehrmal so schrecklich gefoltert wurde, und diese Folter mit solcher Standhaftigkeit ertrug, ohne zu sagen, was man von ihm herausbringen wollte, daß selbst jener Henker ihn „vor allen Andern ein Ungeheuer von Schweigsamkeit" nannte. Am folgenden Tag, den 26. Juli, wurde zu Darlington Georg Swallowell wie ein Hochverräther hingerichtet, weil er, ehedem ein protestantischer Schullehrer und Prediger, katholisch geworden war. Mit den beiden zuletzt genannten Priestern vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt, wankte er einen Augenblick und erklärte sich bereit, die protestantische Kirche zu besuchen, als Boast ihn ansah, und mit den Worten: „Swallowell, was hast du gethan?" zur Besinnung brachte, worauf er sein Versprechen widerrief, und ungeachtet aller Versuche, ihn von seinem Glauben abwendig zu machen, im treuen offenen Bekenntnisse

[1]) Ein Leben des P. Cornelius findet sich in Foley's Records, III. 435—474.

desselben bis zu seiner grausenhaften Hinrichtung verharrte. Wenige Monate nachher, am 16. November, litt zu York **Eduard Osbaldeston**, ein Priester, der im Collegium von Rheims seine Erziehung genossen hatte. In eben diesem Jahre 1594 wurde auch das englische Collegium, welches im Jahre 1578 von Douay nach Rheims übertragen werden mußte, wieder nach Douay zurückverlegt.

Gehen wir über zum Jahre 1595. Das erste Opfer der Katholikenverfolgung in diesem Jahre war P. **Robert Southwell** S. J., der zu Rom mit 16 Jahren in die Gesellschaft Jesu eingetreten, und im Jahre 1584 in die englische Mission geschickt worden war, wo er im Jahre 1592 in die Hände der Häscher gerieth. Drei Jahre brachte er im Tower von London zu, während welcher Zeit er zehnmal gefoltert wurde, bis er am 21. Februar 1595 zu Tyburn die Martyrkrone empfing, im 34. Jahre seines Alters. Die Zeit, welche ihm seine Missionsthätigkeit übrig ließ, oder die er in unfreiwilliger Muße zubringen mußte, verwendete P. Southwell zu schriftlichen Arbeiten, welche ihm unter den Autoren seiner Zeit einen ehrenvollen Platz gesichert haben; die Königin Elisabeth selbst noch ließ eine Wiederauflage seiner Gedichte veranstalten, und sein „Trost an die Katholiken" hat viele Auflagen erlebt. Am 7. April 1595 litten zu York **Alexander Rawlins**, ein Priester und Zögling von Rheims, und P. **Heinrich Walpole** S. J., letzterer aus einer alten Familie in Norfolk. Er war erst am 4. December 1593 in England gelandet, und noch keine 24 Stunden auf englischem Boden, als er verhaftet, zuerst nach York geführt, dann aber (Februar 1594) nach London gebracht und in den Tower geworfen wurde, wo er während des Jahres seines dortigen Verweilens nicht weniger als vierzehnmal die Folter zu bestehen hatte, abgesehen von allem andern Ungemach eines Kerkers damaliger Zeit. Sein Tod, sagt B. Challoner, war „ein Schauspiel, welches den Augen eines großen Theiles der Zuschauer Thränen entlockte, und nicht wenig zur Förderung der Ehre Gottes, und zur Verbreitung seiner Kirche in jenen nördlichen Gegenden des Königreiches beitrug"[1]). Am 13. August endlich, nach Andern im September

---

[1]) A. a. O. I. 306.

1595 litt noch zu Warwick Wilhelm Freeman, ein Priester aus dem Collegium von Douay. Noch fällt in dieses Jahr 1595 der Tod eines Laien, Namens Jakob Atkinson, der um des Glaubens willen so schrecklich gefoltert wurde, daß er daran starb. Endlich vollendete auch in eben diesem Jahr ein langes Martyrium der edle Philipp Howard, Graf von Arundel, der älteste Sohn des letzten Herzogs von Norfolk. Um nach seinem Glauben leben zu können, wollte er England verlassen, wurde aber, als er an Bord zu gehen im Begriffe war, von einem Diener verrathen, ergriffen, nach London geführt und in den Tower geworfen. Vor die Sternkammer gebracht, wurde er zu einer Geldbuße von 10.000 Pfund und zur Gefängnißhaft verurtheilt auf so lange Zeit, als es der Königin gefiele. Einige Jahre nachher wurde er auf neue Anklagen hin (Briefwechsel mit Dr. Allen und Maria Stuart, sowie Beherbergung und Unterstützung von Priestern) am 4. April 1589 zum Tode verurtheilt, jedoch nicht hingerichtet, sondern in strenger Haft gehalten. Hier führte der Bekenner ein wahres Büßerleben, fastete jede Woche 3 Tage bei Wasser und Brod, schlief auf bloßer Erde, und oblag mit allem Eifer dem Gebet und der Betrachtung, bis Gott ihn zu sich rief. Eines ganz anderen Todes starb noch in eben diesem Jahre 1595 der erbitterte Feind der Katholiken und namentlich der Priester, Lord Huntingdon, Statthalter der nördlichen Provinzen von England.

Auffallend ist es, daß nach dem Tode Huntingdons die drei folgenden Jahre gerade in York das meiste katholische Blut floß. So starben daselbst am 29. November 1596 den Tod von Verbrechern 4 katholische Laien, Georg Errington, Wilhelm Knight, Wilhelm Gibson und Heinrich Abbot. Ein protestantischer Prediger, der wegen eines Vergehens in Yorkcastle eingekerkert war, und dort auch die ersten drei genannten Katholiken fand, heuchelte ein großes Verlangen, katholisch zu werden, und wurde nach seiner Freilassung von ihnen an Abbot gewiesen, der ihn zu einem Priester führen sollte; das war genug für ihn, um alle vier nach Statut 27. Elisabeth an den Galgen zu bringen, und so sich bei seinen Obern wieder einzuschmeicheln. Am 4. Juli 1597 litten gleichfalls zu York Wilhelm Andlaby, Thomas Warcop und Eduard Fulthorp, ersterer als Priester, nachdem er seit 1578 in England gewirkt

hatte, die beiden letztern als Laien, und zwar Warcop, weil er den Priester beherbergt hatte, und Fulthorp, weil er katholisch geworden war. Am 1. April des folgenden Jahres 1598 wurde wieder zu York Johann Britton auf falsche Beschuldigung hin als Hochverräther hingerichtet; er weigerte sich, durch Abfall vom Glauben sein Leben zu erkaufen. Am 15. Juni desselben Jahres endlich litten noch zu York Peter Snow, ein Priester und Zögling von Rheims, und Radulph Grimston, ein Laie; jener litt die Strafe des Hochverrathes, dieser die Strafe der Felonie, weil er dem Priester Beistand geleistet. Einen Monat später, am 12. Juli, starb zu St. Thomas Waterings P. Johann Jones, auch Buckley genannt, ein Franciscaner, den Tod eines Hochverräthers, nachdem er zum zweiten Mal den Häschern in die Hände gefallen war, und gegen 2 Jahre im Gefängniß zugebracht hatte. Gleichen Todes starben die beiden Priester und Zöglinge von Rheims: Christoph Robinson und Richard Horner, jener zu Carlisle am 19. August, und dieser zu York am 4. September 1598. Reihen wir noch an diese Martyrer jene vom Jahre 1599, nämlich einen Seminarpriester, Mathias Harrison, der zu York gehenkt und geviertheilt wurde, und zwei Laien, von denen der eine, Johann Lion, am 16. Juli zu Okesam in Rutland als Hochverräther sterben mußte, weil er den Supremat der Königin leugnete, der andere, Jakob Doudal oder Dowdall, ein irischer Kaufmann aus Wexford am 13. August zu Exeter aus gleicher Ursache gleichen Tod erlitt.

Mit dem nun folgenden Jahre 1600 scheint die Verfolgung der Katholiken neuen Aufschwung genommen zu haben; es war immer das Statut 27. Elisabeth, welches stets neue Opfer verlangte. Zu diesen gehörte Christoph Wharton, ein Seminarpriester, der am 28. März zu York als Martyrer starb. Eleonora Hunt aber, in deren Haus Wharton ergriffen wurde, ließ man einfach im Kerker verschmachten. Auf Wharton folgte am 21. Juni zu St. Thomas Waterings Johann Rigby, ein Gentleman aus einer sehr alten Familie; seine Hinrichtung war so barbarisch, daß die Zuschauer mit dem größten Unwillen sich vom Richtplatz entfernten, wie denn sein Tod überhaupt allgemein beklagt wurde. Dann litten zu Lincoln im Juli desselben Jahres die beiden Priester Thomas Sprott und Thomas Hunt, von welchen ersterer im Collegium von Douay,

letzterer in dem von Sevilla seine Ausbildung erhalten hatte. Am 26. Juli litten zu Lancaster zwei andere Priester, Robert Nutter und Eduard Thwing. Ersterer hatte vor seiner Verbannung im Jahre 1585 bereits zweimal den Tower und die Folter gekostet, kehrte aber doch wieder nach England zurück, und lag dann 12 Jahre im Gefängniß von Wisbeach, aus dem er mit fünf andern Gefangenen entfloh; noch einmal verhaftet, empfing er auch alsbald die Martyrkrone. Als weiteres Opfer des Statutes 27. Elisabeth wurde zu Durham am 9. August Thomas Palasor, ein Seminarpriester, hingerichtet, nachdem er in fast wunderbarer Weise mit seinen beiden Mitgefangenen, den Laien Norton und Johann Talbot einer Vergiftung entkommen war, um beide zu seinen Leidensgefährten zu haben, weil sie ihn beherbergt und unterstützt hatten. B. Challoner berichtet nach Howes in seiner Chronik, daß am Anfang des Jahres 1600 aus den verschiedenen Gefängnissen in und um London 16 Priester und 4 Laien nach Wisbeachcastle, einem der schrecklichsten Gefängnisse Englands, übersiedelt wurden; unter den ersteren befand sich ein Bischof aus Irland, und ein Kapuziner, P. Benedict Canfield, der mit mehrern andern Priestern nach drei Jahren verbannt wurde, und 1611 zu Rouen im Rufe der Heiligkeit starb.

Auf der Liste derer, welche nach Wisbeach geschickt werden sollten, stand auch der Name Johann Pibush, eines Priesters aus dem Collegium von Rheims, der früher schon zu Gloucester im Kerker lag, daraus aber entkam, doch bald wieder verhaftet und dann zu London in's Gefängniß geworfen wurde, wo er durch 7 Jahre, besonders Anfangs, von seinen Mitgefangenen viel zu leiden hatte. Statt nach Wisbeach geführt zu werden, wurde er am 17. Februar 1601 vor Gericht gestellt, als Priester verurtheilt, und am nächsten Tag zu St. Thomas Waterings gehenkt und geviertheilt. Wenige Tage nach ihm litt zu Tyburn der Benedictiner P. Marcus Barkworth, der, protestantisch erzogen, in seinem 23. Jahre katholisch wurde, dann zu Rheims und Valladolid seine Studien machte, und Priester geworden, in die englische Mission geschickt ward, wo er bald in die Hände der Häscher fiel, und am 27. Februar 1601 mit P. Roger Filcock aus der Gesellschaft Jesu den Tod eines Hochverräthers starb. An demselben Tag und Ort, und unmittelbar vor den beiden Priestern erlitt den Tod der

Felonie eine Frau, Namens Anna Line, die gerne Priester beherbergte, und unter dieser Anklage auch zum Tode verurtheilt wurde, wodurch nur ihr sehnlichster Wunsch in Erfüllung ging. Einer ihrer früheren Beichtväter, der unter den Martyrern des Jahres 1586 erwähnte Thompson, hatte ihr versprochen, wenn Gott ihn der Martyrkrone würdigen sollte, ihr von Gott ein gleiches Glück erflehen zu wollen. Im März desselben Jahres litten zu Lancaster zwei andere Priester, wovon der eine, Thurstan Hunt, seine Studien zu Rheims gemacht, der andere, Robert Middleton, zu Sevilla in dem dortigen englischen Collegium studirt hatte; zwei Laien aber, Nikolaus Tichburn und Thomas Hackshot, wurden am 24. August zu Tyburn mit dem Tode bestraft, weil sie einem Priester zur Flucht verholfen hatten.

In das Jahr 1602 fällt jene traurige Spaltung unter dem katholischen Clerus in England, welche die Regierung nur allzu sehr auszubeuten wußte, und welche zu einer noch größeren Verschärfung der Strafgesetze gegen die Katholiken führte. Doch ehe wir davon sprechen, wollen wir noch der Martyrer erwähnen, welche im letzten Jahre der Regierung Elisabeths gelitten. Die ersten derselben sind Jakob Harrison, ein Priester, und Anton Battin oder Bates, ein Laie, der jenen in seinem Hause bewirthet hatte; beide starben am 22. März 1602 zu York, der eine den Tod eines Hochverräthers, der andere den Tod für Felonie. Am 19. April desselben Jahres erlitt zu Tyburn ebenfalls die Strafe der Felonie Jakob Duckett, welcher, im Protestantismus erzogen, als Gefangener im Gatehouse durch einen daselbst befindlichen Priester bekehrt wurde, und darauf, frei geworden, einen katholischen Buchhandel betrieb, was ihn so oft in den Kerker brachte, daß er nur von den 12 Jahren, die er im Ehestand lebte, volle 9 Jahre in verschiedenen Gefängnissen lag, bis er endlich am genannten Tage den Lohn seiner Treue im Bekenntnisse seines Glaubens empfing. Zugleich mit Duckett wurden auch 3 Priester, Thomas Tichburn, Robert Watkinson und Franz Page, ein Jesuit, vor Gericht gestellt und des Hochverrathes schuldig erklärt; doch litten sie erst am 20. April, und zwar ebenfalls zu Tyburn den Martyrtod. Das letzte Opfer endlich, welches das Statut 27. Elisabeth unter der Regierung dieser Königin forderte, war Wilhelm Richardson, auch Anderson genannt, der seine

Studien in den englischen Collegien von Rheims, Valladolid und Sevilla gemacht hatte, und am 17. Februar 1603 nach Tyburn geschleift, und daselbst gehenkt, ausgeweidet und geviertheilt wurde. Fünf Wochen später, am 24. März, stand Elisabeth selbst vor dem Richterstuhle Gottes, um ihr Urtheil zu vernehmen.

Nur wenige Wochen vor ihrem Tode erschien die letzte Proclamation gegen die Katholiken. Papst Clemens VIII. hatte im Jahre 1598 der katholischen Kirche in England durch ein einfaches, in seinem Namen abgefaßtes Schreiben des Cardinal-Protectors des englischen Collegiums in Rom in dem Erzpriester Georg Blackwell ein Oberhaupt gegeben. Der Papst wollte keinen Bischof ernennen, um die Königin und ihre Minister nicht zu reizen, und er wollte kein eigenes Ernennungsbreve ausfolgen lassen, weil es zu gefährlich war, ein solches anzunehmen. Dem Erzpriester sollte ein Rath von 12 Priestern zur Seite stehen, wovon die einen vom Papste ernannt, die andern vom Erzpriester gewählt würden. Welches nun auch die Gründe sein mögen, einige Missionäre waren unzufrieden über diese Verfügung, bildeten eine Art Schisma, und schickten im Jahre 1602 Abgeordnete nach Rom, um dort zu protestiren, und auch gegen Blackwell selbst Klage zu führen; natürlich wurden diese „Appellanten" abgewiesen, namentlich mit der Forderung, daß die Jesuiten aus England abberufen werden sollten. Die Regierung hatte diese Vorgänge mit Aufmerksamkeit verfolgt, und wie leicht erklärlich, die Appellation in jeglicher Weise unterstützt; Bancroft, der anglicanische Bischof von London, vermittelte die Gunstbezeugungen der Regierung. Das erfuhren denn auch die Puritaner, und schlugen Lärm über ein geheimes Einverständniß der Minister mit den papistischen Missionären. Dem Cecil schien die Sache gefährlich, und so ward im Namen der Königin eine Proclamation erlassen, in welcher sie auf die Spaltung unter dem katholischen Clerus hinweist, und — wohl nur aus eigener Vollmacht, — auf die eine Seite die Jesuiten stellt sammt ihrem Anhang, auf die andere Seite aber die Weltpriester als deren Gegner. Die ersteren erklärt sie für Hochverräther ohne Ausnahme, die letzteren nennt sie, wenn sie auch weniger schuldig sind, doch ungehorsame und schlechte Unterthanen, die das gemeine Volk verführen. Dann beklagt sie sich, daß in Folge ihrer Nachsicht und Milde gegen diese

Leute, — nachdem sie mehr als 120 Priester und mehr als 60 Laien um ihres Glaubens willen zu einem grausamen und schmachvollen Tod verurtheilt hatte, — daß dieselben ihr Unwesen am hellen Tage treiben, als wenn die Königin, was Gott verhüte, mehr als eine Religion in ihrem Lande dulden wolle. Darum sollen denn auch alle Jesuiten und alle Priester, die es mit ihnen halten, innerhalb 30 Tagen, alle andern Priester aber, deren Gegner, innerhalb 3 Monate das Reich verlassen; würden sie nach dieser Frist noch in England angetroffen werden, so werde man sie als Hochverräther behandeln. Auf diese Proclamation folgte die Einsetzung einer neuen Commission, welche es nur mit der Verbannung katholischer Priester zu thun haben sollte. Je sechs Glieder dieser Commission konnten einen Gerichtshof bilden, und dieser konnte jeden Priester, ob in oder außer einem Gefängniß, vor sich laden, und ihn ohne weitere Ceremonie, und unter beliebigen Bedingungen in die Verbannung schicken. Wirklich wurden auch bald darauf aus dem einzigen Gefängniß von Framinghamcastle 1 Bischof aus Irland, 4 Jesuiten, 16 andere Priester und 4 katholische Laien für immer aus England verbannt. Die Appellanten in ihrer niedrigen Schmeichelei und in ihrem Haß gegen die Jesuiten konnten es nicht unterlassen, nach dem Erscheinen der Proclamation ein Ergebenheitsschreiben an die Königin zu richten, doch kam dasselbe nicht mehr in die Hände Elisabeths; „sie war", sagt Lingard, „nicht länger mehr in der Lage, zu strafen und zu belohnen".

Ohne bei dem Ende dieser Königin, welches so ganz ihrem Leben entsprach, auch nur etwas verweilen zu wollen, sei es vielmehr gestattet, auf die Verfolgung der Kirche in England unter Heinrich VIII. und Elisabeth noch einen Blick zurückzuwerfen. Was zunächst die Ursache betrifft, warum so viele Katholiken Englands den Verlust ihres Vermögens und ihrer Freiheit, die Leiden einer langjährigen Gefangenschaft und den Kerker der damaligen Zeit, die Qualen der Folter, und zuletzt nicht blos einen vor der Welt wenigstens schmachvollen, sondern oft genug auch noch einen höchst grausamen Tod zu erdulden hatten, so war es nicht irgend ein Staatsverbrechen, dessen man sie hätte überführen können, sondern einfach das treue Festhalten an dem Glauben der katholischen Kirche, der durch nahezu ein Jahrtausend auch der Glaube des englischen Volkes gewesen.

Die treuen Katholiken brachten all die Opfer an irdischen Gütern, Freiheit und Leben um des Gewissens willen. Sie konnten in dem weltlichen Fürsten nicht das Oberhaupt der Kirche in dessen Lande anerkennen, ohne sich eines Abfalls vom Glauben schuldig zu machen. Sie konnten ohne Verletzung ihres Gewissens nicht Theil nehmen an einem Gottesdienst, den sie nicht für den wahren hielten, im Gegentheil als einen sacrilegischen um des Gewissens willen verabscheuen mußten. Sie konnten ferner weder direct noch indirect so manche Lehre anerkennen, welche mit der Lehre der katholischen Kirche im Widerspruch stand. Alle um solcher Ursache willen erduldeten Leiden bilden darum nicht blos eine ehrenvolle Krone für den Duldenden selbst, sondern zugleich auch ein glänzendes Zeugniß für die Sache, für welche er gelitten. Wollte man aber entgegnen, daß unter Heinrich VIII. sowohl, wie unter Elisabeth auch Nichtkatholiken um ihrer religiösen Ueberzeugung willen Verbannung, Kerker und selbst den Tod zu leiden hatten, so wäre an das Wort des hl. Augustin zu erinnern, daß nicht das Leiden, sondern die Sache den Märtyrer macht. Und wenn sich auch unter Elisabeth der Abfall Englands von der Kirche vollzogen, und wenn auch so manche traurige Erscheinung dabei zu Tage getreten, wie denn jener Abfall überhaupt zu den traurigsten Ereignissen des 16. Jahrhunderts gehört, so ist doch die Kirche dort der rohen Gewalt nicht unrühmlich unterlegen; sie zählt dort mehr glorreiche Bekenner und Martyrer, als in irgend einem andern Lande, das dem Protestantismus zur Beute fiel. Darin liegt wohl auch der Grund, warum England im ganzen nichtkatholischen Norden noch die meisten und glänzendsten Bekehrungen zur katholischen Kirche zählt.

Sehen wir dann auf die Opfer der Verfolgung selbst, auf die Martern, die sie erduldet, auf die Freudigkeit, mit der sie in den Tod gegangen, weil in dem Bewußtsein, für Christus und die von ihm geoffenbarte Wahrheit und für die von ihm gegründete Kirche leiden zu dürfen, so finden wir uns zurückversetzt in jene ersten christlichen Jahrhunderte, welche zu den rühmlichsten der Kirche gehören. Nicht ein einziger unter all den Bekennern ist, deren Namen wir angeführt, welcher nicht, so weit die Acten überhaupt etwas ausführlicher berichten, bei Verkündigung des Todesurtheils Gott gedankt hätte für die Gnade, um seines Glaubens willen sterben zu dürfen, — keiner,

der im Angesicht des Todes nicht erklärt hätte, daß er des Verbrechens nicht schuldig sei, auf Grund dessen man ihn verurtheilt habe, — keiner, der nicht jedes Anerbieten von Leben und Freiheit zurückgewiesen hätte, weil es unter Bedingungen gemacht wurde, welche ohne Abfall vom Glauben nicht eingegangen werden konnten. Müssen wir aber an diesen Bekennern wahren Heldenmuth, oder vielmehr das Wirken jener Gnade bewundern, welche allein den Menschen zu solcher Höhe des Muthes und der Standhaftigkeit zu erheben vermag, so dürfen wir auch einer anderen Art von Opfern nicht vergessen, welche zwar unblutig an sich waren, dennoch an innerem Werthe den blutigen wenig nachstanden. Ueber diesen Punkt schreibt Diego Yepez, ein Hieronymit und Beichtvater Philipps II., später Bischof von Tarazona, in seiner Geschichte der englischen Verfolgung: „Nichts", sagt er, „in dieser Verfolgung in England — und es gibt dabei der Dinge viele, die der Bewunderung würdig sind, — nichts setzt mich mehr in Erstaunen, als die Hochherzigkeit jener Jünglinge (in den englischen Collegien auf dem Festlande nämlich), wenn sie ihre Heimat und ihre Familien verlassen. Und nichts rührt mich so sehr und bestimmt mich, Gottes Rathschlüsse und Wirken zu verehren, und den Eifer und die Glaubenstreue jener guten Katholiken anzuerkennen und würdig zu schätzen, als wenn ich sehe, wie die Eltern dieser Jünglinge gleich jenem heiligen Patriarchen Abraham ihre Söhne zum Opfer bringen. Und ich kann mir wohl denken, was in ihren Herzen vorgehen mag, namentlich in den Herzen der Mütter, welche überhaupt lebhafter zu fühlen pflegen, und deren Liebe eben eine mütterliche ist, die besonders bei ähnlichen Gelegenheiten am stärksten hervortritt. Sie müssen es tief fühlen, wenn sie so ihre Söhne in fremde Länder schicken, und noch mehr, wenn sie an die Gefahren der Reise denken, welchen sie dieselben aussetzen, und an die noch größeren Gefahren, unter welchen dieselben die englischen Häfen verlassen müssen, da dies durch strenge Edicte unter den schwersten Strafen verboten ist. Und das Alles, um sich von ihren Söhnen zu trennen, und zwar für so lange Zeit, und um sie nachher im Vaterland wieder zu sehen, wozu? um gemartert, geviertheilt, um als Feinde der Königin und als Verräther gebrandmarkt zu werden, und über ihr Haus und ihre Familie

eine Schmach und eine Schande zu bringen, wie sie nur Fürsten und Staaten anthun können, wenn es überhaupt eine Schmach und eine Schande wäre, (wegen seiner religiösen Ueberzeugung) von Häretikern geschmäht und entehrt zu werden"[1]).

Aber ein schmachvoller und nicht selten grausenhafter Tod war nicht das Einzige, was dem treuen Katholiken und besonders dem Priester bevorstand, der es wagte, den geistlichen Supremat eines Heinrichs VIII. oder einer Elisabeth zu leugnen. Manchmal selbst schrecklicher noch, als der Tod, waren die Leiden einer jahrelangen Gefangenschaft und die Qualen der Folter, denen man die Bekenner unterwarf. Wie der Haß des Heidenthums erfinderisch war, um jene zu quälen, welche seine Götter nicht anbeten wollten, ebenso der Haß der Häresie gegen jene, die deren Gottlosigkeiten nicht zustimmen wollten; die Grausamkeit gegen die Katholiken in England im 16. und 17. Jahrhundert gibt jener der Heiden in der ersten Zeit des Christenthums wenig oder nichts nach, übertrifft aber vielleicht noch jene, welche fast zu gleicher Zeit die japanesischen Kaiser gegen ihre christlichen Unterthanen in Anwendung brachten, wenn auch in der japanesischen Christenverfolgung die Zahl der Opfer eine ungleich größere war.

Darum haben denn auch die Katholiken nicht blos in England, sondern aller Orten, wohin die Kunde von der Verfolgung der Gläubigen in jenem Inselreiche gedrungen, die Opfer dieser Verfolgung stets als Blutzeugen ihrer Religion, als eigentliche Martyrer betrachtet, haben ihre Reliquien gesammelt und verehrt, und der vertrauensvollen Berührung dieser letzteren manche wunderbare Heilung zugeschrieben; ja, Papst Gregor XIII. erlaubte sogar, diese Reliquien bei der Weihe von Altären zu verwenden, wie B. Challoner berichtet, während Papst Sixtus V. in seiner Bulle vom 3. September 1586: Afflictae et crudeliter vexatae, von den vielen aus dem englischen Collegium zu Rheims hervorgehenden Priestern spricht, qui Deo juvante in Angliam ad confirmandos Catholicorum animos redeuntes, gloriosis, et apud posteros quoque illustribus futuris martyriis suam erga Catholicam fidem, et hanc Sanctam Sedem devotionem usque ad

---

[1]) Bartoli, Inghilterra, libr. IV. cap. 1.

sanguinis et spiritus effusionem testentur. Papst Paul V. aber gestattete dem damals bereits wieder von Rheims nach Douay zurückverlegten englischen Collegium, bei dem Tode eines Priesters, der aus demselben hervorgegangen war, und in England des Glaubens wegen hingerichtet wurde, einen feierlichen Danksagungsgottesdienst zu halten[1]). So weit diese Zeugnisse es erlauben, mögen auch wir von den Martyrern Englands im 16. und 17. Jahrhundert sprechen, bis der apostolische Stuhl sich sowohl über die bisher erwähnten, als über die noch zu erwähnenden Bekenner des Glaubens in feierlicher Weise ausgesprochen haben wird. Denn mit dem Tod der Königin Elisabeth war die Verfolgung der Katholiken in England noch nicht abgeschlossen; im Gegentheil noch bis zum Jahre 1681 sollte mit nur kurzen Unterbrechungen das Blut der Katholiken um ihres Glaubens willen fließen, und es war sicher nicht Schonung von Seite der Feinde der Kirche, wenn diese in England nicht gänzlich zu Grunde ging.

---

[1]) V. Challoner's Denkwürdigkeiten, I. 4. f.

Die Lehre des hl. Thomas über den Glaubensakt.

Von Christian Pesch S. J.

Die Frage nach den wesentlichen Bestandtheilen des Glaubensaktes (analysis fidei) gilt bekanntlich als eine der schwierigsten auf dem Gebiete der Dogmatik. Daher mag es auffallend erscheinen, daß der „Fürst der Scholastik" sich nirgendwo veranlaßt sieht, auf diesen jetzt so viel umstrittenen Gegenstand ausdrücklich einzugehen und denselben des Genauern zu erörtern. Der Grund dieses Schweigens kann an und für sich ein doppelter sein: Entweder ist der hl. Thomas mit Willen nur bis an die Grenze der Schwierigkeit herangetreten, ohne in dieselbe weiter einzudringen, weil sein klarer Blick sofort erkannte, daß hier ein geheimnißvolles Räthsel vorliege, dessen Lösung keinem Sterblichen vergönnt sei — oder er war im Gegentheil der Ueberzeugung, die Frage hinlänglich beleuchtet und genügend beantwortet zu haben. Diese letztere Auffassung möchte vorliegende Arbeit vertreten, und zu dem Zwecke den Nachweis versuchen, daß die Lehren des hl. Thomas ganz füglich als Vordersätze benutzt werden können, aus denen sich auf die Frage nach dem Wesen des Glaubensaktes eine allseitige und befriedigende Antwort herleiten läßt.

Beginnen wir mit der Bestimmung der nothwendigen Vorbegriffe, und sollte dabei auch vielleicht Einiges gesagt werden, was hinlänglich bekannt oder selbstverständlich erscheint, so wird es doch gut sein, Alles so zu besprechen, daß jeder Verdacht einer unerwiesenen Voraussetzung vermieden bleibt.

Der Glaube ist nach der Lehre der katholischen Kirche eine von den drei göttlichen Tugenden. Wie von diesen die Liebe und die Hoffnung dem Bereiche des Willens angehören, so ist

der Glaube eine Tugend des Verstandes (Summa 1, 2. q. 62. a. 3. c). An mehr denn einer Stelle lehrt der hl. Thomas dies ausdrücklich. Woher kommt es nun, daß er dies anderswo ebenso bestimmt zu leugnen scheint? z. B.: „Fides non est virtus intellectualis (3. dist. 23. q. 2. a. 3. ad 3. cfr. ibid. a. 4. ad 1.). Die Antwort ist nicht schwer. Der hl. Thomas unterscheidet nämlich zwischen eigentlicher und uneigentlicher Tugend und sagt: Jede Tugend ist eine Fertigkeit zum Guten. Wenn nun eine solche Fertigkeit ausschließlich im Verstande ihren Sitz hat, so macht sie den Menschen nicht schlechthin gut, sondern nur in einer gewissen Beziehung. Wenn z. B. Jemand ein fertiger Grammatiker ist, so ist er darum noch kein guter Mensch, sondern eben nur ein guter Grammatiker. Darum wird die Fertigkeit in der Grammatik nicht simpliciter virtus genannt, sondern secundum quid; wir würden im Deutschen sagen, nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit. Die eigentliche Tugend dagegen, wie Gerechtigkeit, Gottesfurcht u. s. w., muß vom Willen abhangen (S. 1, 2. q. 56. a. 3. c.); und deshalb ist auch der Glaube nur insofern eine eigentliche Tugend, als er vom Willen bestimmt wird. „Fides dicitur consistere in credentium voluntate, in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit“ (S. 2, 2. q. 1. a. 3. c.). Der Glaubensakt wird also vom Verstande gesetzt und ist darum eine Verstandestugend; er wird aber zugleich vom Willen befohlen und ist darum eine eigentliche Tugend. „Credere immediate est actus intellectus, quia objectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides, quae est proprium principium huius actus, sit in intellectu sicut in subjecto“ (S. 2, 2. q. 4. a. 2. c.). Weil ferner jede Tugend eine Fertigkeit (habitus) ist, und zwar in unserm Falle eine übernatürliche, so wird dem Verstande von Gott eine solche Fertigkeit eingegossen, damit derselbe mit Leichtigkeit dem Willen in Sachen des Glaubens gehorche. „Oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter obediat in his, quae sunt supra rationem; et hoc est habitus fidei, et ideo subjectum fidei est intellectus“ (3. dist. 23. q. 2. a. 3. ad 1.).

In den bisher angeführten Sätzen ist nun eine Wahrheit enthalten, die zwar von Niemanden bezweifelt wird, die aber dennoch sehr betont werden muß, weil sie von grundlegender

Bedeutung für die richtige Erfassung des Glaubensaktes ist, und diese Wahrheit lautet: Der Glaubensakt ist seinem innern Wesen nach ein freier Akt des Verstandes[1]). „Movetur intellectus ad assentiendum iis quae sunt fidei ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens“ (S. 1, 2. q. 56. a. 3. c.). Dieser Satz wird von Thomas wieder und wieder in allen möglichen Wendungen wiederholt: „Credere est actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum“ (S. 2, 2. q. 4. a. 2. c.). „Credere in voluntate hominis consistit“ (ibid. q. 6. a. 1. ad 3.). „Qui actus (fidei) est (actus) intellectus determinati ad unum a voluntate“ (ibid. q. 4. a. 1. c. et ad 2.). Die einzige an sich freie Fähigkeit im Menschen ist eben bekanntlich der Wille, und jede andere Fähigkeit, also auch der Verstand, kann nur insofern freie Akte setzen, als diese Akte vom freien Willen befohlen werden.

Was aber kann der Wille dem Verstand befehlen und was nicht? Diese Frage wird uns mit aller Bestimmtheit und Deutlichkeit beantwortet: „Attendendum est, quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus; et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui, ut attendat et ratione utatur. Alio modo quantum ad objectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur; primo quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat, et hoc non est in potestate nostra, sed contingit per virtutem alicuius luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideo quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostra nec imperari potest. Alius autem actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit . . . Sunt autem quaedam apprehensa,

---

[1]) Diese Lehre wurde zu wiederholten Malen ausdrücklich von der Kirche definirt. So sagt das Concil von Trient von den Gläubigen: „Libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt“ (Sess. 6. cap. 6.). Also, der Glaubensakt ist seinem innern Wesen nach ein Akt, durch den wir uns frei zu Gott hinbewegen. Ebenso lehrt das Vaticanum: „Fides ipsa in se . . . donum Dei est et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestet ipsi Deo obedientiam, gratiae eius, cui resistere posset, consentiendo et cooperando“ (Const. de fide 1. c. 3.), und wiederum „Si quis dixerit, assensum fidei non esse liberum, anathema sit“ (De fide can. 5.).

quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam, et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit" (S. 1, 2. q. 17. a. 6. c.). Einige Worte zur Erläuterung dieser Stelle: Es werden hier mehrere Akte des Verstandes unterschieden. Zuerst, sagt Thomas, kann der Mensch überhaupt seinen Verstand gebrauchen oder nicht, und insofern ist jeder Verstandesakt frei. Diese Freiheit nannten die Scholastiker libertas remota oder libertas in causis. Wenn aber Jemand seinen Verstand gebraucht, so können wir wieder eine doppelte Thätigkeit unterscheiden: eine mehr passive, vermöge derer dem Verstande etwas einleuchtet; und eine mehr aktive, durch welche der Verstand etwas behauptet, annimmt, fürwahrhält. Jene erste Thätigkeit wird ausgedrückt in den Worten: apprehendere aliquid, etwas einsehen; von der andern heißt es: alius actus rationis est, dum his, quae apprehendit, assentit, dieser Akt besteht im Fürwahrhalten. Die Einsicht ist also nach dem hl. Thomas in sich und ihrem innern Wesen nach niemals frei. Der Wille kann den Verstand antreiben, aufmerksam zu sein, den Gründen nachzuforschen und alle Mittel anzuwenden, die zur Einsicht führen (libertas remota); aber dem Verstande förmlich befehlen, etwas einzusehen, das kann er nicht. Nun aber muß der Glaubensakt nicht nur in seinen Vorbedingungen, sondern in sich selbst (fides ipsa in se) ein freier und verdienstlicher Akt sein. Was ist da folgerichtiger als der Schluß: **Mithin ist der Glaubensakt seinem innern Wesen nach keine Einsicht, sondern Fürwahrhalten.** „In fide utrumque (et consideratio rei et assensus in rem) subjacet libero arbitrio; et ideo quantum ad utrumque actus fidei potest esse meritorius" (S. 2, 2. q. 2. a. 9. c.). Daher wird der Glaube vom hl. Thomas immer als ein assensus, nie als eine apprehensio erklärt[1]). „Fides importat solum assen-

---

[1]) Ebenso pflegen die deutschen Theologen den Glauben nie als eine Einsicht, sondern stets als ein Fürwahrhalten zu bestimmen, wie z. B. Dr. Scheeben: „Unter Glauben im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes versteht man ein festes Fürwahrhalten" (Handb. d. kath. Dogm. I. S. 269). Statt assensus sagt das Vaticanum consensus, da nach ihm die fides ipsa in se in consentiendo besteht. Die Theologen gebrauchen sonst consensus mehr von einem bloßen Willensakt, assensus dagegen von einem actus imperatus des Verstandes. „Voluntas magis

sum ad ea, quae proponuntur; sed intellectus importat quamdam perceptionem veritatis" (S. 2, 2. q. 8. a. 5. ad 3.).

Weiterhin aber hat das Fürwahrhalten im Glauben eine wesenhafte Eigenthümlichkeit, durch die es sich von jedem andern Fürwahrhalten unterscheidet; und diese Eigenthümlichkeit pflegt man kurz zu bezeichnen mit den Worten: Est assensus firmissimus super omnia. Der Glaubensakt besitzt eine größere Gewißheit als irgend ein anderer Akt des Fürwahrhaltens[1]).

Um dieses richtig zu verstehen, muß man sich erinnern, daß jede Gewißheit in einer dreifachen Beziehung größer oder geringer sein kann, nämlich in Bezug auf den Ausschluß des Irrthums, in Bezug auf den Ausschluß der Möglichkeit eines Zweifels, und drittens in Bezug auf die Entschlossenheit, mit welcher Jemand eine Wahrheit umfaßt. Fälle ich z. B. das Urtheil: zweimal zwei ist vier, so ist es unmöglich, daß ich mich darin je irren kann, und somit besitzt dieses Urtheil jene Eigenschaft, welche die Scholastiker infallibilitas nennen; ferner sehe ich die Richtigkeit dieses Urtheils so klar ein, daß ich nicht im Stande bin, an demselben zu zweifeln, indubitabilitas: endlich aber umfasse ich dieses Urtheil eben deshalb auch mit einer solchen Entschiedenheit, daß ich fest entschlossen bin, nie davon zu lassen und nie meine Meinung in diesem Punkte zu ändern, adhaesio oder inhaesio. Was nun die Unfehlbarkeit anbelangt, so ist es sicher, daß mit dem Glaubensakte der Irrthum mehr im Widerspruch steht als mit irgend einem andern Urtheile. Warum? Wir setzen diesen Akt nicht lediglich aus eigenen Kräften, sondern unterstützt von einem göttlichen Gnadenbeistande, der uns eigens zu dem Zwecke gegeben wird, daß wir diesen Akt setzen. Wenn nun der Glaubensakt trotzdem

---

proprie dicitur consentire, intellectus autem magis proprie dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat" (S. 1, 2. q. 15. a. 1. ad 3.). Hierher gehört auch der von Innocenz XI. verurtheilte Satz, der Glaube könne nicht stärker sein als die Gründe, auf welche er sich stütze (Denzinger, Enchir. n. 1036). Da es nämlich eine anerkannte Thatsache ist, daß die Einsicht sich ganz genau nach ihren Gründen richtet und nie größer sein kann als diese, so muß der Glaube nothwendig ein Fürwahrhalten und keine Einsicht sein.

[1]) Kleutgen sagt: „Es ist eine der bekanntesten Lehren des Christenthums, daß die Gewißheit des Glaubens jede andere und namentlich auch diejenige, welche wir durch das Denken der Vernunft erhalten können, übertreffe" (Th. d. Vorz. 2. Aufl. 4. Bd. S. 465).

falsch wäre, so gäbe Gott uns seine Gnade gerade zu dem Zwecke, daß wir ein falsches Urtheil fällten. Dies ist aber viel unmöglicher, als daß irgend ein geschaffener Geist sich irre. Darum ist der Glaubensakt unfehlbarer als irgend ein rein natürliches Urtheil. Allein diese Unfehlbarkeit entstammt eben dem Gnadenbeistande, sie ist ein Werk Gottes und so wenig von uns abhängig, daß sie nicht einmal unmittelbar in unser Bewußtsein tritt, sondern nur als thatsächlich vorhanden durch die Lehre der Kirche erkannt wird. Da es sich für uns aber um ein unterscheidendes Merkmal des Glaubensaktes handelt, so können und müssen wir hier diese Gewißheit außer Acht lassen. Das thut auch der hl. Thomas; er untersucht nur, ob in Bezug auf die indubitabilitas oder in Bezug auf die adhaesio der Glaube jede natürliche Gewißheit übertrifft.

Wie lautet nun seine Lehre? Er läßt sich den Einwurf machen, rücksichtlich der Möglichkeit eines Zweifels scheine doch der Glaube hinter der natürlichen Gewißheit zurückzustehen. „Intellectus et scientia et etiam sapientia non habent dubitationem circa ea quorum sunt; credens autem interdum potest pati motum dubitationis et dubitare de his quae sunt fidei". In der Antwort auf diese Schwierigkeit aber gibt er einfach zu, daß in der That der Glaube in dieser Beziehung von der natürlichen Gewißheit übertroffen werde (S. 2, 2. q. 4. a. 8. ad 1.). Mit allem Recht; denn es gibt ja natürliche Gewißheiten, die so groß sind, daß wir gar nicht zweifeln können, z. B. die Gewißheit, daß zweimal zwei vier ist. Die Glaubenslehren dagegen können wir sehr wohl bezweifeln, wie die Erfahrung bezeugt. Ja, auf der Möglichkeit, die vielen so dunkeln Glaubenslehren mit Leichtigkeit zu bezweifeln, beruht zu nicht geringem Theile das Verdienst des gläubigen Fürwahrhaltens. Also in der indubitabilitas ist die größere Gewißheit des Glaubensaktes nicht zu suchen; mithin muß dieselbe in der größern adhaesio, in dem entschiedenern Anschluß an die Wahrheit bestehen. „Dicendum, quod certitudo duo potest importare, scl. firmitatem adhaesionis, et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia . . ." (Quaest. disp. 14. a. 1. ad 7. und S. 2, 2. q. 4. a. 8. ad 3.). „Fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum, quibus assentitur" (3. dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 3.).

Dies ist eine unbestrittene katholische Lehre, die der hl. Augustin mit den starken Worten wiedergibt: „Facilius dubitarem vivere me, quam esse veritatem, quam audivi in corde“ (Conf. l. 7. c. 10.). Zur thatsächlichen Ausführung kommt diese Lehre, wenn z. B. Jemand sich in ein wissenschaftliches System so hineingelebt hat, daß er meint, das Weltall könne ohne dasselbe nicht auf festen Stützen ruhen, und wenn dann trotzdem dieses System von dem kirchlichen Lehramte verurtheilt wird. Wir sehen hieraus klar, was die adhaesio firmissima zu bedeuten hat: Der Gläubige muß so gestimmt sein, daß er bereit ist, jede der Offenbarung widersprechende Lehre zu verwerfen, und mag dieselbe ihm noch so einleuchtend erscheinen. Es versteht sich von selbst, daß man darum nicht bei jedem Glaubensakt an den Vorzug des Glaubens vor aller natürlichen Gewißheit zu denken braucht, gerade so wenig als man bei einem Akt der göttlichen Liebe Gott mit allen übrigen Gütern vergleichen muß. Aber wie ich bei der Liebe Gott allen Geschöpfen vorziehen muß, wenn die Wahl an mich herantritt, so ist auch für den Glauben eine solche Festigkeit erfordert, daß, wo es noththut, die Entschlossenheit eintritt, Gott fester anzuhangen als aller natürlichen Gewißheit. Und wie es bei der Liebe nur auf die Werthschätzung Gottes, nicht aber auf ein starkes Gefühl und eine durch lange Uebung tief eingewurzelte Festigkeit wesentlich ankommt, so auch beim Glauben. Der Glaube mag noch schwach sein und leicht in's Wanken gerathen können, aber so lange ein wirklicher Glaube vorhanden ist, muß auch die adhaesio firmissima bestehen, muß ich an dem Vorzug des Glaubens vor aller natürlichen Gewißheit festhalten. Der mindeste Zweifel, ob nicht etwa eine Glaubenslehre als falsch erwiesen werden könne, würde den Glauben nicht schwächen, sondern von Grund aus zerstören. Das ist also das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchungen: Der Glaube ist seinem innern Wesen nach ein so festes Fürwahrhalten, daß kein festeres gedacht werden kann.

Woher stammt nun diese größere Gewißheit des Glaubens? Thomas antwortet gerade mit Bezug auf unsern Gegenstand: „Dicitur certius esse illud, quod habet certiorem causam“ (S. 2, 2. q. 4. a. 8. c.), wobei er unter causa die causa motiva, den Beweggrund des Glaubens versteht, dasselbe, was er sonst auch objectum formale nennt.

Das objectum formale wird bestimmt durch den Gegensatz zum objectum materiale. Materialobjekt einer Fähigkeit oder einer Thätigkeit ist überhaupt Alles, worauf die Fähigkeit oder die Thätigkeit sich erstreckt, z. B. alles Sichtbare für das Auge, alles Hörbare für das Ohr. Das Mittel aber, vermöge dessen, und die Beziehung, unter welcher eine Fähigkeit sich auf ihre Materialobjekte erstreckt, nennt man das Formalobjekt. Z. B. ein Mensch, ein Thier und ein Stein sind Materialobjekte für das Sehvermögen; denn sie alle können gesehen werden. Das Mittel dagegen, vermöge dessen diese Gegenstände wahrgenommen werden, ist das Licht. Daher ist das Licht, beziehungsweise das Beleuchtetsein oder die Sichtbarkeit dieser Gegenstände das Formalobjekt für den Gesichtssinn; denn sie alle können nur gesehen werden, insofern sie sichtbar oder beleuchtet sind. Kleutgen erklärt den Begriff des Formalobjektes also: „In dem, worauf eine Fähigkeit, eine Tugend, ein Vermögen gerichtet sein kann, wird als das Formale bezeichnet, was ihm seine Beziehung zu jener Fähigkeit, jener Tugend, jenem Vermögen gibt ... So wie in den Dingen Form genannt wird, was sie zu dem ihrer Art eigenthümlichen Sein bestimmt, also in dem, was Gegenstand einer Fähigkeit ist, das, was es zum Gegenstand dieser bestimmten Fähigkeit macht“[1]. Diese Begriffsbestimmung ist genau jene, welche der hl. Thomas gibt: „Proprie illud assignatur objectum alicuius potentiae vel habitus, sub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visus“ (S. 1. q. 1. a. 7. c.). Jede Fähigkeit und jede Thätigkeit hat nur ein Formalobjekt; denn durch die Verschiedenheit der Formalobjekte werden eben die Thätigkeiten verschieden. „Ratio potentiae diversificatur, ut diversificatur ratio actus; ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti“ (S. 1. q. 77. a. 3. c.). Bei einer reinen Erkenntnißthätigkeit ist das Formalobjekt das Erkenntnißmittel. Z. B. in der Geometrie gehören zum Materialobjekt alle Lehrsätze, zum Formalobjekt dagegen die Beweismittel, d. h. die Grundsätze (Axiome); denn nur insofern ist ein Lehrsatz geometrisch erfaßt, als er aus den Grundsätzen

---

[1] Theol. d. Vorz. 4. Bd. S. 250.

hergeleitet ist. „Cuiuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scl. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum, et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti, sicut in geometria materialiter scita sunt conclusiones; formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur“ (S. 2, 2. q. 1. a. 1. c.). Bei einem Akte dagegen, der vom Strebevermögen ausgeht oder unter seinem Einflusse gesetzt wird, ist das Formalobjekt der Grund, der mich befähigt und antreibt, jenen Akt zu setzen, z. B. das Formalobjekt der christlichen Nächstenliebe ist die göttliche Güte. Daher fallen bei diesen Akten Formalobjekt und Endzweck zusammen. „Objectum comparatur ad actum potentiae passivae, sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiae activae comparatur objectum ut terminus et finis“ (S. 1. q. 77. a. 3. c.). „Ratio diligendi proximum Deus est. Unde manifestum est, quod idem specie actus est, quo diligitur Deus et quo diligitur proximus“ (S. 2, 2. q. 25. a. 1. c.). Nun aber ist der Glaube ein über Alles fester Akt des Fürwahrhaltens, durch den wir frei zu Gott hinstreben (Credentes libere moventur in Deum). Wenn wir also das Formalobjekt des Glaubens suchen wollen, so müssen wir zusehen, was uns befähigt und antreibt, einen über Alles festen Akt des Fürwahrhaltens zu setzen; wir müssen den Endzweck des Glaubensaktes bestimmen. „Est formalis ratio objecti, quod est sicut medium, propter quod tali credibili assentitur“ (S. 2, 2. q. 2. a. 2. c.). „Fides, cum sit habitus quidam, debet definiri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad objectum intellectus, quod est verum. Et quia fides, cum sit virtus theologica, habet idem pro objecto et fine, necesse est, quod objectum fidei et finis proportionaliter sibi correspondeant“ (S. 2, 2. q. 4. a. 1. c.). Also, Formalobjekt des Glaubens ist dasjenige, was zugleich Grund (Mittel) und Endzweck unseres über Alles festen Fürwahrhaltens ist.

Als diesen Grund und diesen Zweck bezeichnet aber der hl. Thomas überall einzig und ausschließlich die veritas prima, d. h. die göttliche Allwahrhaftigkeit im weitesten Sinn des Wortes, insofern Gott die Wahrheit weiß und die Wahrheit sagt. „Si in fide consideramus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tamquam medio“ (S. 2, 2. q. 1. a. 1. c.). „Objectum formale fidei est veritas prima, cui etiam inhaerendo credimus quaecunque sub fide continentur“ (S. 2, 2. q. 4. a. 6. c.). „In objecto fidei est aliquid quasi formale, scl. veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus inhaerendo primae veritati“ (S. 2, 2. q. 5. a. 1. c.). Wenn nämlich der Glaube sich auf irgend etwas Anderes stützen würde als auf die göttliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, so würde er damit aufhören, überhaupt eine Tugend und um so mehr eine göttliche Tugend zu sein. „Cum actus intellectus sit bonus ex hoc quod verum considerat, oportet quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis, quo infallibiliter verum dicatur ... Hoc autem fides non potest habere, quod virtus ponatur ... ex ipsa rerum evidentia ... Unde oportet, quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus virtutem“ (Quaest. disp. 14. a. 8. c.). In der That, da der Glaube ein über Alles festes Fürwahrhalten ist, so würde er ein ganz ungehöriger und verwerflicher Akt sein, wenn nicht auch der Beweggrund des Fürwahrhaltens über Alles fest und zuverlässig wäre. Wer z. B. auf einen bloß wahrscheinlichen Grund hin einen ganz bestimmten und festen Akt des Fürwahrhaltens setzt, der handelt thöricht. Wer also einen in gewisser Beziehung unendlich festen Akt setzt, so daß er selbst einem Engel vom Himmel im Falle des Widerspruches anathema sagen würde (Gal. 1, 8), der muß auch einen unendlich festen und zuverlässigen Grund haben, und das ist allein die göttliche Wahrhaftigkeit[1]).

---

[1]) Wenn Jemand an der Richtigkeit dieses Schlusses zweifeln sollte mit Rücksicht auf den schon erwähnten verurtheilten Satz: „voluntas non

Und eben weil wir im Glauben ausschließlich der göttlichen Wahrhaftigkeit anhangen, darum ist der Glaube eine göttliche Tugend. „Virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro objecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum, tum quia a solo Deo nobis infunduntur, tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur“ (S. 1, 2. q. 62. a. 1. c.). Von diesen drei Merkmalen sind aber offenbar die beiden letzten nicht durchschlagend, da sie auch auf die eingegossenen moralischen Tugenden anwendbar sind. Der einzige zuverlässige Maßstab zur Erkennung einer theologischen Tugend ist die unmittelbare Beziehung derselben auf Gott. „Mensura et regula virtutis theologicae est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, caritas autem secundum bonitatem eius; spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis eius“ (S. 1, 2. q. 64. a. 4. c.). Darum ist die göttliche Wahrhaftigkeit der einzige und ausschließliche Grund unseres Glaubens, wie das Licht das einzige Formalobjekt des Sehens ist. „Cum fides non assentiat nisi propter veritatem primam credibilem, non habet, quod sit actu credibile nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce; et ideo veritas prima est formale in objecto fidei, et a qua est tota ratio objecti“ (3. dist. 24. q. 1. a. 1. ad 1.). Und wie beim Sehen das Licht durch sich selber und nicht wieder durch ein anderes Licht wahrgenommen wird, so wird auch beim Glaubensakte die göttliche Wahrheit ihrer selbst wegen umfaßt. „Fides est assimilatio ad cognitionem divi-

---

potest efficere, ut assensus fidei in seipso sit magis firmus quam mereatur pondus rationum ad assensum impellentium“, so antwortet darauf Viva: „Distinguendum inter motivum intrinsecum actus fidei, quod est unice prima veritas revelans, et inter rationes extrinsecas impellentes ad actum fidei . . . His explicatis perspicuum fit, adversarios velle, quod voluntas non possit efficere vi sui imperii, quod assensus fidei supernaturalis nixus motivo intrinseco fidei habeat maiorem firmitatem adhaesionis seu certitudinem maiorem, quam mereantur rationes istae extrinsecae, nempe signa credibilitatis et auctoritas humana Ecclesiae“ (Thes. damn. P. II. prop. 19. n. 2. et 3.). Verurtheilt ist also die Lehre, daß die Festigkeit des Glaubens der Festigkeit der sog. Glaubwürdigkeitsmotive entspreche, nicht aber, daß der Verstand für sein allerfestestes Fürwahrhalten den allerfestesten Grund haben müsse.

nam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus ipsi primae veritati propter seipsam" (In Boeth. de Trin. op. 63. q. 3. a. 1. ad 4.). In der That, wenn ich nicht zuerst entschlossen wäre, der veritas prima mit der größten Entschiedenheit anzuhangen, dann könnte ich auch nicht ihretwegen einer andern Wahrheit mit der gleichen Entschiedenheit anhangen. Die höchste Wahrheit umfasse ich, eben weil sie die höchste Wahrheit ist, und eine andere Wahrheit umfasse ich ebenso entschieden, weil sie mit der höchsten Wahrheit verbunden ist. So steht es also fest: Das einzige und ausschließliche Formalobjekt des Glaubensaktes ist die göttliche Wahrhaftigkeit.

Um aber auf Grund der göttlichen Wahrhaftigkeit irgend eine Lehre glauben zu können, müssen wir zuerst wissen, daß die göttliche Wahrhaftigkeit diese Lehre verbürgt, für dieselbe eintritt. „Ea, quae subsunt fidei . . . considerari possunt in generali, scl. sub communi ratione credibilis, et sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid huiusmodi" (S. 2, 2. q. 1. a. 4. ad 2.). „Etsi non omnes habentes fidem plene intelligant ea quae proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, et quod ab eis nullo modo est deviandum" (S. 2, 2. q. 8. a. 4. ad 2.). Wie aber verhält sich dies unser Wissen zu dem gläubigen Fürwahrhalten? Rein als nothwendige Vorbedingung, in keinerlei Weise aber als eigentliche Ursache des Glaubens. Dies geht zunächst daraus hervor, daß der hl. Thomas die Ursache des Glaubens der zum Glauben erforderlichen Einsicht gegenüberstellt. „Potest considerari certitudo ex parte subjecti, et sic dicitur certius, quod plenius consequitur intellectus hominis . . . Ex hac parte fides est minus certa . . . Certitudo potest considerari ex causa certitudinis, et sic dicitur certius illud, quod habet certiorem causam; et hoc modo fides est certior tribus praedictis (sapientia, scientia, intellectu), quia fides innititur veritati divinae, tria autem praedicta innituntur rationi humanae" (S. 2, 2. q. 4. a. 8. c.). Und an einer andern Stelle: „Fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causet fidei assensum, est fortior quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae" (Quaest. disp. 14. a. 1. ad 7.). Daher sind solche Wahrheiten, die vor dem eigentlichen

Glauben bewiesen werden können und müssen, nur insofern als Glaubenswahrheiten zu betrachten, als dieselben nothwendige Vorbedingnisse zum Glauben sind. „Ea, quae demonstrative probari possunt (v. g. Deum esse), inter credenda numerantur, non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia praeexiguntur ad ea, quae sunt fidei (S. 2, 2. q. 1. a. 5. ad 3.). In Folge dessen stehen beim Glauben Einsicht und Fürwahrhalten nicht in demselben Verhältnisse wie beim Wissen, wo das Fürwahrhalten von der Einsicht verursacht wird, sondern sie stehen „ex aequo", d. h. nicht im Verhältnisse von Ursache und Wirkung: „Sciens habet et cogitationem et assensum, sed cogitationem causantem assensum et assensum terminantem cogitationem . . . et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat (cogitationem). Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate . . . Et inde est, quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis" (Quaest. disp. 14. a. 1. c.). Zwar nennt Thomas zuweilen die Beweggründe der Glaubwürdigkeit Ursache des Glaubens: „Quantum ad assensum hominis in ea, quae sunt fidei, potest considerari duplex causa, una quidem exterius inducens, sicut miraculum visum vel persuasio hominis inducentis ad fidem; quorum neutrum est sufficiens causa" (S. 2, 2. q. 6. a. 1. c.). Aber wir werden auch sofort belehrt, daß dies nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen sei: „Dicendum quod per scientiam gignitur fides et nutritur per modum exterioris persuasionis quae fit ab aliqua scientia, sed principalis et propria causa fidei est id, quod interius movet ad assentiendum" (Ibid. ad 1.). Und so wird uns wieder und wieder eingeschärft: „Assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis" (Quaest. disp. 14. a. 1. ad 2.). In fide excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis" (III. dist. 23. q. 2. a. 2. ad 1.). Außer dem innern Glaubensgrund ist also alles Andere nur uneigentliche Ursache, d. h. Hülfsmittel oder Bedingung; es verhält sich zum Glauben wie die sinnliche Erfahrung zum Denken: „Quae exterius proponuntur, se habent ad cognitionem principiorum" (In Boeth. de Trin. op. 63. q. 3. a. 1. ad 4.).

Der Glaubensakt ist also nicht nur keine nothwendige, sondern überhaupt gar keine Folge der vorhergehenden Erkenntniß der Glaubwürdigkeitsgründe. Nein, Gott ist und bleibt der einzige Grund des gläubigen Fürwahrhaltens. Es ist dies auch nicht anders möglich; denn nach allgemeiner Lehre genügt es, daß die praeambula fidei mit einem wahren, wenn auch noch so niedrigen Grade von Gewißheit erkannt werden. Würde nun der Glaubensakt sich in irgend einer Weise auf diese Gewißheit stützen, so müßte das nach Maßgabe der alten Regel geschehen: Peiorem sequitur semper conclusio partem; und um den assensus firmissimus wäre es unfehlbar geschehen; denn keine Künstelei in der Welt wird es zu Stande bringen, die Glaubwürdigkeitsgründe zu einem motivum firmissimum heraufzuschrauben. Zwar sind diese Gründe und ihre Erkenntniß für den Glauben ebenso nothwendig, wie die Erfahrungserkenntnisse für die Mathematik. Ein Mathematiker würde ohne Voraussetzung der sinnlichen Erfahrungen in Ewigkeit nicht einen einzigen Satz beweisen können. Trotzdem sind diese Erfahrungen nicht der Grund seines mathematischen Fürwahrhaltens, sondern dieser Grund ist lediglich die mathematische Beweisführung, die vorausgehenden Erfahrungen sind nur nothwendige Vorbedingungen, die auf das mathematische Fürwahrhalten keinen Einfluß ausüben können. Genau so verhält sich die Erkenntniß der praeambula fidei zum Glauben; und daß sie keine andere Stelle einzunehmen braucht, läßt sich leicht zeigen: Wenn die motiva credibilitatis lediglich Vorbedingungen des Glaubens sind, so besteht ihre Aufgabe darin, die göttliche Wahrhaftigkeit, die an sich für irgend eine bestimmte Wahrheit eintritt, auch unserm Geiste nahe zu rücken, dieselbe gleichsam so in unsern Gesichtskreis zu bringen, daß sie auf uns wirken kann. Ist mir auf diese Weise sicher geworden, daß Gott eine bestimmte Lehre verbürgt, so muß ich mir sagen: Wenn ich die Lehre jetzt noch leugne, so gehe ich nicht etwa bloß gegen meinen oder sonst einen geschaffenen Verstand an, sondern ich zeihe auch Gott entweder der Lüge oder des Irrthums, ich stoße die höchste Wahrheit von mir, die sich mir mittheilen und mich durch die Offenbarung zur Theilnahme an ihrer göttlichen Vollkommenheit erheben will. Gegen die unendliche Wahrhaftigkeit angehen, ist aber die denkbar größte Thorheit; also habe ich den denkbar stärksten Grund, die geoffenbarte Lehre anzunehmen und zwar

mit dem allerfestesten Fürwahrhalten anzunehmen. Man sieht, in diesem Falle sagen wir nicht: Weil ich eingesehen habe, daß Gott Dieses oder Jenes lehrt, darum setze ich einen assensus firmissimus; denn unsere Einsicht verdient keinen solchen assensus, sondern wir sagen: Nachdem mir einmal gewiß ist, daß Gott geredet hat, so setze ich einen assensus firmissimus, weil Gottes Allwahrhaftigkeit dieses verdient. Die vorhergehende Einsicht ist Bedingung, die göttliche Wahrhaftigkeit das einzige und ausschließliche Formalobjekt. Gerade wie bei der göttlichen Liebe: Ich kann Gott nicht lieben, ohne ihn vorher erkannt zu haben; aber ich liebe Gott nicht, weil ich ihn erkannt habe, sondern nachdem ich ihn erkannt, liebe ich ihn wegen seiner Liebenswürdigkeit. Man muß überhaupt stets im Auge behalten, daß der Glaube in sich eine freie Bewegung zu Gott hin ist, und daß darum die Glaubensakte erklärt werden müssen wie die Akte eines Strebvermögens, nicht nach Art reiner Verstandesakte. Formalobjekt des Glaubens ist einzig und allein dasjenige, was der Glaube als Ziel anstrebt; das ist aber die ewige Wahrheit, beziehungsweise die Vereinigung mit derselben. Gottes Allwahrhaftigkeit ist es auch, die beim Glauben Verstand und Willen zugleich bewegt, den Verstand, indem sie ihm die Möglichkeit zu dem allerfestesten Fürwahrhalten bietet; den Willen, indem sie ihm den Anschluß an die göttliche Wahrheit als ein unendlich anstrebenswerthes Gut vorhält. „Sic ergo actus fidei habet ordinem et ad objectum voluntatis, quod est bonum et finis, et ad objectum intellectus, quod est verum. Et fides, cum sit virtus theologica, habet idem pro objecto et fine" (S. 2, 2. q. 4. a. 1. c.). Unsere Kenntniß von der göttlichen Wahrhaftigkeit (veritas prima) ist nur Vorbedingung, keineswegs aber Ursache unseres Glaubens. Mag also diese Einsicht eine mittelbare oder unmittelbare sein, mag sie sich auf das eigene Nachdenken oder auf das Zeugniß anderer Menschen stützen, das ist für die Göttlichkeit des Glaubens ohne Belang. Die Einsicht kann und muß verschieden sein bei den einzelnen Gläubigen; der Akt des Fürwahrhaltens ist bei Allen (appretiative) gleich stark. So ebenen sich also in der Lehre des hl. Thomas zahlreiche Schwierigkeiten und verschwinden ganz durch die Unterscheidung zwischen der unfreiwilligen Einsicht und dem freiwilligen Fürwahrhalten, und durch die Unterscheidung irgend eines beliebigen Fürwahr-

haltens von dem assensus firmissimus super omnia, zwei Akte, die in Rücksicht auf ihr Formalobjekt unterschieden sind wie Endlich und Unendlich, d. h. so wesentlich verschieden als möglich.

Inwiefern kann man nun sagen, daß der hl. Thomas in den angeführten Lehren die Frage nach den wesentlichen Bestandtheilen gelöst hat? Insofern als er den status quaestionis richtig stellte und aus demselben alle fremdartigen Bestandtheile hinauswies. Zuvörderst unterscheidet er zwischen assensus und apprehensio als zwei wirklich und wesentlich verschiedenen Akten und verwirft die Ansicht Jener, welche diese beiden Akte für ein und dasselbe halten und sich damit jede Möglichkeit zur Erklärung des Glaubensaktes von vornherein abschneiden. Sodann lehrt er weiter, daß der Glaubensakt in sich selber ein reiner assensus und ganz und gar keine apprehensio sei, und daß somit keine Einsicht im Glaubensakte selbst als mitwirkender Bestandtheil enthalten sei, sondern daß die Wirksamkeit der Einsicht sich darauf beschränke, uns auf den Glauben vorzubereiten.

Das Letztere könnte auffallend erscheinen, da wir doch im Glaubensakte sagen: Ich glaube dies, weil Gott es geoffenbart hat. Deutet dieses „Weil" hier einen neuen Akt an außer dem assensus? Nach dem hl. Thomas müssen wir dies verneinen; und mit Recht, wie sich aus einem Vergleich mit dem Akte der göttlichen Liebe ergibt. Ein solcher Akt lautet: ich liebe Gott, weil er das höchste Gut ist; während der Glaubensakt lautet: ich glaube Gott (credo Deo), weil er die höchste Wahrheit ist. Besteht nun jener Akt der Liebe aus zwei subjektiven Bestandtheilen, einem appetitus und einer apprehensio? Das hat wohl noch Niemand gesagt. Vielmehr ist das zweite Glied „weil Gott das höchste Gut ist" einfach der objektive Beweggrund, der mich antreibt zu dem im ersten Gliede ausgedrückten Akte. Weil nun dieser Beweggrund objektiv etwas Göttliches ist, so ist jener Akt der Akt einer göttlichen Tugend. Freilich muß der Mensch den Beweggrund erst erkannt haben (quia ignoti nulla cupido); aber nicht mein subjektives Erkennen, sondern das objektive Erkannte ist der Beweggrund meiner Liebe; die subjektive Erkenntniß ist lediglich eine Vorbedingung und darum im Akte der Liebe selbst keineswegs als mitwirkender

Bestandtheil enthalten. Hierüber dürfte wohl keine Meinungsverschiedenheit unter den Theologen bestehen. Wenden wir dies auf den Glauben an, so haben wir: Jenes Glied „weil Gott die höchste Wahrheit ist“ ist der objektive Beweggrund, der mich antreibt zu dem im andern Gliede „ich glaube Gott“ ausgedrückten Akte. Weil nun dieser Beweggrund objektiv etwas Göttliches ist, darum ist der Glaubensakt der Akt einer göttlichen Tugend. Meine subjektive Erkenntniß dieses Beweggrundes ist Vorbedingung, aber nicht mitwirkender Bestandtheil im Glaubensakte selber.

Mit allem Fug bemerkt der hl. Thomas, daß freie Akte des Erkenntnißvermögens, weil sie unter dem Einfluß des Willens zu wahren Strebeakten werden, ganz wie Akte des Strebevermögens erklärt und aufgelöst werden müssen. Das Conzil von Trient lehrt, der Glaube sei eine freie Bewegung zu Gott hin. Will ich also das Formalobjekt des Glaubens wissen, so muß ich suchen, was mich antreibt, diese freie Bewegung zu Gott hin zu machen. Das ist aber offenbar ausschließlich die von mir erkannte objektive Wahrhaftigkeit Gottes, in keiner Weise dagegen meine subjektive Erkenntniß derselben, so wenig wie bei der Liebe. Freilich haben Glaube und Liebe zu ihrem nächsten Subjekte zwei verschiedene Seelenkräfte; aber sie kommen darin überein, daß sie beide ein freies Streben zu Gott hin sind, und daß deshalb ihre Göttlichkeit ganz in der gleichen Weise erklärt werden muß.

Wie ferner der Akt der Liebe, so ist auch der Akt des Glaubens ein einziger untheilbarer Akt. Man darf sich denselben also nicht so denken, als ob er eigentlich aus zwei Akten bestände, so daß wir zuerst mit einem Akte das Formalobjekt, und dann mit einem andern Akte das Materialobjekt umfassen. Dies ist gerade so wenig der Fall, wie wir in einer andern Ordnung zuerst das Licht sehen und dann zum Sehen des erleuchteten Gegenstandes übergehen. Nein! wir sehen mit einem einzigen untheilbaren Akte den sichtbaren Gegenstand. Wollen wir uns aber Rechenschaft geben vom Grunde unseres Sehens, so sagen wir, dieser Grund sei das Licht. Gerade so beim Glauben. Dieser ist ein einziger untheilbarer Akt; keine zwei Akte, die in einander übergehen. Aber wenn ich diesen Akt wissenschaftlich zerlegen will, so finde ich, daß er einen

Grund und ein Begründetes enthält. Das Begründete ist das gläubige Fürwahrhalten (assensus firmissimus super omnia), und der Grund ist die göttliche Wahrhaftigkeit. Darum ist nach dem hl. Thomas der Glaube eine göttliche Tugend, weil die veritas prima die ratio formalis sub qua unseres gläubigen Fürwahrhaltens ist, und weil dieses Fürwahrhalten ausschließlich das ganze Wesen des Glaubens ausmacht. Nun aber besteht die Aufgabe der analysis fidei gerade darin, den Glaubensakt in seine wesentlichen Bestandtheile zu zerlegen und zu zeigen, wie der subjektive Bestandtheil auf einem objektiven göttlichen Grunde ruht. Das hat der hl. Thomas gezeigt. Also hat er diese Frage gelöst.

Versuchen wir nun zum Schluß, die ganze Lehre noch einmal kurz zusammenzustellen, um zu zeigen, wie diese Erklärung des Glaubensaktes sich durch ihre leichte Faßlichkeit empfiehlt.

1. Da der Glaube ein freier und verdienstlicher Akt des Verstandes ist, so muß man vor Allem festhalten, daß der einzige freie Verstandesakt, d. h. der einzige Akt des Verstandes, der vom Willen befohlen werden kann, jener ist, den die Theologen adhaesio nennen, und der nicht in der Erkenntniß einer Wahrheit, sondern im entschiedenen Anschlusse und Festhalten an einer schon erkannten Wahrheit besteht.

2. Da Niemand sich einer Wahrheit anschließen kann, bevor er das Dasein derselben erkannt hat, so muß nach der Lehre des hl. Thomas und aller Theologen vor dem eigentlichen Glaubensakte die Erkenntniß vorhergehen, daß die veritas prima existirt, und daß dieselbe für irgend eine andere Wahrheit eintritt. Diese Erkenntniß muß, wie Vernunft und Glaube uns lehren, eine sichere sein, eine certitudo evidentiae, wie die Scholastiker sie nennen, d. h. eine solche, die jeden vernünftigen Zweifel ausschließt.

3. Wenn ich einmal gewiß bin, daß die göttliche Wahrheit mir gegenübersteht, so bedarf es keines weitern Grundes, um mich zum allerentschiedensten Anschluß zu veranlassen. Niemand kann mich vernünftigerweise fragen, warum ich mich der höchsten Wahrheit entschieden anschließe. Darauf wäre die einzige Antwort: weil sie eben die höchste Wahrheit ist. Der Anschluß

meines Verstandes an die höchste Wahrheit bedarf ebensowenig eines weitern Grundes als der Anschluß meines Willens an das höchste Gut. Das höchste Gut und die höchste Wahrheit sind eben in sich selbst Grund des Anschlusses genug, sie verdienen ihrer selbst wegen eine adhaesio firmissima und ihretwegen auch alles Andere, was mit ihnen auf irgend eine Weise unzertrennlich verbunden ist.

4. Wie bei der Liebe, so verhält sich auch beim Glauben die Erkenntniß als nothwendige Vorbedingung, nicht aber als innerlicher und wesentlicher Bestandtheil. Alle nothwendige Erkenntniß geht dem Glauben voraus, während der Glaubensakt in sich nur eine adhaesio firmissima an das ist, was ich erkannt habe. Habe ich mithin als Grund dieser adhaesio die veritas prima angegeben, so bleibt innerhalb des Glaubens nichts weiter zu fragen; denn wenn einer nicht zufrieden sein wollte mit der Antwort: ich schließe mich der höchsten Wahrheit mit solcher Entschiedenheit an, weil sie eben die höchste Wahrheit ist — so wäre das thöricht. Alle übrigen Fragen können sich nur noch darauf erstrecken, wie ich denn zur Erkenntniß der höchsten Wahrheit und ihres Zusammenhanges mit irgend einer andern Wahrheit gekommen bin. Die Antwort lautet: durch mein eigenes Nachdenken und das Zeugniß anderer Menschen. Aber der Gegenstand dieser Fragen liegt ganz und gar außerhalb des eigentlichen Glaubensaktes; denn ich hange der höchsten Wahrheit nicht deshalb an, weil ich sie erkannt habe, sondern ich hange ihr um ihrer selbst willen an, nachdem ich sie erkannt habe; so wie ich das höchste Gut nicht liebe, weil ich es erkannt habe, sondern ich liebe es seiner selbst wegen, nachdem ich es erkannt habe.

5. Der Glaubensakt kann demgemäß definirt werden: Der Glaube ist ein mit Hülfe der Gnade gesetzter freier Verstandesakt, vermöge dessen der Verstand einer vorher erkannten Wahrheit deshalb mit der größtmöglichen Entschiedenheit sich anschließt, weil diese Wahrheit von der göttlichen Wahrhaftigkeit verbürgt ist.

Damit aber Niemand glaube, diese Auffassung des hl. Thomas sei neu und unerhört, so mögen beispielsweise einige Worte des Cardinal Toletus aus seiner Erklärung zur Summa hier ihre Stelle finden: „Si quis dicat, ut dicere debet:

credo articulos, quia Deus revelavit, potest fieri ei gemina adhuc interrogatio. Altera est, quare credat Deo revelanti. Et ad hanc respondet, quia veritas prima est. Et jam cessat interrogatio; non enim est petendum, quare credat veritati; ob id diximus, primam veritatem esse objectum fidei. Altera interrogatio fieri potest: quare credis Deum revelasse? Et huius non est assignare in fide aliquam rationem, per quam credamus . . . sunt tamen causae illius actus". Unter causa versteht Tolet hier die conditio sine qua non; wie er gerade vorher sagt: „Ecclesia est causa (fidei) sine qua non". Als diese causae bezeichnet er dann die praeambula fidei und schließt: „Omnia ista praedicta non sunt ratio credendi". Daraus löst er die Schwierigkeit, beim Glauben scheine ein circulus vitiosus stattzufinden, weil wir der Kirche glauben wegen Gott und Gott wegen der Kirche. „Dico non esse circulum in rationibus credendi. Credo enim Ecclesiam, quia Deus revelat tamquam per rationem credendi. Sed credo Deum revelare, quia proponit Ecclesia, non quod sit ipsa ratio, propter quam id ego credam (sed causa sine qua non)". „Dico, fidelem respondere, se credere, quae tenet Ecclesia; quodsi dicit, se credere, quia dicit Ecclesia, illud ‚quia' non dicit rationem credendi, sed causam sine qua non et conditionem, sicut dicimus, quia accessi igni, calefactus sum". Insofern kann man auch die praeambula fidei principia fidei, d. h. Anfangsgründe des Glaubens nennen, ähnlich wie der Vortrag des Lehrers Anfangsgrund unseres Wissens ist, „non tamen ratio sciendi est magister, sed causa quam docet" (In 2. 2. q. 1. a. 1. pagg. 17 et 28.).

Dieselbe Lehre wird ziemlich weitläufig auseinandergesetzt von Gormaz im ersten Bande seines cursus theologicus. Zwei Dinge, sagt er, dürfen wir nicht verwechseln, „nempe applicationem motivi cum ipso motivo; nam licet requiratur iudicium praevium de divina veracitate . . . illud tamen iudicium praevium non est motivum actus divinae fidei, proindeque non potest esse id, in quod intra lineam fidei ultimo resolvitur fidei actus". Deshalb sei vorzüglich darauf zu sehen, was intra lineam fidei liege

und was extra lineam fidei. Intra lineam fidei sei nur der Grund unseres assensus firmissimus, und das sei die göttliche Wahrheit ausschließlich; extra lineam fidei dagegen, und zwar vollständig und in jeder Hinsicht extra lineam fidei sei die cognitio praevia de veracitate divina. Beachte man diese Unterscheidung, so könne die analysis fidei keine Schwierigkeit mehr bieten: „Difficultas, quae in aliorum principiis aegre dissolvitur, clare et facile, ut spero, juxta principia hucusque praeiacta dissolvetur“ (De fide disp. 16. sect. 1. n. 779.). Darin dürfte Gormaz vollständig Recht haben.

Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderts.

Von J. Wieser S. J.

II. Schluß-Artikel.

3. Allmälige Entfaltung des reformatorischen Berufes bei Luther und Ignatius.

Luther betrachtete sich bekanntlich als einen von Gott berufenen Propheten und behauptete ohne Scheu, daß er „sein Evangelium" nicht von Menschen, sondern vom Himmel durch Jesus Christus selbst erhalten habe[1]). Wie gelangte er zu dieser Anschauung? Man könnte zunächst vermuthen, daß er ähnlich den „Zwickauer Propheten", welche die helle Stimme Gottes vernommen haben wollten, visionäre Zustände hatte und mit himmlischen Geistern in Verkehr zu stehen meinte. Das wird aber von Luther selbst den „Schwärmern" gegenüber in Abrede gestellt. Von himmlischen Gesichten weiß uns Luther nichts zu sagen; er kennt „visirliche" Teufel, aber nicht „visirliche" Engel. Dem Teufel glaubte er einen großen Antheil an seiner Habilitirung zum Reformator zuschreiben zu müssen; er war es, der ihn durch seine Anfechtungen in die Bibel gejagt und deren Verständniß ihm ermöglicht; er war es auch, der ihm durch eine nächtliche Disputation die Verwerfung der Messe, dieser Hauptstütze des Papstthums, abgerungen[2]). Wir brauchen hier über den Werth oder Unwerth derartiger Aussagen nicht

[1]) Vgl. u. a. Treue Vermahnung an alle Christen, W. W. Jen. Ausg. 1563. 2. B. F. 68b. An Herzog Friedrich. Ebend. 99a. An denselben, 82b. Von beiden Gestalten des Sakramentes. Ebend. 94a. Erstes Schreiben gegen Heinrich VIII. Ebend. 146a.

[2]) Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe. Jen. Ausg. B. 6. 82b.

zu urtheilen; das aber können wir mit Sicherheit behaupten, daß Luther die Geister der Tiefe nicht so in den Vordergrund gestellt haben würde, wäre er psychischer Vorgänge sich bewußt gewesen, welche ihn in die Gesellschaft der Geister der Höhe zu entrücken schienen[1]).

Dürfen wir vielleicht annehmen, daß seine angeblich vom Himmel stammenden Meinungen wenigstens durch die Lebhaftigkeit seiner Phantasie urplötzlich, gewissermaßen blitzartig, seinem Geiste sich darstellten und in Folge dessen von Luther mit göttlichen Inspirationen verwechselt wurden? Auch diese Annahme ist nicht zulässig. Der Reformator versichert ausdrücklich, daß er nicht auf einmal in den Besitz seiner Theologie gelangt[2]) und verschiedene seiner Aussagen setzen uns in den Stand, das allmälige Zustandekommen seiner Lehren mit ziemlicher Genauigkeit zu verfolgen und das langwierige Ringen seines Geistes zu beobachten; die meisten seiner Anschauungen haben ohnehin erst im Kampfe gegen die Widersacher ihre eigenthümliche Ausprägung erhalten.

Luther geht so weit, daß er ausdrücklich leugnet, unmittelbar von Gott berufen zu sein, ja er äußerte noch im Jahre 1521 gegen Emser, er hoffe zwar im Namen Gottes die Sache ange-

---

[1]) Wenn Luther zuweilen von einer Conversation mit den Engeln spricht so ist wohl nur eine geistige gemeint.

[2]) „Meine Theologiam habe ich nicht gelernt auf einmal, sondern ich habe immer tiefer und tiefer darnach forschen müssen. Dazu haben mich meine Anfechtungen gebracht, denn die heilige Schrift kann man nimmermehr verstehen, außer der Praktik und den Anfechtungen. Solches fehlt den Schwärmern und Rotten, daß sie den rechten Widersprecher, nämlich den Teufel, nicht haben, welcher es einem wohl lehrt. Also hat St. Paulus auch einen Teufel gehabt, der ihn hat mit Fäusten geschlagen, und also ihn getrieben hat mit seinen Anfechtungen, fleißig in der heiligen Schrift zu studiren Also habe ich den Papst, die Universitäten und alle Gelehrte, und durch sie den Teufel mir am Halse kleben gehabt, die haben mich in die Bibel gejagt, daß ich sie habe fleißig gelesen, und damit ihren rechten Verstand endlich erlangt. Wenn wir sonst einen solchen Teufel nicht haben, so sind wir nur speculativi Theologi". Walch. Ausg. XXII, 95. In den Tischreden sagt Luther von seiner Rechtfertigungslehre: „Dise khunst hat mir der Heilig geist auf diser Cloaca aüff dem Thorm gegeben" (s. Seidemann, Lauterbachs Tagebuch, S. 81). Darnach scheint Luther gemeint zu haben, daß ihm sein Dogma auf der „Cloaca" von oben inspirirt wurde. Allein im Vorhergehenden wird nur gesagt, daß ihm bei seinem Nachdenken eine Schlußfolgerung einfiel, die er begierig aufgriff.

fangen zu haben, wollte aber nicht gern Gottes Gericht darüber leiden. Wenn er nun doch andererseits so hochfliegende Ansprüche erhob, wie sie nie ein Prophet Gottes zu erheben gewagt, so kann es uns kaum befremden, daß in älterer wie in neuerer Zeit Versuche gemacht wurden, jene Ansprüche einfach als ein Problem der Psychiatrie zu erklären. Indessen, so wenig wir leugnen können, daß Luther manchmal wirklich krankhafte Vorstellungen von seiner eigenen Größe kundgab und daß manche seiner Einbildungen so lang genährt wurden, bis sie allmälig zu fixen Ideen erstarrten, so sind wir doch nicht der Meinung, daß seine überspannten Anschauungen die Folge physischer Geistesstörungen waren[1]; er hat sich vielmehr selbstthätig in dieselben nach und nach hineingearbeitet und bedurfte daher später noch immer der größten Anstrengung, um die von Zeit zu Zeit dagegen aufsteigenden Bedenken, Zweifel und Aengsten zu beseitigen. Versuchen wir an der Hand der Thatsachen den Entwickelungsgang uns klar zu machen.

Der Neigung, sich einen besondern providenziellen Beruf zuzuschreiben, sind überhaupt manche Menschen sehr zugänglich, nur daß die Erfolglosigkeit die meisten wieder frühzeitig ernüchtert. Kritische Zeiten und Uebergangsperioden sind der Entwickelung jener Neigung besonders günstig. Im Zeitalter Luthers träumten nicht blos religiöse Schwärmer, sondern auch weltlich gesinnte Männer, wie Hutten und Sickingen, von einem höhern providenziellen Berufe. Die Keime pseudo-prophetischer Ansprüche lagen damals sozusagen in der Athmosphäre zerstreut und in Luthers Gemüth fanden sie einen besonders geeigneten Boden, sich festzusetzen und Wurzel zu schlagen. Sein

---

[1]) An Spuren einer krankhaften nervösen Erregung fehlt es bei Luther allerdings nicht. Köstlin gedenkt eines Vorfalles, „welchen Gegner Luthers später von demselben Natin, der seine ‚Geistlichkeit' so gerühmt hat, vernommen und gegen ihn ausgebeutet haben; Luther, so soll jener Erfurter Pater erzählt haben, sei einst im Chor des Klosters, als man den Abschnitt von dem Besessenen (Matth. 17, 14 ff.) verlesen habe, zu Boden gefallen und habe wie ein Besessener getobt; nach Cochläus schrie er dabei: ich bin's nicht, ich bin's nicht". Leben Luthers, 2. Aufl., I. B., S 76). Zeitgenossen Luthers dachten an wirkliche Besessenheit. Dazu mag sie aber nicht blos dieser Vorfall, sondern noch manches andere bestimmt haben, wie z. B. der unstäte Blick, das Fluchen und Lästern, das unaufhörliche Herumwerfen mit dem Teufel, und die von Luther selbst eingestandene Neigung, gegen Gott zu murren.

Geist war voll kleinlicher Einbildungen und ließ sich ebenso leicht zu der äußersten Muthlosigkeit, wie zu den überspanntesten Hoffnungsträumen fortreißen. Er besaß, wie es solchen Naturen oft eigen ist, eine besondere Vorliebe für ominöse Deutungen. Wenn etwa jemand, um ihn aufzurichten, die Bemerkung machte, es werde noch etwas Großes und Tüchtiges aus ihm werden, so nahm er es sogleich als Prophetenwort, das fortan ein Lieblingsobjekt seiner Phantasie bildete[1]). Staupitz trifft der Vorwurf, den Größenwahn Luthers — diesen Ausdruck dürfen wir immerhin gebrauchen — zu sehr gefördert zu haben. Er glaubte seine unvorsichtigen Aeußerungen und übermäßigen Lobeserhebungen dadurch unschädlich zu machen, daß er bemerkte: „Ich ehre nur Christus in dir"[2]). Das war aber gerade die rechte Vorbereitung für die spätere Prätension Luthers, vermöge welcher er sich immer als Eins mit Christus betrachtete. Die düstern Seelenleiden, die den jungen Ordensmann an den Rand der Verzweiflung brachten, galten ihm gleichzeitig als Bürgschaft außerordentlicher Pläne der Vorsehung hinsichtlich seiner Zukunft; wenn Staupitz vom Nutzen der Anfechtungen sprach, weil sonst nichts Tüchtiges aus ihm würde, so war das dem phantasiereichen Theologen, der seine Einfälle als göttliche Erleuchtungen ansah und eine außerordentliche Vorliebe hatte, alle biblischen Stellen auf sich selbst anzuwenden, viel zu wenig: er verglich sich indessen mit Paulus und dachte an 2. Cor. 12, 7.

So hoch aber auch die Meinung war, die sich Luther von seiner Gelehrsamkeit und Erleuchtung bildete, so dürfen wir doch nicht glauben, daß sie von vornherein seine künftige Laufbahn bestimmte und ihn veranlaßte, ein umfassendes Reformprogramm festzusetzen. Er wurde nur allmälig vorwärts gedrängt, und mit der weitern Entfaltung seiner Wirksamkeit stiegen dann auch seine subjektiven Ansprüche. Das Interesse an der kirchlichen Reformation war damals allgemein und konnte darum auch Luthern nicht fremd bleiben. Seine nächsten Absichten gingen auf Umgestaltung der theologischen Studien und auf Bekämpfung der Scholastik. Mehrere Ursachen wirkten zu-

---

[1]) Vgl. besonders den Brief an Hier. Weller vom 6. November 1530; de Wette, 4, 186 ff

[2]) Vgl. de Wette, 1, 50 Luther sagt von Staupitz: non sine timore et periculo meo me undique jactat et dicit: Christum in te praedico, et credere cogor.

sammen, ihn auf dieses Ziel zu leiten, namentlich seine Stellung auf der neuen Hochschule zu Wittenberg, der Einfluß seines Vorgesetzten Staupitz, die Verbindung mit den Humanisten, der Reuchlin'sche Streit, die Bestrebungen des Erasmus, die eigene Lieblingsbeschäftigung und vielleicht auch die Einwirkung der Schriften Gersons, mit denen er sich vertraut gemacht hatte. Zugleich drängte es ihn, seine neuen Anschauungen über die Willensfreiheit und die Rechtfertigung zur Geltung zu bringen. Er arbeitete in dieser Hinsicht mit Erfolg, zuerst unter den Mitgliedern der Universität und dann auch in weitern Kreisen durch seine humanistischen Freunde. In Folge dessen hätte es auch ohne Dazwischenkunft des Ablaßstreites zum Bruche mit der kirchlichen Auktorität kommen müssen. Das sah aber Luther nicht ein, oder er wollte es wenigstens nicht einsehen. Wenn wir auch seiner Versicherung, daß er damals noch ganz in der Lehre des Papstthums „ersoffen" war, kein besonderes Gewicht beilegen, dürfen wir doch nicht zweifeln, daß ihm der Gedanke an einen planmäßigen Angriff auf die kirchliche Gewalt und an einen völligen Umsturz des Papstthums ferne lag. Ein solches Unterfangen hätte seiner fatalistischen Anschauung schon deshalb als eine Auflehnung gegen den Willen Gottes gegolten, weil es keine Aussicht auf Erfolg zu bieten schien. Allein wie groß auch immer seine äußere Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl und die Gewalt der Kirche noch sein mochte, so beruhte sie doch hauptsächlich nur auf dem Herkommen. Seine neuen Lehrsätze, seine religiösen und sittlichen Principien, seine ganze Geistesrichtung standen in schroffem Gegensatze gegen die Natur und Ausgestaltung der historischen Kirche; er hatte überhaupt nicht das geringste Verständniß für die wesentlichsten Bedingungen des kirchlichen Lebens, dieses „Gaukelwerk", wie er später sich ausdrückte. Zudem betrachtete er die Hierarchie als so grundverdorben, daß er an ihrer Besserung gänzlich verzweifelte[1]). Der Rest von Ergebenheit war nur eine morsche Hülle und vermochte nicht lange, ihn von gelegentlichen Ausfällen und Hieben zurückzuhalten. Dies beweisen die Ablaßthesen, welche die päpstliche Gewalt zugleich ehren und verhöhnen, wie sie den Ablaß zugleich anerkennen und verwerfen. Dieses Doppelspiel sollte einerseits eine

---

[1]) Vgl. de Wette, I, 24 f.

vorläufige Fühlung sein und andererseits den verwegenen Thesensteller nach innen und außen decken.

Als die Thesen gegen Luthers Erwartung überall gewaltiges Aufsehen erregten, war er ein verlorener Mann. Mochten die Aeußerungen über sein Auftreten beifällig oder mißbilligend lauten, genug, daß die hingestreuten Funken überall zündeten. Er merkte alsbald, daß „der Damm ein Loch habe", daß eine mächtige Bewegung im Zuge sei. Das Phantasiebild von einer ganz außerordentlichen Bestimmung gewann nun einen festen Anhaltspunkt, ein gewisses Hochgefühl bemächtigte sich seiner Seele, und in diesem liebte er es, sich fortan eine Zeitlang als Bruder Martinus Eleutherius (Freiheitler oder Mann der Freiheit[1]) zu unterzeichnen, ohne zu ahnen, daß er mitten im Fahrwasser einer im tiefsten Grunde nicht religiösen, sondern von ganz andern Gewalten getragenen Revolution sich befinde.

Die spätern Aeußerungen Luthers versichern uns, daß er den Kampf gegen das Papstthum mit Freuden geführt[2]); sie versichern uns aber auch wieder, daß er ihn mit unsäglicher Angst geführt[3]). Widersprechende Aussagen sind bei Luther keine Seltenheit; aber wer die Doppelnatur des „Reformators" kennt, braucht hier nicht gerade an einen offenen Widerspruch zu denken. In Stunden ruhiger Ueberlegung war er voll Zaghaftigkeit; im Kampfe mit den Gegnern, im Zustande des Zornes und der Erhitzung kannte er weder Bedenken noch Rücksichten; er stürmte voran „wie ein geblendet Pferd". Die Gereiztheit entlockte ihm die gewagtesten Behauptungen; die Ueberzeugung wurde dann gewaltsam nachgeschleppt[4]). „Da ich alle

---

[1]) Der griechische Ausdruck kann weder durch „freisinnig", noch durch „Befreier" genau wiedergegeben werden.

[2]) „Dr. M. Luther hatte selbst bekannt, da er erstlich den Papst mit dem Ablaß hart angegriffen, daß er mit Freuden wider ihn geschrieben habe und sich gar nicht bekümmert hatte". Tischr. Erl. Ausg. 60, 310.

[3]) Dieses Geständniß kehrt sehr oft wieder. Vgl. besonders die Schrift vom Mißbrauch der Messe, Jen. Ausg., B. 2, Fol. 9b: „O wie mit viel großer Mühe und Arbeit, auch durch gegründete heilige Schrift, habe ich mein eigen Gewissen kaum können rechtfertigen, daß ich einer allein wider den Papst habe dürfen auftreten, ihn für den Antichrist halten, die Bischöfe für seine Apostel, die hohen Schulen für seine Hurenhäuser. Wie oft hat mein Herz gezappelt" u. s. w.

[4]) Man sagt allerdings protestantischer Seits, die weitergehenden Studien seien der Grund seines Vorgehens gewesen. Allein es ist offenbar, daß er kühn behauptete, bevor er mit sich im Reinen war. Studien von

Argumenta durch die Schrift von mir verlegt, überwunden hatte, habe ich letzlich dies einige, nemlich, daß man die Kirche hören soll, mit großer Angst, Mühe und Arbeit durch Christi Gnade kaum überwunden"[1]). Dieses Geständniß ist in zweifacher Hinsicht merkwürdig. Es zeigt uns, daß Luther Lehren aufstellte, welche den kirchlichen Dogmen offenbar widersprachen, bevor er von der Berechtigung eines Widerspruches gegen die kirchliche Auktorität überzeugt war; es zeigt uns weiter, daß Luther kein unbefangener Forscher war, sondern „mit großer Angst, Mühe und Arbeit" die Schranke hinwegzuräumen suchte, die seinen subjektiven Ansichten und Bestrebungen im Wege stand. Indessen täuschte er sich selbst und andere durch den armseligen Vorwand, daß er nur disputire, während er die katholischen Lehren als gräuliche Häresie brandmarkte und die ganze Kirche mit dem Umsturz bedrohte. Er beruhigte sich ferner durch die, leider von Staupitz anfangs bekräftigte, Vorstellung, daß er nur die Ehre Christi vertheidige, daß er alles Gott zuschreibe, und daß eben darum seine Lehre göttlich sei (!). Was aber zuletzt den Ausschlag gab, war Luthers Fatalismus.

Luther erzählt, nach der Veröffentlichung der Ablaßthesen seien sein Prior und Subprior zu ihm gekommen und haben ihn gebeten, den Orden nicht in Schande zu bringen; er aber habe erwidert: „Ist es nicht in Gottes Namen angefangen, so ist es bald gefallen; ist es aber in seinem Namen angefangen, so lasset denselben machen"[2]). Bei diesem Princip blieb Luther fortan stehen. So oft sich Gelegenheit bietet, erinnert er an den Ausspruch Gamaliels (Ap.-Gesch. 5, 34 ff.); und zwar will er uns gewiß machen, daß Lukas denselben nicht blos geschichtlich referire, sondern absichtlich hervorhebe, damit er uns nämlich als Leitstern diene[3]). Luther beachtete nicht, daß durch

---

einigen Monaten, mitten in der Hitze des Kampfes — waren dies Studien für ein Unternehmen von solcher Bedeutung? Man lese Luthers Schriften über die kirchliche Gewalt, man prüfe die oft wahrhaft haarsträubenden Beweisführungen, und höre dann auf von Studien zu sprechen. Er studirte allerdings, aber nicht um den objektiven Sachverhalt in unbefangener Weise sich klar zu machen, sondern um sich für die Durchfechtung seiner Parteisache zu rüsten.

[1]) Vorrede auf seine Disputationes. Witt. A. B 5. F. 7b.

[2]) Jen. A. B. 5. F. 53a.

[3]) Schon auf dem Reichstag zu Worms ermahnte er den Bischof von Trier, sich an den Rath Gamaliels zu halten; so berichtet er selbst,

indiscrete Anwendung jenes Princips Mohammed sein Beginnen wenigstens ebenso gut hätte rechtfertigen können, als Dr. Martinus. Er überließ sich dem Drang seiner Kampfeslust und wälzte alle Verantwortlichkeit auf Gott; mißfällt Gott sein Beginnen, so soll er es verhindern; er stellt sich zu seinen Diensten; warum hat er ihn nicht anders geführt[1])? „Werden sie meine Lehre dämpfen, so hat gewißlich Gott nicht durch mich geredet"[2]). Auf diesen Grundsatz hin wagte er die ältesten und ehrwürdigsten Institutionen wie einen Spielball zu behandeln und Deutschland in eine unabsehbare Verwirrung zu stürzen; er war wie jemand, der eine brennende Fakel in ein mit Brennstoffen gefülltes Gebäude schleudert und sich mit dem Gedanken beruhigt: werden sie den Brand löschen, so hat mir Gott nicht die Hand geführt. Im Lichte dieser Betrachtungsweise mußte ihm der glückliche Fortgang der kirchlichen Revolution als die stärkste Bürgschaft der Wahrheit seiner Lehre erscheinen. Die Unruhen und Zerwürfnisse schreckten ihn nicht; „mag auch ein neuer und großer Brand entstehen; wer kann dem Rathschlusse Gottes widerstehen"[3])? Eine Zeitlang schien es ihm um so lieber zu sein, je mehr alles drunter und drüber ging; das galt ihm als Beweis der Göttlichkeit seines Werkes[4]).

Luthers Grundsatz war: Die rechten Werke Gottes sind nur jene, bei denen die Kräfte der Creatur sich nicht betheiligen, sondern Gott allein wirkt. „Das geschieht, wenn wir kraftlos

---

indem er beifügt: „Und ist solcher Rath nicht mein, sondern des heiligen Geistes, welcher denselbigen also durch S. Lucas bestätigt hat" (Jen. A. B. 3, F. 424). Zur Zeit des Reichstags zu Augsburg (1530) ermahnt er den Erzbischof von Mainz wieder dringend, sich an diesen Rath zu halten. De Wette 4, 74.

[1]) Ego tradidi et obtuli me, in nomine Domini: fiat voluntas ejus. Quis rogavit eum, ut me doctorem crearet? si creavit, habeat sibi, aut rursus destruat, si poenitet creasse. An Spal. 14. Jan. 1520. De Wette I. 391. — Ego nihil quaero: est, qui quaerat. stet ergo, sive cadat: ego nihil lucror aut amitto. An denselben, Februar 1520, ib. 418.

[2]) Jen. 2, F. 94ᵃ. Dagegen sagt er in Bezug auf Huß: Ego prae stupore nescio, quid cogitem, videns tam terribilia Dei judicia in hominibus, quod veritas evangelica apertissima jam publice plus centum annis pro damnata habetur, nec licet hoc confiteri. De Wette, I, 425.

[3]) De Wette, I, 412.

[4]) Vgl. de Wette, I, 417. 425. 450. De servo arbitr. (Norimb. 1526) p. 37.

werden und unterdrückt in unsern Rechten oder Sinn, und leiden Gotteskraft in uns"[1]). Diesem Grundsatze gemäß bringt Luther in den Tischreden wie in seinen Schriften unter verschiedenen Wendungen den Schluß: Ich bin ohne meinen Sinn und Rath in diese Bewegung hineingerathen, also ist sie Gottes Werk. Man staunt oft wahrhaft über die Kühnheit, mit welcher Luther von diesem Principe Gebrauch macht. Daß er z. B. in seiner Kampfeslust weder Maß noch Ziel kannte und ungeachtet aller Ermahnungen blind vorwärts stürmte, galt besonnenen Zeitgenossen als Leichtfertigkeit, Dreistigkeit und Stolz (levitas, temeritas, superbia). Luther selbst erblickte darin eine providentielle Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre[2]). Seine Freunde betrübten sich über seine alles Maß übersteigende Heftigkeit und Bissigkeit; er selbst aber erkannte gerade darin, daß er sich von seiner Leidenschaftlichkeit und dem Gang der Ereignisse willenlos fortreißen ließ, einen göttlichen Impuls[3]). Selbst seine plötzliche Eheschließung, die auch seinen besten Freunden viel zu menschlich schien, galt ihm als göttlich, weil ihn Gott unversehens, während er an anderes dachte, „wunderbarlich in den Ehestand geworfen"[4]).

Merkwürdig ist es auch, wie bedeutungsvoll ihm der Umstand erscheint, daß er gegen seinen Willen Doktor werden mußte. Er wagt es nach dem Reichstag zu Augsburg (1530) den Urhebern des kaiserlichen Ediktes, diesen „verzweifelten, verstockten Gottesfeinden und Lästerern", zuzurufen: „Was sollten denn diese unsinnigen Narren thun, die ohne Beruf hinan wollen"? Von sich dagegen sagt er: „Ich aber, Doktor Martinus, bin dazu berufen und gezwungen, daß ich mußte Doktor werden, ohne meinen Dank, aus lauter Gehorsam. Da hab ich das Doktorampt müssen annehmen und meiner allerliebsten heiligen Schrift schwören

---

[1]) Jen. A. I, 494ᵃ.

[2]) Hoc factum est me invito, dissuadentibus mihi multis hominibus, ne quid contra Papam tentarem — —. „Sed ego provocatus ging herzu wie ein geblendet Pferd". Lauterb. Tageb. S. 67.

[3]) Deus rapit, pellit, nedum ducit me: non sum compos mei: volo esse quietus: et rapior in medios tumultus. De Wette, I, 231. Quis scit, si spiritus me impetu suo moveat, cum certum sit, neque gloriae, neque pecuniae studio, sed nec voluptatis me ita ferri. Ebend. I, 479. Dagegen schreibt er an Pellican später: Recte mones modestiae me: sentio et ipse, sed compos mei non sum, rapior, nescio quo spiritu, cum nemini male me velle conscius sim. Ebend. I, 555.

[4]) De Wette, 3, 10.

und geloben, sie treulich und lauter zu predigen und lehren. Ueber solchen Lehren ist mirs Papstthum in Weg gefallen und hat mirs wollen wehren. Darüber ists ihm auch gegangen, wie vor Augen, und soll ihm noch immer ärger gehen, und sollen sich meiner nicht erwehren. Ich will in Gottes Namen und Beruf auf dem Löwen und Ottern gehen und den jungen Löwen und Drachen mit Füßen treten, und das soll bei meinem Leben angefangen und nach meinem Tod ausgerichtet sein"[1]). Dieser Zuruf galt Bischöfen und Fürsten, die zu Augsburg ihres Amtes gewaltet; an Doktoren hatte es dort auch nicht gefehlt. Aber sie handelten ohne Beruf, weil sie nach menschlicher Klugheit berathschlagten und, wie Luther seiner Gewohnheit gemäß voraussetzt, „eitel eigen Ehre und Ruhm" suchten. Doktor Martinus aber hatte göttlichen Beruf, weil er gegen seinen Willen Doktor werden mußte und wider alles Erwarten große Zerrüttungen angerichtet hatte. Das genügte ihm, um muthig fortzufahren, wiewohl er bei der Promotion nach der herkömmlichen Eidesformel geschworen hatte, keinerlei von der Kirche verdammte Lehren vorzutragen, und in Folge seiner Eidbrüchigkeit der Doktorwürde verlustig geworden war.

Fühlte sich Luther durch die oben geschilderte Betrachtungsweise ermuntert, auf der einmal betretenen Bahn vorwärts zu schreiten, so lag es nahe, daß er die Würde eines in seiner Art einzig dastehenden Propheten sich anmaßte. Sein Werk stand in Widerspruch mit der ganzen kirchlichen Tradition seit den ältesten Zeiten; sollte es durchdringen, so mußte der ganze großartige Bau der geschichtlichen Kirche zusammenstürzen; das wurde ihm klar, und da mußte er nothwendig an die Beantwortung der aus seinem eigenen Innern wie auch von außen ihm entgegenschallenden Frage: „Bist du allein klug"? Es blieb ihm nichts übrig, als zurück zu weichen oder eine bisher ganz unerhörte Bestimmung und Beglaubigung von oben sich zuzuschreiben. Er besaß Eigendünkel genug, das Letztere zu wählen. Seine einseitige Exegese erleichterte ihm die Wahl. Er benützte Analogien aus der Geschichte der Offenbarung, die auf seinen Fall ganz und gar nicht paßten (die Eselin Balaams, den Propheten Elias, der allein zu stehen glaubte u. s. w.), und brachte es endlich zur Anschauung, daß er der bestehenden Kirche ganz so gegenüberstehe, wie einst Christus und die Apostel der Synagoge gegenübergestanden. (Er scheute sich überhaupt

---

[1]) Glosa auf das vermeint Kaiserliche Edict, Jen. A. 5. 302.

nicht, die christliche Weltkirche, der Christus auf ewige Zeiten seinen Beistand verheißen, zum Rang der Synagoge herabzudrücken.) Dazu kam die exegetische Entdeckung, daß der Papst der Antichrist sei; er fand bei den Propheten und den Aposteln, welche von den Greueln der letzten Zeiten sprechen, das ganze Unwesen des Papstthums haarklein beschrieben[1]). Alle derartigen exegetischen Funde hatten natürlich gerade so viel Werth, als seine der Schrift entnommenen Prophezeiungen über den nahen Untergang des Türken, über das deutsche Reich — er wußte aus Daniel, daß Deutschland keine andere Verfassung mehr erhalten sollte, — und besonders über die Nähe des jüngsten Tages. Aber der Mann hatte eine ganz merkwürdige Phantasie; was ihm taugte, das erschien ihm ohneweiters überaus klar und gewiß.

Einen großen Einfluß übte bei dieser Entwickelung ohne Zweifel das Auftreten der Zwickauer „Propheten". Seit jener Zeit fühlte sich Luther so recht als göttlichen Gesandten, als den Propheten von Deutschland. Er schritt unter den „Enthusiasten", die er freilich anderswo suchte, in erster Reihe. Die Schriften, die zum Theil noch von der Wartburg, und dann nach der Rückkehr die erste Zeit aus Wittenberg ausgingen, athmen ein solch dictatorisches Selbstgefühl, eine solch souveräne Verachtung der „tollen Papisten", der Fürsten, Bischöfe und Theologen, daß eine nähere Beschreibung sich geradezu als unmöglich erweist. „Das elende Papstthum"! Nur mehr eine Frist von zwei Jahren sollte seinem letzten Siechthum gewährt sein. „Laß uns das noch zwei Jahre treiben, dann sollst du sehen, wo ... das ganze Geschwürm und Gewürm päpstlichs Regiments bleibe, wie der Rauch soll es verschwinden"[2]).

„Anfangs schien es, als sollte die ganze Welt uns zufallen"! Das war der Grund seines Hochgefühls. An der Göttlichkeit seines Beginnens konnte nun kein Zweifel mehr sein. „Es ist nicht unser Werk, das jetzt gehet in der Welt. Es ist nicht möglich, daß ein Mensch allein sollte solch ein Wesen anfahen

---

[1]) Zu den Greueln der letzten Zeiten rechnete Luther vor allem die Messe, die, wie er harmlos bemerkt, von den Vätern nur deshalb als Opfer betrachtet wurde, weil die mißbräuchliche Benennung schon vor ihnen eingerissen hatte. Sonst zählt er zu den „letzten Zeiten" die unmittelbar vorhergehenden 9 Jahrhunderte, also das ganze Mittelalter.

[2]) Jen. A. 2, 69a.

und führen. Es ist auch ohne mein Bedenken und Rathschlag sofern kommen. Es soll auch ohne meinen Rath wohl hinausgehen, und die Pforten der Hölle sollens nicht hindern. Ein anderer Mann ists, der das Redle treibt"[1]).

Der Enthusiasmus kühlte sich nach und nach ab; während das Papstthum unerschütterlich Stand hielt, traten die schlimmen Folgen der neuen Lehre immer sichtbarer hervor; in den Concurrenten, die sich allenthalben erhoben und bedeutenden Anhang fanden, trat dem „Reformator" in erschreckender Weise das eigene Bild entgegen; er schien allmälig zu ahnen, welche Gewalten eigentlich das „Redle" treiben, wiewohl er es sich nie eingestehen wollte. So lange es sich um das Niederreißen handelte, ging alles von selbst; das „Wort" machte Fortschritte, während Luther „mit seinem Philippo und Amsdorf Wittenbergisch Bier trank"; d. h. die einmal entfachte Revolution verfolgte ihren Lauf. Als es aber zum Aufbauen kam, versagte die fatalistische Anschauung ihren Dienst. Da wollte das Werk ohne seinen Rath nicht „wohl hinausgehen". Er zögerte lange, mußte sich aber endlich doch entschließen, auf Kosten der Consequenz und im Gefühle, daß sein Anhang zu einer besondern Sekte sich abgrenze, Hand an's Werk zu legen oder vielmehr den Kurfürsten um seine Hilfe zu ersuchen.

Die Aeußerungen von Angst und Entmuthigung, welche dieser Zustand dem Reformator in seinen spätern Jahren entlockte, wollen wir hier Kürze halber übergehen. Eine Rückkehr zur Kirche konnten die Gewissensbisse bei Luther nicht zur Folge haben. Sein Subjektivismus suchte sich nur desto mehr zu verschanzen, je heftiger die Zweifelsgründe auf ihn einstürmten. Wir begegnen bei Luther, besonders in seinen Tischreden, öfters der Aeußerung, daß er nicht auf das Urtheil der Welt, noch auf das Zeugniß seines Gewissens sehe, sondern nur darauf, was Gott, die Engel und Heiligen von ihm halten; diese, so beredete er sich, billigen seine Lehre und sein Leben; ja er spiegelte sich vor, daß er unter Strafe der Verdammniß verpflichtet sei, an seine hohe Bestimmung zu glauben und demgemäß alle Vorwürfe des Gewissens zurückzuweisen[2]).

---

[1]) Jen. A. 2, 68b.

[2]) Haec transcripta sunt ex Psalterio Lutheri quod pro Enchiridio habet: Doctor Martinus Lutherus Jndignus sum. Sed Dignus: fui Creari a Creatore meo; fui redimi a filio dei; fui doceri a filio

Wenn es ihm aber nicht gelang, die Bedenken zu beseitigen, so meinte er, es fehle ihm nur an Glaubenskraft; die Sache an und für sich sei über allen Zweifel erhaben[1]). Seine Rechtfertigungslehre übte auch auf die Ueberzeugung von der Gottgefälligkeit seines ganzen Wirkens einen bestimmenden Einfluß. Zweifeln, ob er bei Christus in Gnaden stehe, galt ihm ebenso viel als Christus verlieren. „Wenn wir nicht gänzlich schließen, daß Christus in uns sei, so sind wir verloren". So war dem Manne in keiner Weise zu helfen. Von Staupitz hatte er den Spruch vernommen: „Christus schreckt nicht". Von diesem Grundsatz machte er einen so einseitigen Gebrauch, daß er alles, was zu seinen Gunsten war, ohne weiters Christus zuschrieb, was aber seinen Bestrebungen widersprach, auf Rechnung des Teufels setzte. Sah er etwas Gutes bei den Katholiken, so war es vom Teufel, sah er etwas Schlechtes bei den Seinigen, so war es wieder vom Teufel; vermochte er seiner Beängstigung Herr zu werden, so tröstete ihn Christus, fand er sich in seinem Gewissen beunruhigt, so war es eine Anfechtung des Teufels, der ihm gram war, weil er seinem Reiche so großen Abbruch that. Wie er aber den Teufel abzufertigen, d. h. die Stimme des Gewissens zu ersticken pflegte, ist bekannt.

Vom subjektiven Verlangen hat, wie früher gezeigt worden[2]), die ganze Lebensanschauung und Lebensrichtung Luthers ihren Ausgang genommen; das subjektive Verlangen hat auch die Entwickelung des von ihm in Anspruch genommenen reformatorischen Berufes und den Verlauf seiner Wirksamkeit fort und

---

dei et spiritu sancto fui Cui ministerium verbi crederetur; fui qui pro eo tanta paterer; fui qui in tot malis servarer; fui cui praeciperetur ista credere; fui cui sub aeternae irae maledictione interminaretur, ne ullo modo de eis dubitarem. S. Seidemann, Lauterb Tageb. S. 62.

[1]) „Das weiß ich, das meine Lehre recht ist, aber am Glauben fehlet mirs noch weit! Ich gedencke wol zuweilen, du predigest ja Gottes Wort, das Ampt ist dir befohlen, und bist one deinen willen dazu beruffen, bekennest und preisest Christum, welches one Frucht nicht abgehet, denn viel bessern sichs. Wenn ich aber meine Schwachheit ansehe, das ich esse, trinke, und zu zeiten bey guten frommen Leuten auch frölich bin so beginne ich zu zweiffeln und sagen: Ach wer nur glauben könnte" Tischr. Leipz. 1577. F. 282b. Man sieht, daß ihm doch etwas schwindelig zu Muthe wurde, wenn er seine Lebensweise mit der unermeßlichen Höhe des Amtes, das er für sich in Anspruch nahm, in Vergleich setzte.

[2]) Jhrg. VII. S. 682.

fort bestimmt. Das ist das Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung. Er betheuerte zwar ohne Unterlaß, nichts suchen zu wollen, als den göttlichen Willen; aber er täuschte sich selbst; es fehlte ihm die erforderliche Gleichmüthigkeit, Ruhe und Selbstverleugnung, um den Willen Gottes zu erforschen und den erforschten als Richtschnur zu nehmen. Was seiner Neigung zusagte, das mußte der Wille Gottes sein. Er brachte die verschiedensten Beweisgründe, um seine Ueberzeugung zu rechtfertigen; aber diese war den Gründen immer voraus, und daher kam es auch, daß er zu verschiedenen Zeiten die widersprechendsten Beweise benützte, um die nämliche These zu begründen, und wenn seine Beweise von den Gegnern zu ihren Gunsten ausgebeutet wurden, das Heft regelmäßig umdrehte. So wußte er auch alle Erscheinungen, wie sehr sie nur wechseln mochten, immer zu seinen Gunsten zu deuten. Wir könnten zum Belege eine Menge von Beispielen anführen; doch eines möge für jetzt genügen. Anfangs gab es kein besseres Kriterium für die Göttlichkeit seiner Lehre, als daß sie so begierig aufgenommen wurde. Später hatte er fortwährend zu klagen über Ueberdruß und Undankbarkeit; da wurde ihm aber die Göttlichkeit seiner Lehre erst recht klar. „Ist unser Evangelium das rechte Licht, so muß es wahrlich scheinen in die Finsterniß und die Finsterniß müssens nicht begreifen". Luther sagt einmal, Münzer sei gefallen, Zwingli sei gefallen; er selbst könne auch fallen. Dies war aber ganz unmöglich; denn seine Lehre war immer maßgebend, wie sehr er sich auch widersprach. Wo Luther, da war Christus. Mochten unter den von der Kirche Abgefallenen noch so viele Zerklüftungen und Parteien entstehen, er stand immer in der Mitte „wie eine Rose unter den Dornen" „Ich bin der Meister einer ders kann. — — Meine Lehre ist das Ziel von Gott gesteckt, zu dem alles muß schießen"[2]). Wenden wir uns nun zu Ignatius.

Ignatius glaubte sein Werk ebenfalls auf göttlichen Ursprung zurückführen zu sollen und zwar nicht blos in der Weise, wie wir überhaupt alles Gute der Wirksamkeit Gottes zuschreiben müssen, sondern in dem Sinne einer besondern und unmittelbaren göttlichen Leitung. Er gibt aber in seiner bescheidenen Weise nur eine leise Andeutung hierüber und ist weit entfernt,

---

[1]) Jen. A. 7, 387ᵃ. [2]) Ebend. 6, 315.

gleich Luther auf Grund jener Voraussetzung die hochmüthigsten Ansprüche zu erheben oder alle zu verdammen, die seiner Meinung nicht beipflichten[1]). Von Visionen und Offenbarungen ist in seinen Mittheilungen bei Gonzalez viel die Rede; auch ist es eine sicher verbürgte Thatsache, daß er lange vor der Gründung der Gesellschaft Jesu in Belgien einem jungen spanischen Kaufmanne bestimmt vorausgesagt hat, dieser werde einst ein Collegium der Gesellschaft gründen. Wir dürfen aber nicht annehmen, daß Ignatius auf solche Erscheinungen zu viel Gewicht legte und im Bewußtsein höherer Eingebungen sich der Mühe eigenen Suchens und eigener Thätigkeit entschlug. Er glaubte nicht, daß man planloser Willkür fröhnen dürfe, insoferne man nur den Ausgang Gott anheimstelle; oder daß der Ausschluß oder die Durchkreuzung des eigenen Rathes als Siegel der Göttlichkeit zu gelten habe; er betrachtete vielmehr das harmonische Zusammenwirken von Göttlichem und Menschlichem und die Durchdringung des Menschlichen durch das Göttliche als Ziel und Regel[2]).

Die ganze Schöpfung des heiligen Ignatius ist aus den Exercitien hervorgegangen. Vor allem war die grundlegende Betrachtung über die Bestimmung maßgebend. Wir haben im vorigen Artikel nur den ersten Theil derselben mitgetheilt: „Der Mensch ist geschaffen, daß er Gott unsern Herrn lobe, ihm

[1]) Ignatius fragte einst den P. Lainez um seine Meinung über die Satzungen der verschiedenen religiösen Orden, ob er nämlich dafürhalte daß sie nur menschlicher Klugheit ihren Ursprung verdanken. Als Lainez erwiederte, die wichtigsten und wesentlichsten derselben seien ohne Zweifel göttlicher Mittheilung zuzuschreiben, bemerkte Ignatius: „Das ist auch meine Meinung". Ribadeneira, Vita s. Ign. l. V. c. I.

[2]) Diese Anschauung findet besonders im Vorworte zu den Constitutionen der Gesellschaft einen schönen Ausdruck: Quamvis summa sapientia et bonitas Dei Creatoris nostri ac Domini sit, quae conservatura est, gubernatura, atque promotura in suo sancto servitio hanc minimam Societatem Jesu, ut eam dignata est inchoare: ex parte vero nostra, interna charitatis et amoris illius lex, quam sanctus Spiritus scribere, et in cordibus imprimere solet, potius quam ullae externae Constitutiones, ad id adjutura sit: quia tamen suavis dispositio Divinae providentiae suarum creaturarum cooperationem exigit, et quia Christi Domini nostri vicarius ita statuit, et Sanctorum exempla, et ratio ipsa nos ita docet in Domino: necessarium esse arbitramur constitutiones conscribi, quae juvent ad melius in via incepta Divini obsequii procedendum juxta instituti nostri rationem.

Ehrfurcht bezeige, ihm diene, und so das Heil seiner Seele erlange"[1]). Der zweite Theil befaßt sich mit der Zweckbeziehung der übrigen Geschöpfe. Dieselbe ist dem Endziele des Menschen untergeordnet, so daß alles, was auf Erden ist, dem Menschen zur Erreichung seiner letzten Bestimmung verhilflich sein soll. Daran knüpfen sich zwei wichtige Folgerungen. Zunächst ergibt sich aus dieser Wahrheit, daß wir uns im Gebrauche und Nichtgebrauche der Geschöpfe nach ihrer Beziehung zu unserem letzten Ziele zu richten haben; woraus dann weiter folgt, daß wir uns so viel als möglich gleichmüthig gegen Angenehmes und Unangenehmes verhalten sollen, indem wir immer jenem den Vorzug geben, was mehr der Erreichung des Schöpfungszweckes entspricht[2]).

In Folge der klaren Erfassung dieser Wahrheiten mußte Ignatius von der einseitigen Ueberschätzung äußerer Entbehrungen und Strengheiten bald zurückkommen; er lernte sie in ihrer Unterordnung unter höhere Zwecke betrachten und würdigen. Und da er die Pflicht erkannt hatte, in allem die Verherrlichung Gottes als objektiven Zweck der Schöpfung im Auge zu haben, zugleich aber seinerseits vom heißesten Verlangen im Dienste Gottes sich auszuzeichnen beseelt war, so kam er zum Entschlusse, immer das zu wählen, was mehr zur Ehre Gottes gereicht. (Daher der Wahlspruch der Gesellschaft Jesu: omnia ad majorem Dei gloriam.) Daraus floß dann weiter der Entschluß, nicht blos der eignen Vervollkommnung, sondern auch dem Heile der Mitmenschen sich zu weihen und die Verbreitung des Reiches Gottes zu fördern. Ueber den Schauplatz seiner Thätigkeit sollte der Zweck der größern Verherr-

---

[1]) S. Jhrg. VII, S. 691.

[2]) et reliqua super faciem terrae [sita] creata sunt propter hominem, et ut eum juvent in prosecutione finis, ob quem creatus est. Unde sequitur, homini tantum utendum illis esse, quantum ipsum juvent ad finem suum, et tantum debere eum expedire [retrahere] se ab illis, quantum ipsum ad eum [finem] impediunt; qua propter necesse est facere [exhibere] nos indifferentes erga res creatas omnes, quantum permissum est libertati nostri liberi arbitrii, et non est ei prohibitum, adeo ut non velimus ex parte nostra magis sanitatem quam infirmitatem, divitias quam paupertatem, honorem quam ignominiam, vitam longam quam brevem, et consequenter in ceteris omnibus, unice desiderando et eligendo ea, quae magis nobis conducant ad finem, ob quem creati sumus.

lichung Gottes entscheiden. Luther bestimmte die Erstlinge seiner schriftstellerischen Thätigkeit für „seine rohen Sachsen"; später arbeitete er für „seine lieben Deutschen, die vollen Säue" und gefiel sich in der Würde eines Nationalpropheten; wahre Universalität blieb ihm immer fremd. Ignatius hielt von Anfang an seinen Blick auf die ganze Menschheit gerichtet; denn er nahm seinen Ausgang von der Betrachtung des objektiven Erlösungswerkes, dessen Segnungen allen Völkern und Zeiten zu gute kommen sollten[1]). Deßhalb glühte er vom Verlangen, sich soviel als möglich der ganzen Menschheit nützlich zu machen. Eine bestimmtere Gestaltung erhielt dieses Verlangen durch die Betrachtung vom Reiche Christi, welcher vorzüglich die Idee der Gesellschaft Jesu ihren Ursprung verdankt. Er geht aus von der menschlichen Heerfolge, um zu der göttlichen überzuleiten, indem er sich einen von Gott erwählten Herrscher der Christenheit vorstellt, welcher auszieht, das ganze Gebiet der Ungläubigen zu unterwerfen, und an alle seine Unterhanen die Einladuug ergehen läßt, ihm zu folgen und mit ihm Entbehrung, Arbeit und Sieg zu theilen. Wäre es Feigheit, dem Aufruf eines solchen Königs nicht Folge zu leisten, so geziemt es sich um so mehr, Christus, dem ewigen Könige, Gehör zu schenken, der da an alle Menschen ohne Ausnahme sein Aufgebot erläßt und ihnen zuruft: „Mein Wille ist es die ganze Welt zu unterwerfen, und alle Feinde, um so einzugehen in die Glorie meines Vaters: wer sich nun mir anschließen will, muß mit mir arbeiten, damit er, wie er mir folgt in Mühe und Arbeit, so auch mir folge in der Herrlichkeit." Kein Vernünftiger wird ihm seine Dienste versagen. Jene aber, die sich mehr zu Christus hingezogen fühlen und „sich auszeichnen wollen im Dienste des ewigen Königs und allgemeinen Gebieters," werden nicht damit zufrieden sein, sich ganz den

[1]) Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Vergegenwärtigung des Schauplatzes für die Betrachtung von der Menschwerdung des Sohnes Gottes. Es heißt u. a.: videre magnam capacitatem et ambitum mundi, ubi habitant tam multae ac tam diversae gentes; dann weiter bei der Betrachtung der Personen: videre personas — — et primo eas (quae sunt) super faciem terrae, in tanta diversitate, ita in vestibus, ut in gestibus; alios albos, et alios nigros; alios in pace et alios in bello, alios plorantes, et alios ridentes; alios sanos, et alios infirmos; alios nascentes, et alios morientes etc.

Arbeiten für ihn zu weihen, sondern in heldenmüthiger Weltverachtung und Selbstverleugnung höhere, werthvollere Anerbietungen machen, indem sie sich bereit erklären in Ertragung von Unbilden, Schmach und Armuth, dem Erlöser nachzufolgen[1]). Die Grundlage dieser Betrachtung enthält, wie es scheint, die Reminiscenz einer damals cursirenden Prophezeiung von einem christlichen Weltbeherrscher, welche manche in Karl V. sich verwirklichen zu sehen hofften. Ignatius gab dem ihr zu Grunde liegenden Gedanken eine andere Wendung; er dachte nur an eine geistige Welteroberung durch Christus und an eine geistige Heerfolge, welche durch Verzicht und Selbstverleugnung bedingt ist. Eine ähnliche Reminiscenz enthält die Betrachtung von den zwei Fahnen, der Fahne Christi und der Fahne Lucifers. In den mitteralterlichen Darstellungen des großen Weltkampfes spielt der König von Jerusalem eine große Rolle[1]). Als König von Jerusalem erscheint nun in jener Betrachtung von den zwei Fahnen, welche den Gegensatz zwischen den Grundsätzen Christi und den Grundsätzen der Welt und des Teufels veranschaulicht und als Einleitung zur Standeswahl dient, Christus unser oberster Führer und Herr (summus dux ac Dominus noster, summus dux generalis bonorum).

Den diesen Betrachtungen entsprechenden Beschluß, unter der Fahne Christi in den großen Weltkampf einzutreten, suchte Ignatius alsbald zu verwirklichen. Hatte er anfangs nur an eine fromme Wallfahrt nach Jerusalem gedacht, so wollte

---

[1]) Ii qui magis affici volent (erga Christum regem) et insignes se eahibere in omni servitio sui Regis aeterni ac Domini universalis, non solum offerent se totos ad laborem sed etiam agendo contra suam propriam sensualitem et contra suum amorem carnalem et mundanum, oblationes facient majoris aestimationis et majoris momenti dicentes: O aeterne Domine rerum omnium, ego facio meam oblationem cum tuo favore et auxilio, coram infinita Bonitate tua, et in conspectu gloriosae matris tuae, et omnium sanctorum et sanctarum curiae coelestis, (attestans) quod ego volo et desidero, et mea (haec est determinatio deliberata dummodo sit majus servitium tuum, et (major) laus tua imitari te in ferendis omnibus iujuriis, et omni vituperio, et omni paupertate tam actuali quam spirituali, si Majestas tua sanctissima voluerit me eligere ac recipere ad talem vitam et statum.

[2]) Vergl. „Das Drama vom Ende des Römischen Kaiserthums und der Erscheinung des Antichrists" herausgegeben von Zezschwitz. S. diese Zeitschr. Jhrg. II. S. 399 ff.

er jetzt in jener Stadt, der Wiege des Christenthums, dem Ziele der mittelalterlichen Völkerbewegung, seine Wirksamkeit zur Verbreitung des Reiches Christi beginnen. Allein er fand dort unerwartete Hindernisse; man wies ihn ab und schickte ihn nach Europa zurück. Hier zeigt sich nun wieder der Gegensatz zwischen Luther und Ignatius. Man findet bei diesem nicht die geringste Spur von Verbitterung und Trotz oder fatalistischer Entmuthigung. Der kurz zuvor so stolze und thatendurstige Edelmann, der bereits im Mannesalter stand, entschloß sich mit dem Studium der Grammatik zu beginnen, um sich die zu einer gedeihlichen Wirksamkeit nothwendige wissenschaftliche Vorbildung anzueignen. Man begreift, daß es ihn anfangs drängte, soviel als möglich alles auf einmal zu bewältigen, und daß er darum schon in den ersten Jahren nach kurzer Vorbereitung zu den höhern Studien überging, während er zugleich seine apostolische Wirksamkeit eifrig fortsetzte. Aber auch da zeigte sich wieder der Sieg der Ueberlegung und Selbstbeherrschung. Als Ignatius seinen Fehler erkannte, entschloß er sich, wie wohl er dem Ziele des Priesterthums schon nahe stand, wieder von Neuem gründlicher zu beginnen. Er begab sich auf die damals so berühmte Universität von Paris und verlegte sich nun fast ausschließlich auf das Studiren, indem er zuerst beinahe zwei Jahre mit der Grammatik sich befaßte, sodann ungeachtet seiner praktischen Richtung 3½ Jahre der Philosophie widmete, deren Luther so schnell überdrüssig geworden war, und in dieser auch den Grad des Licentiats sich erwarb. Die Theologie konnte er in Paris nicht ganz vollenden.

In dieser Universitätsstadt gewann er die ersten Gefährten, die dauernd ihm treu blieben. Es ist bemerkenswerth, daß er, seinen immer klarer erfaßten Grundsätzen gemäß und zum Theil durch frühere Erfahrungen belehrt, bei der Anwerbung dieser Gefährten, die zu den hervorragendsten seiner Studiengenossen gehörten, alle Aeußerlichkeiten fahren ließ, und erst dann ihnen seine Pläne mittheilte, nachdem er sie einzeln durch die Exercitien und seinen anregenden Verkehr in das geistliche Leben eingeführt hatte. Die Gesellschaft sollte von innen aus sich bilden und das Werk reifer Ueberlegung und freier Selbstbestimmung sein.

Damals war die Aufmerksamkeit von ganz Europa fortwährend mit den Wirren und den Fortschritten der kirchlichen Umwälzung beschäftigt; und Ignatius hatte in Paris mehrere vom Gifte der Neuerung angesteckte Studenten zur Abschwörung

ihrer Irrthümer gebracht. Dessenungeachtet wich er nicht dem Drange, sich mit der ganzen Energie seines Geistes in den Kampf gegen den Protestantismus hineinzustürzen; sein Blick war noch immer auf Jerusalem gerichtet. Dies stimmt insofern mit dem Geiste der Exercitien überein, als dieselben zunächst eine positive Erneuerung des ganzen christlichen Lebens bezwecken und den Protestantismus nur indirekt treffen[1]). Die Vorsehung entschied anders. Als Ignatius und seine Gefährten durch äußere Verhältnisse an der Ausführung ihres Gelübdes, nach Jerusalem zu gehen innerhalb des bestimmten Zeitraumes gehindert wurden, gingen sie der früheren Verabredung gemäß nach Rom und stellten sich dem Oberhaupte der Kirche für alle Bedürfnisse, wo sie nur immer auftauchten, zur freien Verfügung. So hatte das Verlangen, der Förderung des Reiches Gottes in der allgemeinsten und ausgedehntesten Weise zu dienen einen festen und einheitlichen Haltpunkt gefunden; die Gesellschaft war in den Stand gesetzt, allen Zeitbedürfnissen Rechnung zu tragen, ohne in denselben aufzugehen oder der Einseitigkeit zu verfallen; die Vertheidigung des hl. Stuhles, die Bekämpfung der neuen Häresien, Erziehung der Jugend und ähnliche Aufgaben mußten dann von selbst ihrem Eifer sich aufdrängen.

Die Konstituirung des neuen Ordens genauer zu verfolgen, ist hier nicht der Platz. Ich will nur erwähnen, wie sorgfältig Ignatius und seine Gefährten noch in Rom den Willen Gottes zu erforschen suchten, wie lang sie miteinander Berathungen pflogen, und welche Vorsichtsmaßregeln sie anwandten, um jeg-

[1]) Das Exercitienbüchlein enthält nebst andern die christliche Erneuerung des ganzen Lebenswandels betreffenden „Regeln" auch solche, die auf die kirchliche Denkweise Bezug haben (ad sentiendum vere sicut debemus, in Ecclesia militante, — quae est nostra sancta mater Ecclesia hierarchica). Diese Regeln sind den Irrthümern und Bestrebungen der damaligen Neuerer entgegengesetzt, wiewohl sie das Papstthum nicht speciell erwähnen. Aber sie schärfen nur die dem Protestantismus entgegengesetzten katholischen Grundsätze ein, ohne daß Luther oder andere Irrlehrer genannt werden. Abgesehen von diesen Regeln, die übrigens größtentheils auch bei den englischen Ritualisten Billigung finden würden, könnten die Ignatianischen Exercitien, wiewohl sie ihrem Geiste nach specifisch katholisch sind, auch bei gläubigen Protestanten Aufnahme finden. Die englischen Ritualisten haben in der That denselben Eingang gewährt. So sagte mir ein ritualistischer Geistlicher, und wenn ich mich recht erinnere, werden von manchen 10 Tage den geistlichen Uebungen gewidmet.

licher Selbsttäuschung vorzubeugen, als es sich um die Frage handelte, ob sie zu einer förmlichen Ordensgenossenschaft sich vereinigen sollten. Sie erwogen zunächst, ob sie überhaupt eine Körperschaft bilden wollten. Diese Frage war schnell entschieden; aber nicht sobald die andere, ob sie zu den Gelübden der Armuth und Keuschheit, die sie bereits abgelegt hatten, auch das Gelübde des Gehorsams hinzufügen und einem gemeinsamen Obern sich unterwerfen sollten. Darüber wurde lang verhandelt[1]). Ignatius trug zwar die ganze Idee des neuen Ordens in seinem Geiste; aber er wollte, daß die Sache ganz objektiv, ganz unabhängig von seinem Plane erwogen und berathen würde. Er

---

[1]) Ribadeneira berichtet darüber (l. c. l. 2. c. 3.) folgendermaßen: In hoc nodo expediendo, diu multumque laboratum est. Denique non nulla sunt illis excogitata, et suscepta ad faciliorem propositae difficultatis explicationem. Primum fuit, utnihil de summa orandi Dominum precandique contentione remitterent: sed in hoc unum toto pectore incumberent, ut gaudium et pacem in Spiritu sancto invenirent in obedientia, et quantum in se esset, voluntatem haberent ad parendum, quam ad imperandum propensiorem. Alterum, ne inter se hac de re colloquerentur, ne quis consilio fortasse cuiusquam, aut persuasione, in alterutram partem penderet. Tertium, vt cogitatione se quisque ab hac congregatione sevocaret, et quasi alienum omnino hominem duceret, vt affectibus, qui incorrupte de rebus iudicare non sinunt, sepositis, sincera omnis deliberatio esset. Ad extremum multis rationibus, quas enumerare longum esset, maximeque vt pro suo modulo similes essent capiti Christo, qui ne obedientiam perderet, perdidit vitam, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, et eam virtutem retinerent, quae praecipua in statu Religionis, ac maxima est: sequerenturque omnino Spiritus sancti afflatum, ad perfectionem ipsos et omnibus numeris absolutam sui victoriam excitantem: omnes una mente, uno ore decreverunt retinendam in primis in Societate obedientiam esse: et aliquem eligendum, qui universae Societati praepositus esset, cui omnes iudicia, voluntatesque suas submitterent. Man sieht hieraus, daß die Hochhaltung des Gehorsams in der Gesellschaft nicht einfach aus der Soldatennatur des Stifters, sondern aus klarbewußten Grundsätzen hervorging. Die Wahrung des Auktoritätsprincips wurde zu einer Hauptaufgabe der Gesellschaft; aber die besondere Berücksichtigung dieser Aufgabe bildete bei der Entstehung des Ordens nicht den Ausgangspunkt, sondern den Schlußstein und war das Resultat langer und reiflicher Erwägungen. Man wird aus diesem Berichte auch ersehen, wie verkehrt die Annahme ist, Ignatius sei durch das Beispiel der Theatiner bewogen worden, einen Kleriker-Orden zu gründen. Die Frage über die Bildung eines Mönchsordens kam bei jenen Verhandlungen nie zur Sprache und war durch die Bestimmungen, über die man sich vereinigte, von selbst ausgeschlossen.

war, wie man sieht, gerade das Gegentheil von einem schwärmerischen Fanatiker, wiewohl er bei vielen als solcher gelten muß.

Mit demselben Ernste und derselben Ueberlegung ging Ignatius später bei Abfassung der Konstitutionen zu Werke, indem er zugleich unablässig bemüht war, den Beistand von oben zu erflehen. Sie bilden ein wahres Meisterwerk, und doch wollte Ignatius, daß sie einstweilen nur als provisorisch zu gelten hätten. Sie sollten zuerst im Leben sich erproben und dann von einer Generalversammlung einer allseitigen Prüfung unterzogen werden. Es ist dies um so merkwürdiger, als Ignatius gerade bei Abfassung der Konstitutionen viele Visionen hatte, welche ihm die Bestätigung des Himmels zuzusichern schienen[1]). Welch' ein Gegensatz zu Luther, der oft eine ganz eigenthümliche Frivolität zur Schau trug, wiewohl es sich bei ihm nicht um Gründung einer der kirchlihen Aufsicht unterstehenden Ordensgemeinde, sondern um den Umsturz der Kirche und die Bildung einer neuen Religionsgesellschaft handelte. Er ergötzte sich z. B. bei der Disputation zu Leipzig am Geruch einer Blume, während er durch seine unüberlegten Behauptungen das Todesurtheil über die Kirche aussprach. Und wie leicht nahm er es zur Zeit des Reichstags zu Augsburg von 1530, auf dem die Zukunft Deutschlands und der Kirche in Deutschland verhandelt wurde. Melanchthon und die übrigen protestantischen Theologen zu Augsburg haben sich nicht blos von Seite der Katholiken, sondern auch von Seite ihrer Anhänger schwere Vorwürfe zugezogen, so daß Baumgärtner meinte, „der einzige Schnepf habe noch einen Schnabel, christlich und beständiglich zu singen, darum er doch von den andern oft so scuriliter verspottet wurde". Allein Melanchthon fühlte doch wenigstens den Ernst der Lage und blickte mit Bangigkeit in die Zukunft. Nicht so Luther. Er schrieb am 12. Mai an Melanchthon über einen vergangenen

---

[1]) Er führte über sein inneres Leben ein Tagebuch. und las einmal aus demselben dem P. Gonzalez Einiges vor. Dieser sagt darüber: Major pars visiones erant, quas in confirmationem nonnullarum ex constitutionibus viderat. His aliquando Deum Patrem, nonnunquam tres Personas trinitatis, aliquando beatissimam Mariam, modo intercedentem, modo confirmantem cernebat. Particulatim de duabus dixit, in quarum determinatione quadraginta dies consumpsit, et quidem quotidie celebrans Missae oblationem idque quotidie cum largis lacrymis. Acta Sanctorum Boll. Jul. t. VII p. 665.

Tag: „An jenem Tage hatte Satan seine Gesandschaft bei mir; ich war allein, Veit und Cyriacus waren abwesend; und jener siegte wirklich so weit, daß er mich aus der Stube trieb und mich zwang unter die Leute zu gehen“[1]). Bei Gelegenheit solcher „Gesandschaften“, denen wir auch sonst in entscheidenden Augenblicken bei Luther begegnen, setzte er der Kirche gegenüber alle Bedenken und Rücksichten bei Seite, und überließ sich nach außen einer ganz eigenen Sorglosigkeit. Während Melanchthon ohne Unterlaß weinte, fühlte Luther auf Koburg Lust zu unzeitigen Scherzen[2]). Die Sorgen Melanchthons waren ihm sehr verhaßt. „Ich selbst — obs Stumpfheit oder Geist bei mir ist, mag Christus sehen — fühle der Sache halber wenig Unruhe, ja bin besserer Hoffnung, als ich erwartet hatte“[3]). Die Sache Christi kann nicht unterliegen, und Christus steht nothwendig auf Seite der Lutheraner. „Lassen wir uns durch seine Verheißungen nicht aufrichten“, — so ermuntert er den Zagenden — „wer ist doch jetzt anders in der Welt, den sie angehen sollen“[4])? „Wenn (Christus) nicht bei uns ist, wo ist er doch in der ganzen Welt? Wenn wir die Kirche oder ein Theil der Kirche nicht sind, wo ist dann die Kirche“?[5]). In kritischen Momenten zeigte sich Luther anfangs zaghaft, besonders wenn sich Gelegenheit zu gütiger Beilegung zu bieten schien; denn die Gelegenheit betrachtete er als „ein Grüßen Gottes“; war aber der Würfel gefallen, so stieg ihm der Muth und das Gewissen hatte zu schweigen. Als er zu Worms nach jener endgiltigen Erklärung aus dem kaiserlichen Saale hinausgegangen war, hob er wie Aleander berichtet, die Hand in die Höhe, sowie die deutschen Landsknechte es zu thun pflegen, wenn sie über einen meisterhaften Hieb frohlocken. Das ist der echte Luther.

Die Spitze, in welche die ganze Entwickelung sowohl bei Luther als bei Ignatius ausläuft, bildet das besondere Verhältniß zu Christus. Da zeigt sich denn auch in schärfster Weise der vorhin besprochene Gegensatz.

Luther glaubte, daß die Sache Christi auf seinen Schultern ruhe, und Christus selbst in unzertrennlicher Einheit mit ihm

[1]) De Wette, 4, 15.
[2]) Vgl. De Wette, 32, 36 Ibid. 37.
[3]) De Wette, 4, 49 f.
[4]) Ebd. S. 50.
[5]) Ebd. S. 54.

verbunden sei. Was that er, um einer solchen Gemeinschaft sich würdig zu machen? Wir sehen nirgends, daß er eine besondere Vorbereitung oder Anstrengung nothwendig fand, um jene Höhe zu erklimmen; oder daß er die innige Vereinigung mit Christus erst durch heißes Gebet erflehen zu müssen geglaubt hätte. Der in der hl. Schrift (Matth. 19, 21. 27 ff.) empfohlenen Nachfolge Christi ward er bald überdrüssig und fortan trat das Bestreben, sich von allem Irdischen loszuschälen, um ganz für Christus zu leben und sein Bild allseitig, innerlich und äußerlich, in sich auszuprägen, mehr und mehr zurück; er fand es nicht einmal rathsam nach zu großer Reinheit zu streben; „denn Christus wohnt nur unter den Sündern"[1]).

Ignatius nahm es ernster. Sein ganzes Bestreben war dahin gerichtet, den Geist Christi sich anzueignen und seinem Bilde sich gleichförmig zu machen. Das ist das Ziel der Exercitien, die man als einen Kommentar zu seinem Leben betrachten könnte. Er hatte eine besondere Vorliebe für das Büchlein von der Nachahmung Christi, so daß er sich jeden Tag eine Zeitlang mit demselben beschäftigte[2]). Ebenso zeigte er eine außerodentliche Vorliebe für bildliche Darstellungen des Antlitzes und der Thaten Christi. Nach seiner Priesterweihe beschloß er mit der Darbringung des ersten Meßopfers ein Jahr lang zu warten, um sich darauf vorzubereiten und die seligste Jungfrau zu bitten, daß sie ihm die innigste Vereinigung mit ihrem Sohne erwirken möchte. Man sieht, daß Ignatius nicht wie Luther ohneweiters das Vorhandensein eines besondern Verhältnisses zu Jesus voraussetzte, sondern um dasselbe sich eifrigst bewarb. Als er dann auf dem Wege nach Rom in eine Kirche trat, hatte er eine Erscheinung, in welcher ihm die Gewährung seiner Bitte durch Gott zugesichert wurde[3]). Diese Erscheinung be-

[1]) De Wette, 2, 17.

[2]) Auch Luther schätzte dieses Büchlein, wie er auch andererseits darin mit Ignatius zusammentraf, daß er den Geist des Erasmus mißbilligte. Aber daß er mit demselben sich mehr vertraut gemacht hätte, ist in seinem Leben nicht ersichtlich.

[3]) Ignatius erzählt bei Gonzalez den Vorgang ganz einfach: Statuerat autem post acceptam sacerdotii gradum, ad unum annum differre primi Sacrificii oblationem, ut interim ad id se compararet, rogaretque beatissimam Virginem, ut eum cum filio suo poneret. Cum vero quodam die, aliquot ante passuum millibus quam Romam intraret, templum quoddam ingressus oraret, ita animum suum

zeichnete Lainez, dem Ignatius die nähern Umstände mitgetheilt hatte, als hauptsächlichsten Grund oder erste Veranlassung, daß jener die Gesellschaft nach dem Namen Jesu benannte, wiewohl er übrigens vom Anfang an die Gründung einer Phalanx Christi im Auge hatte. So sah sich Ignatius ganz dem Dienste Jesu geweiht. Er war aber weit entfernt sich für unentbehrlich zu halten oder auf seine Leistungen ein Gewicht zu legen. Wie er sich lange sträubte, das Generalat zu übernehmen, und es dann wieder niederlegen wollte, so vermied er überhaupt nichts sorgfältiger, als sich den Anschein zu geben, als ob der Bestand der Gesellschaft, die er als Societas Jesu minima bezeichnete, oder das Heil der Kirche irgendwie an seine Person geknüpft wäre. Dies zeigte sich insbesonders, wie die Biographen rühmend hervorheben, sehr auffallend auf seinem Todbette, wo er sich in der Stille mit Jesus beschäftigte und nicht einmal seine Untergebenen zu sich beschied, um ihnen Aufträge zu geben oder von ihnen Abschied zu nehmen. Wieder ganz das Gegenbild Luthers. Als dieser im Jahre 1527 in Folge schwerer körperlicher und geistlicher Leiden dem Tode nahe zu sein glaubte, ergoß er sich in Aeußerungen gegen Gott, die unwillkürlich an das hohepriesterliche Gebet Christi beim letzten Abendmahle (Joh. XVII.) erinnern. „Fürnemlich befahl er mit großem Ernst Gott das Ampt des heiligen Evangelii, das er ihm vertrauet hatte." Er bedauert nur, nicht der Ehre des Martyriums theilhaftig geworden zu sein; doch tröstet er sich mit dem Gedanken, daß diese Ehre auch dem Evangelisten Johannes versagt gewesen, der doch „viel ein erger Buch" gegen das Papstthum, des rechten Antichristes Reich, geschrieben habe, als er zu schreiben im Stande wäre. Auch schmerzt es ihn, daß die blinde Welt sich an seinem Wandel ärgere; vielleicht wolle sie Gott über ihm zur Närrin machen, daß sie verderbe und nicht werth sei, die schönen Gaben zu sehen, womit ihn Gott vor so vielen Tausenden von Menschen begnadet. Zu seinen Freunden gewendet sprach er: „Ihr werdet so vielen Schwärmern, die jetzt allenthalben einreißen, ungleich und zu schwach sein, doch tröste

---

moveri mutarique sensit, tamquam manifeste vidit, quod eum Deus Pater cum Christo Filio suo poneret, ut de eo dubitare non auderet, quin eum Deus Pater cum Filio suo poneret. Acta Sanctorum l. c. 664. Ausführlicheres bei Ribadeneira l. c. l. II. c. 11.

euch noch das, daß Christus stärker ist, als der leidige Satan"[1]). Wir können nach solchen Aeußerungen nicht überrascht sein, wenn er am Ende seines Lebens die Umstehenden auffordert, für Gott und sein heiliges Evangelium zu beten. Welche Wirkungen er sich von seinem Tode versprach, ist bekannt[2]).

Diese verhältnißmäßig ausführliche Darlegung der Entwickelung des reformatorischen Berufes bei Luther und Ignatius scheint auf den ersten Blick nur für die Kenntniß der Subjektivität beider Männer Bedeutung zu haben; sie steht aber doch in innigster Beziehung zum ganzen Zweck unserer Abhandlung. Die persönliche Entwicklung war bei beiden mehr oder weniger maßgebend für die öffentliche Wirksamkeit und im Gegensatze, den jene aufweist, spiegelt sich genau der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Protestantismus, namentlich hinsichtlich des Zusammenwirkens von Göttlichem und Menschlichem, hinsichtlich der Universalität und der Unabhängigkeit von momentanen Wechselfällen, hinsichtlich der Grundsätzlichkeit, der Ruhe und Konsequenz.

1. Luther und Ignatius gegenüber der kirchlichen Auktorität.

Luther betheuerte anfangs fortwährend seine Bereitwilligkeit, sich den Entscheidungen der kirchlichen Obern zu unterwerfen. Dem Bischof zu Brandenburg schrieb er im Mai 1518 bei Uebersendung der Resolutionen seiner Thesen, er habe nicht bloß nichts dagegen, sondern bitte sogar, daß der Bischof die Feder ergreife und streiche wie es ihm gut scheint, oder auch das Ganze verbrenne[3]). Noch stärker sind die Ausdrücke in dem am Ende desselben Monates an den Papst gerichteten Schreiben: „Daher, heiligster Vater, werfe ich mich zu Füßen mit Allem was ich bin und habe; belebe, tödte, rufe, widerrufe, bestätige, verwerfe, ganz nach deinem Gefallen. Deine Stimme erkenne ich als Stimme Christi, der in dir den Vorsitz führt, durch dich redet. Habe ich den Tod verdient, ich weigere mich nicht, zu sterben"[4]). Und im Brief an Staupitz,

[1]) Jen. A. 3, 401 ff. Die Gebete, die er sprach, enthalten sonst manches Schöne.

[2]) Pestis eram vivens, moriens tua mors ero Papa.

[3]) De Wette 1, 115.

[4]) Ebd. 1, 123.

durch den er das Schreiben mit den Resolutionen an den Papst übersendet, sagte er u. A.: „Christus mag sehen, ob es das Seine ist oder das Meine, was ich gesagt; ohne seinen Wink ist weder das Wort des Papstes auf seiner Zunge, noch das Herz des Königs in seiner Hand. Ihn erwarte ich als Richter, der aus dem römischen Stuhle das Urtheil spricht.[1]) Diese Betheuerungen stimmen weder zu dem Inhalte der übersandten Resolutionen, noch zu dem ganzen Benehmen Luthers. Eine ernstliche Anerkennung der lehramtlichen Auktorität vertrug sich mit seiner Geistesrichtung nicht, er wollte Zeit gewinnen und zugleich nicht bloß andere, sondern auch sich selbst täuschen, weil sich sein Gewissen wider eine offene Auflehnung gegen die Kirche noch sträubte. In der Hoffnung, daß Christus die Zunge des Papstes leiten werde, wollte er dessen Entscheidung als Entscheidung Christi aufnehmen; das sollte aber nur gelten, wenn die Entscheidung zu seinen Gunsten ausfiele. Gott entschied indessen nach Luthers Ansicht auf eine andere, viel sicherere Weise, wie z. B. durch die geharnischte Stimmung, in welche ihn der Erlaß der rechtmäßigen bischöflichen Behörde versetzte: Sic Deus me rapit[2]).

Während Luther von Instanz zu Instanz appellirte, suchte er jedes Einschreiten der kirchlichen Auktorität illusorisch zu machen; so namentlich durch seinen Sermon von der Kraft des Bannes, in welchem er nicht bloß über die Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft in der bedenklichsten Weise sich aussprach, sondern thatsächlich das lehramtliche Entscheidungsrecht der Kirche vollständig leugnete. Der unrechtmäßig Gebannte soll nach Luther des Bannes sich freuen und nicht um Losspechung bitten; denn ein unrechtmäßiger Bann sei besser als 10 Absolutionen. Und wer urtheilt über die Rechtmäßigkeit des Bannes, über Schuld oder Unschuld? Der vom Bannfluch Getroffene. Würde es sich um die falsche Voraussetzung einer Thatsache handeln, müßte allerdings das Gewissen des Beschuldigten entscheiden; aber Luther hatte seine Lehre im Auge, die in mehreren Schriften offen vorlag und in manchen Punkten einen unleugbaren Widerspruch gegen die kirchlichen Glaubenssätze enthielt. Er machte also den einer Irrlehre Beschuldigten

[1]) Ebd. I. 118.
[2]) Ebd. I. 417.

zum obersten Richter in der eigenen Sache. Luther erklärte es als ein Verbrechen des Unglaubens gegen Gott, wenn der Sünder nicht unbedingt, ohne Rücksicht auf seine Disposition, durch die Worte der Absolution wirklich absolvirt zu sein glaubt. Er macht sich lustig über den „Fehlschlüssel" des Papstes; denn er kennt nur einen „Treffschlüssel". Handelt es sich aber um die Bindegewalt, so gilt das Gegentheil. Wehe dem Gebundenen, wenn er das Urtheil des Bindenden als Gottes Wort hinnimmt, insofern es seinen eigenen Ansichten widerspricht. So war die richterliche Gewalt vollständig lahm gelegt. Luther sorgte übrigens auch dafür, ihrem Rechte jegliches Fundament zu entziehen. Je klarer es ihm allmälig wurde, daß seine Anschauungen dem ganzen kirchlichen Glaubenssystem widersprachen, desto mehr drängte es ihn, zuerst die Unfehlbarkeit des apostolischen Stuhles und dann auch die der allgemeinen Concilien ausdrücklich in Abrede zu stellen; denn seine Sache mußte im Rechte sein, mußte durchdringen; das war in Wirklichkeit sein oberster Grundsatz.

Später beklagt sich Luther öfters in tiefster Entrüstung, daß er sich immer zum richterlichen Erkenntniß erboten habe, aber unverhört verurtheilt worden sei. Was soll dies eigentlich bedeuten im Munde eines Mannes, der offen erklärt hatte: Lieber untergehen als widerrufen? Konnte er sich vielleicht beklagen, daß man seine Ansichten verurtheile ohne sie zu kennen? Aber er hat ihre Offenkundigkeit selbst eingestanden, als man ihn aufforderte, sich persönlich vor dem in Vorschlag gebrachten Schiedsrichter zu stellen.[1]) Er wollte der richterlichen Gewalt soviel zugestehen, als er jedem Privatmanne zugestehen konnte, nämlich das Recht, mit ihm zu disputiren. An eine Anerkennung des richterlichen Spruches dachte er so wenig, daß er äußerte, es sei seine größte Angst und Furcht gewesen, daß seine Sache möchte unverdammt bleiben, weil er daran ge-

[1]) Quia editi sunt libelli, in quibus meam mentem omnibus liquidissime aperui sufficere putavi, si, discussis meis sententiis, statuerentur articuli mihi revocandi; et modus revocandi etc. De Wette, 1, 275. Nichts destoweniger hatte er die Kühnheit, in der Schrift „wider den falsch genannten geistlichen Stand" den Bischöfen zuzurufen: Ihr wollt „wie die verstockten Juden mich unverhöret, unerkundeter Sache, unüberwunden mit dem Kopf hindurch freventlich verdammen, und schämet euch nicht, daß ihr euch so oft lasset einen Menschen zu Recht trotzen." Jen. A. 2, 119ᵃ.

wiß erkennen müßte, daß sie Gott nicht gefalle.[1]) Die einfache Hinnahme eines Urtheilsspruches konnte er sich selbst im Hinblick auf das letzte Gericht kaum vorstellen; auch dort gedachte er zu disputiren.[2])

Nach dem Reichstage zu Worms war ihm der Gedanke, daß er sich früher zu einem Verhöre herablassen wollte, ganz unerträglich; diese seine närrische Demuth, sagt er, habe ihn oft gereut.[3]) Jetzt fühlte er sich als oberste Auktorität, von der Niemand abweichen durfte, ohne der Verdammniß anheim zu fallen. „Derhalben, schreibt er den Bischöfen, lasse ich euch hiemit wissen, daß ich hinfort nicht mehr euch die Ehre thun will, daß ich mich herunterlassen wolle, euch oder auch einem Engel vom Himmel, über meine Lehre zu richten, oder zu verhören. Denn der närrischen Demuth ist genug geschehen nun das drittemal zu Worms und hat doch nichts geholfen, sondern ich will mich hören lassen, und wie S. Petrus lehret, meiner Lehre Ursache und Grund beweisen vor aller Welt, und sie ungerichtet haben von jedermann, auch von allen Engeln, denn sintemal ich ihrer gewiß bin, will ich durch sie euer und auch der Engel (wie S. Paulus spricht) Richter sein, daß wer meine Lehre nicht annimmt, daß der nicht möge selig werden. Denn sie ist Gottes und nicht mein, darum ist mein Gericht auch Gottes und nicht mein"[4]).

So darf also Luthern Niemand richten, während er alle richtet. Den Papst aber darf und soll jeglicher getaufte Christ richten und verdammen; und daß jener von Niemanden will gerichtet sein, ist allein „Malzeichens genug", woran man erkennen kann, daß er der Endechrist sei[5]). Aehnlich verhält es sich überhaupt mit der Kirche. „Auch den Erlassen der Kirche

---

[1]) Jen. A. 1, 317b.

[2]) „Gleichwie wir müssen und wollen am jüngsten Tage mit dem Papst und seinem Haufen disputiren und rühmen, daß wir die lautere Wahrheit gepredigt haben — —. Also trotzen wir auch wider alle Tyrannen und Feinde, ob sie uns mit Wahrheit können strafen, und wollen kurzum von Niemanden gerichtet sein, sondern (wie St. Paulus sagt) wir wollen die Welt richten". (Jen. A. 6, 60b). „Beim letzten Gericht wollen wir mit ihr disputiren und vor die Nase halten, was wir für gute Werke gethan haben". Ebd. 62a.

[3]) Jen. A. 2, 248a. De Wette 2, 166.

[4]) Jen. A. 2, 119b.

[5]) Ebd. 8, 243b, 245b.

unterwirfst du dich?" ruft er in seiner Schrift vom knechtischen Willen dem Erasmus zu; „wo bleibt da die Freiheit und die Macht, die Urheber der Erlasse zu richten?" Am Schlusse derselben Schrift sagt er von sich im Gegensatze zu Erasmus, der nichts als gewiß behaupten wollte: „Ich habe (in dieser Schrift) behauptet und behaupte, und will, daß bei Niemanden erst das Urtheil stehen soll, sondern rathe allen, daß sie Gehorsam leisten"[1]).

Man hat zu Worms, um auf die früher erwähnte Forderung Luthers zurückzukommen, es nicht an Versuchen ermangeln lassen, ihn durch Privatbelehrung von seinem Irrthum abzuziehen; aber die Zumuthung, daß man mit ihm öffentlich disputire und das Urtheil vom Ergebnis der Disputation abhängig mache, mußte katholischer Seits nothwendig zurückgewiesen werden. Die Kirche konnte sich nicht, anstatt zu richten, als Partei hinstellen und mit einem neuerungssüchtigen Doktor über die Zulässigkeit von Lehren und Gebräuchen disputiren, die von jeher in der Kirche festgehalten wurden; sie wäre dadurch, wie man zu Worms mit Recht bemerkte, Juden, Türken, Sarazenen und allen Feinden des Glaubens zum Gespötte geworden; ihre eigene Competenz konnte sie nie in Frage stellen lassen, und am wenigsten unter solchen Umständen, zu einer Zeit, wo die Gemüther so erhitzt waren, und die kirchenfeindliche Gährung eine solche Höhe erreicht hatte, daß es die Gegner Luthers beinahe unmöglich fanden, für ihre Schriften einen Verleger zu finden. Mit Luther konnte man überhaupt nicht verhandeln; das wird jeder billig Denkende zugeben, der seine Controversschriften gelesen; er wäre im Nothfalle im Stande gewesen, das Princip des Widerspruches in Frage zu stellen. Seine Absicht war, beim Verhöre Gelegenheit zu finden, für seine Anschauungen Propaganda zu machen[2]). Zu diesem Behufe hätte er sich später auch bereit gezeigt, vor einem päpstlichen Concil zu erscheinen. Aber an ein aufrichtiges Entgegenkommen von seiner Seite war nie zu denken. Zum Belege dafür will ich Kürze halber nur ein Beispiel anführen. Luther rühmte sich in späterer Zeit noch immer, daß er an ein Concil appellirt und noch darauf bestehe. Als nun im J. 1533 der

---

[1]) De serv. arb. ed. c. p. 308.

[2]) „Daß ich mich zum Verhöre und Gericht erboten habe, ist geschehen . . . die andern zu locken. De Wette 2, 139.

päpstliche Legat die Einladung zu einem Concile dem Kurfürsten von Sachsen überbracht hatte und dieser seine Theologen um ihre Meinung befragte, rieth Luther in Gemeinschaft mit andern Theologen in einem schriftlichen Gutachten, gegen die vom Legaten vorgetragenen Artikel sich „nicht zu sperren", um den „Glimpf" zu behalten, und dem Papste „das Maul zu stopfen;" am ersten Artikel, wo ein freies Concil nach der von Anbeginn in der Kirche festgehaltenen Weise in Aussicht gestellt war, werde alles scheitern; denn der Papst könne ein freies christliches Concil nicht leiden, seine Concilien seien von den alten ganz verschieden. Da wäre es nun billig gewesen, eines der alten Concilien als Norm gebend in Vorschlag zu bringen. Allein „Concilia in der gestellten Schrift an die Botschaft namhaft zu machen, ist sehr fährlich, und an diesem Ort ganz unnöthig. Denn hie wird nichts anders gemeldt, denn daß die alten und neuen Concilien ungleich sind". Wenigstens hätte man im Voraus bestimmte Grundsätze und Bedingungen für die Abhaltung eines „freien christlichen Concils" festsetzen müssen, damit am Schlusse keine Partei eine Ausflucht hätte. Allein dies paßte nicht für Luther. „Daß man aber weiter und in specie stellen sollt, wie der Proceß sollt gehalten werden, wo unparteyische Richter zu suchen und zu nehmen, davon ist fährlich Artikel zu stellen. Und ist sicherer, man schiebe es dem Kaiser heim in genere, daß er das Einsehen haben wolle, daß recht und christlich procedirt werde. Denn so es nicht, so haben wir allzeit diese Entschuldigung für Gott und der Welt fürzuwenden"[1]). An Pfiffigkeit hat es dem Manne nicht gefehlt.

Ich glaube nun, daß die Willkür des Luther'schen Subjectivismus keiner weitern Beleuchtung bedarf.

Luther hat durch sein Benehmen gezeigt, wie nothwendig eine von Gott gesetzte Auktorität ist, um den Prätensionen des Eigendünkels entgegenzutreten und der Gefahr der allgemeinen Zersplitterung zu steuern. Ignatius aber hat ein leuchtendes Beispiel der Unterwerfung unter diese Auktorität für seine Zeit und die ganze Zukunft gegeben. Er wurde wegen seinen Ansichten und seiner Lebensrichtung öfters verdächtigt, verklagt und vorgeladen, sowohl in Spanien als in Frankreich und

[1]) De Wette, 4, 455 ff.

Italien. Das erklärt sich aus den damaligen Verhältnissen, die des Verdächtigen soviel zu Tage förderten, daß zuletzt auch Unverdächtiges verdächtig erscheinen mußte. Er hat sich aber niemals geweigert, sich in gehöriger Weise zu verantworten, wiewohl er manche empfindliche Belästigung ausstehen mußte und von Natur aus nicht ein Mann von abhängiger Gemüthsart war, sondern an Entschiedenheit des Charakters seines Gleichen suchte. Als er zu Salamanca sich in Untersuchungshaft befand und die übrigen Gefangenen bei nächtlicher Weile ausbrachen, blieb er mit seinen Gefährten freiwillig im Kerker zurück[1]). In Frankreich befand er sich gerade auf der Reise, als er die Nachricht erhielt, daß er in Paris bei der Inquisition verklagt sei. Augenblicklich kehrte er zurück, um sich freiwillig dem Inquisitor zu stellen.

Es war weder natürliche Gefügigkeit noch militärische Gewöhnung („Soldatengehorsam"), was Ignatius zu dieser Handlungsweise bestimmte; er ehrte grundsätzlich die von Gott gesetzte Auktorität und wünschte eine rechtmäßige Bestätigung seiner Lehre und ascetischen Principien. In Rom, wo man sehr gehässige Beschuldigungen gegen ihn und seine Gefährten vorgebracht hatte, wollten der Legat und der Gouverneur zuletzt aus Rücksicht für die Kläger den Proceß niederschlagen; aber Ignatius drang darauf, daß er zu Ende geführt wurde. Das erregte großes Mißfallen. Jedoch Ignatius blieb standhaft und ruhte nicht eher, als bis er seinen Zweck erreicht hatte; denn er konnte hinsichtlich der Lehre und Lebensrichtung keinen Verdacht auf der Gesellschaft ruhen lassen[2]).

Durch die in Manresa ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen, sagt Ignatius, sei er so bestärkt worden, daß er dachte, wenn auch keine Schrift jene Geheimnisse, die seinem Geiste sich dargestellt, lehrete, würde er doch unbedenklich

---

[1]) Luther hütete sich sorgfältig in solche Gelegenheiten zu kommen, und als er in Augsburg nur von ferne Gefahr witterte, floh er zur Nachtszeit ohne Schuhe und Strümpfe aus der Stadt.

[2]) Er schreibt darüber an seinen Freund Peter Contarini: Nunquam anxii erimus, Domino concedente, dum nos dicemur indocti etc. — sed dolebamus, quod doctrina ipsa, quam praedicamus non sana diceretur; et item quod via quam ambulamus reputaretur mala; quorum neutrum est nostrum, sed Christi et Ecclesiae ejus. Cartas de San Ignacio de Loyola. t. 1. p. 383.

für sie sterben[1]). Diese innern Erlebnisse muß man in Anschlag bringen, wenn man die Fügsamkeit gegenüber der äußern Auctorität in ihrem wahren Werthe erfassen will. Ignatius ließ es sich niemals beikommen, im Hinblicke auf sein tiefes Verständniß der christlichen Geheimnisse oder in Anbetracht der großen Erfolge, die er gleich anfangs durch die Kraft und Weihe seines Geistes erzielte, sich über Geistlosigkeit und Beschränktheit seiner Gegner und Richter zu beschweren, wie man es aus Luthers Mund fort und fort zu hören gewohnt ist.

5. Geist und Prophetie.

Wenn wir den vorhin geschilderten Lebensgang des heil. Ignatius im Gegensatze zur Geschichte Luthers näher ins Auge fassen, so finden wir, daß in demselben die Lösung eines Problems zum Ausdrucke gelangt, über welches man in der Kirche jederzeit klar war, das aber damals in vielen Köpfen große Verwirrung hervorrief. Kampf des Geistes gegen todte Formeln — das war das Losungswort, das der Humanismus auf seine Fahne geschrieben. Vielfach stand nur die jugendfrische Phantasie neben ernster und gereifter Weisheit; aber es kann nicht geleugnet werden, daß auch Mattherzigkeit und Erstorbenheit in verschiedenen kirchlichen Kreisen keine Seltenheit waren. Die durch diesen Gegensatz erzeugte Strömung drohte sehr bald über die Umfriedung des dogmatischen Gebietes hineinzuschlagen. Was soll gelten: innere Erleuchtung, oder überkommene Lehrsätze? der Geist des Glaubens, oder das Wort von Menschen, die vielleicht aller tieferen Religiosität entbehren und durch ihr Leben oft mannigfaches Aergerniß geben? — Luther war es, der sich vorzugsweise zum Organe dieser Fragen machte, besonders die erste Zeit. „Christus sagt (Joh. 6.), daß alle Christen sollen gelehret werden von Gott, so mag es geschehen, daß der Papst und die Seinen böse sind und nicht rechte Christen, noch von Gott gelehret sind, rechten Verstand haben; wiederum ein geringerer Mensch den rechten Verstand haben, warum sollte man ihm dann nicht folgen"? „Sie müssen bekennen, daß fromme Christen unter uns sind, die den rechten Glauben, Geist, Verstand, Wort und Meinung Christi haben; je warum sollte man denn derselben

[1]) Acta Sanctorum l. c. p. 652b.

verbunden sei. Was that er, um einer solchen Gemeinschaft sich würdig zu machen? Wir sehen nirgends, daß er eine besondere Vorbereitung oder Anstrengung nothwendig fand, um jene Höhe zu erklimmen; oder daß er die innige Vereinigung mit Christus erst durch heißes Gebet erflehen zu müssen geglaubt hätte. Der in der hl. Schrift (Matth. 19, 21. 27 ff.) empfohlenen Nachfolge Christi ward er bald überdrüssig und fortan trat das Bestreben, sich von allem Irdischen loszuschälen, um ganz für Christus zu leben und sein Bild allseitig, innerlich und äußerlich, in sich auszuprägen, mehr und mehr zurück; er fand es nicht einmal rathsam nach zu großer Reinheit zu streben; „denn Christus wohnt nur unter den Sündern"[1]).

Ignatius nahm es ernster. Sein ganzes Bestreben war dahin gerichtet, den Geist Christi sich anzueignen und seinem Bilde sich gleichförmig zu machen. Das ist das Ziel der Exercitien, die man als einen Kommentar zu seinem Leben betrachten könnte. Er hatte eine besondere Vorliebe für das Büchlein von der Nachahmung Christi, so daß er sich jeden Tag eine Zeitlang mit demselben beschäftigte[2]). Ebenso zeigte er eine außerodentliche Vorliebe für bildliche Darstellungen des Antlitzes und der Thaten Christi. Nach seiner Priesterweihe beschloß er mit der Darbringung des ersten Meßopfers ein Jahr lang zu warten, um sich darauf vorzubereiten und die seligste Jungfrau zu bitten, daß sie ihm die innigste Vereinigung mit ihrem Sohne erwirken möchte. Man sieht, daß Ignatius nicht wie Luther ohneweiters das Vorhandensein eines besondern Verhältnisses zu Jesus voraussetzte, sondern um dasselbe sich eifrigst bewarb. Als er dann auf dem Wege nach Rom in eine Kirche trat, hatte er eine Erscheinung, in welcher ihm die Gewährung seiner Bitte durch Gott zugesichert wurde[3]). Diese Erscheinung be-

---

[1]) De Wette, 2, 17.

[2]) Auch Luther schätzte dieses Büchlein, wie er auch andererseits darin mit Ignatius zusammentraf, daß er den Geist des Erasmus mißbilligte. Aber daß er mit demselben sich mehr vertraut gemacht hätte, ist in seinem Leben nicht ersichtlich.

[3]) Ignatius erzählt bei Gonzalez den Vorgang ganz einfach: Statuerat autem post acceptam sacerdotii gradum, ad unum annum differre primi Sacrificii oblationem, ut interim ad id se compararet, rogaretque beatissimam Virginem, ut eum cum filio suo poneret. Cum vero quodam die, aliquot ante passuum millibus quam Romam intraret, templum quoddam ingressus oraret, ita animum suum

Einklang öfters gestört. So oft es sich aber um besondere Bedürfnisse der Christenheit oder um die Einleitung eines besondern Studiums der kirchlichen Entwickelung handelt, erweckt Gott gewöhnlich besondere Organe des hl. Geistes, die mit den Trägern der kirchlichen Auktorität identisch sein können, aber nicht nothwendig identisch sein müssen; er erwählt sich Männer oder auch Frauen, die in ihrem persönlichen Lebensgange das zu Leistende verwirklichen und darstellen, damit es dann in entsprechender Weise auf die Gesammtheit übergeleitet werde. Insofern kann man sagen, daß das Prophetenamt im Reiche Gottes niemals erlischt.

Die Geschichte der Kirche zeigt uns eine Reihe von Personen, welche förmlich als Inspirirte auftraten, ungeheuere Prätensionen erhoben und die Kirche mit Gewalt in das Geleise ihrer fremdartigen Anschauungen hineinzerren wollten; die Häupter des Montanismus können in älterer Zeit, wenn wir den Gnosticismus außer Acht lassen, als ihr vorzüglichster Typus gelten; sie zeigt uns aber auch eine Reihe von Personen, die persönlich äußerst anspruchslos waren, jedoch in der Art ihrer Wirksamkeit und in der Großartigkeit ihres Einflusses unverkennbar das Walten des göttlichen Geistes offenbarten. Jene erklärten regelmäßig das Ueberkommene als hinfällig, als starr und todt, während diese es in seinem Kern und Wesen schützten und mit verjüngter Kraft weiter führten; jene erstrebten regelmäßig Durchbrechung der von der Auktorität gesetzten Schranken und Zerstörung des kirchlichen Organismus, während diese die Auktorität befestigten und unter ihrer Obhut neues Leben und neue Wärme in die Organe leiten halfen. Da haben wir einen neuen Gesichtspunkt für die weitere Betrachtung des Gegensatzes zwischen Luther und Ignatius.

Luther wollte nicht zu den „Phantasiasten" und „Enthusiasten" gehören, wiewohl der Universitätsrektor Dr. Pollich schon vor seinem Abfalle rühmend äußerte, daß er „wundersame Phantasien" habe. Aber „Geist" wollte er besitzen wie kein anderer; und seine Schriften betrachtete er als lebendigen Born, aus dem jeder den Geist schöpfen könnte[1]). Die Gründe, auf

[1]) Gegen Erasmus schreibt er: Illis enim, qui spiritum magistrum in nostris libellis hauserunt, abunde a nobis ministratum est tuaque facile contemnunt. De serv. arb. ed. c. p. 3.

euch noch das, daß Christus stärker ist, als der leidige Satan"[1]). Wir können nach solchen Aeußerungen nicht überrascht sein, wenn er am Ende seines Lebens die Umstehenden auffordert, für Gott und sein heiliges Evangelium zu beten. Welche Wirkungen er sich von seinem Tode versprach, ist bekannt[2]).

Diese verhältnißmäßig ausführliche Darlegung der Entwickelung des reformatorischen Berufes bei Luther und Ignatius scheint auf den ersten Blick nur für die Kenntniß der Subjektivität beider Männer Bedeutung zu haben; sie steht aber doch in innigster Beziehung zum ganzen Zweck unserer Abhandlung. Die persönliche Entwicklung war bei beiden mehr oder weniger maßgebend für die öffentliche Wirksamkeit und im Gegensatze, den jene aufweist, spiegelt sich genau der Gegensatz zwischen der Kirche und dem Protestantismus, namentlich hinsichtlich des Zusammenwirkens von Göttlichem und Menschlichem, hinsichtlich der Universalität und der Unabhängigkeit von momentanen Wechselfällen, hinsichtlich der Grundsätzlichkeit, der Ruhe und Konsequenz.

4. Luther und Ignatius gegenüber der kirchlichen Auktorität.

Luther betheuerte anfangs fortwährend seine Bereitwilligkeit, sich den Entscheidungen der kirchlichen Obern zu unterwerfen. Dem Bischof zu Brandenburg schrieb er im Mai 1518 bei Uebersendung der Resolutionen seiner Thesen, er habe nicht bloß nichts dagegen, sondern bitte sogar, daß der Bischof die Feder ergreife und streiche wie es ihm gut scheint, oder auch das Ganze verbrenne[3]). Noch stärker sind die Ausdrücke in dem am Ende desselben Monates an den Papst gerichteten Schreiben: „Daher, heiligster Vater, werfe ich mich zu Füßen mit Allem was ich bin und habe; belebe, tödte, rufe, widerrufe, bestätige, verwerfe, ganz nach deinem Gefallen. Deine Stimme erkenne ich als Stimme Christi, der in dir den Vorsitz führt, durch dich redet. Habe ich den Tod verdient, ich weigere mich nicht, zu sterben"[4]). Und im Brief an Staupitz,

---

[1]) Jen. A. 3, 401 ff. Die Gebete, die er sprach, enthalten sonst manches Schöne.

[2]) Pestis eram vivens, moriens tua mors ero Papa.

[3]) De Wette 1, 115.

[4]) Ebd. 1, 123.

lustigen Gedanken und Anfechtungen weichen"[1]). An ein reiches inneres Gebetsleben, an einen freien Aufschwung der Liebe, darf man bei Luther, der in so inniger Beziehung zum heiligen Geiste zu stehen glaubte, nicht denken. Die Contemplation der Mystik war für ihn ein Ding der Unmöglichkeit und deßhalb war sie ihm aufs äußerste verhaßt[2]). Er scheint überhaupt fast nur das mündliche Gebet gekannt und geübt zu haben[3]). Das äußere Wort war ihm Alles. Ohne dasselbe kann Gott nicht einmal innerlich trösten. „Es gehet ohne äußerlich Wort nicht zu, welches der heilige Geist wohl weiß im Herzen zu erinnern und aufzublasen, obs gleich vor zehen Jahren gehöret wäre"[4]). Während Ignatius solche innere Offenbarungen gehabt zu haben glaubte, daß sie ihm hinsichtlich der eigenen Ueberzeugung die heilige Schrift hätten ersetzen können, meinte Luther, daß selbst der heilige Paulus nur durch fleißiges Lesen der heil. Schrift zu seiner Rechtfertigungslehre gelangt sei und daß die spätern Propheten ihre Weisheit aus den frühern geschöpft haben; unmittelbare Erleuchtungen durch Gott gingen über sein Verständniß wie über seine Erfahrung. Er war und blieb Philolog, nur nicht nach dem Muster unserer Zeit, denn dazu hatte er zu viel Phantasie und zu wenig Geduld.

„Rechtschaffene Christen", sagt Luther, „machen nicht viel Rühmens und Polterns von großer Kunst und hohem Geist"[5]). Ein solcher war Ignatius. Er rühmte sich niemals des Geistes; nicht weil er des Geistes entbehrte, sondern gerade deßhalb, weil der Geist Gottes ihn erfüllte. Was bei Luther

[1]) Walch. A. XXII, 237. Vgl. Döllinger, die Reform. 3. B. S. 190.

[2]) „Ich bin auch ein halb gelehrter Doktor, damit ich mich nicht zu hoch rühme über die hohen Geister, die längst über alle Schrift hinauf in die Wolken gefahren und sich dem hl. Geist unter die Flügel gesetzt. Allein das hat mich die Erfahrung allzuoft gelehrt. Wenn mich der Teufel außer der Schrift ergreifet, da ich anfahe mit meinen Gedanken zu spaciren, und auch gen Himmel zu flattern, so bringet er mich dazu, daß ich nicht weiß, wo Gott oder ich bleibe". Jen. A. 7, 193ᵃ.

[3]) „Ich bin auch ein Doctor und Prediger, ja so gelehret und erfahren, als die alle sein mögen, die solche Vermessenheit und Sicherheit haben; noch thue ich wie ein Kind, das man den Katechismus lehret, und lese und spreche auch von Wort zu Wort, des Morgens, und wenn ich Zeit habe, die zehn Gebote, Glauben, das Vater unser, Psalmen ꝛc. Jen. A. 4, 427ᵃ.

[4]) Jen. A. 5, 50ᵇ.

[5]) Ebd. 6, 45ᵇ.

am meisten vermißt wurde — die Innerlichkeit im Verkehre mit Gott —, trat bei Ignatius am meisten hervor; der hl. Philippus Nerius verehrte ihn als seinen Lehrmeister im betrachtenden Gebete; die Quelle aber, woraus Ignatius selbst den Unterricht für andere schöpfte, war die eigene Erfahrung. Er fühlte sich innerlich so in Gott versenkt, daß es ihm fast unmöglich war, längere äußere Gebete zu verrichten, weil er fast bei jedem Worte durch die Gewalt der Affekte am Fortfahren gehindert wurde. Während Luther die Hitze des Zornes zu Hilfe nehmen mußte, um seinem Gebete einige Wärme zu verschaffen, war die innere Andachtsgluth in Ignatius so groß, daß sie auch äußerlich sein Antlitz entflammte[1]). Ob Ignatius auch sonst den Geist besaß, von dem Luther soviel zu rühmen wußte, kann, insoweit es nicht schon aus dem früher Gesagten klar ist, einigermaßen aus dem hohen Ansehen geschlossen werden, dessen sich Ignatius in dieser Hinsicht bei seinen Zeitgenossen erfreute. Wenn zu Paris ein Doktor der Sorbonne ihm vor Vollendung der theologischen Studien das Doktorat in der Theologie antrug, wenn Lainez aus allen Kräften dahin arbeitete, daß Ignatius zum Concile von Trient berufen würde, wenn bei der Wahl Julius III. eine Stimme auf Ignatius fiel, so lag der Grund hievon nicht in seiner Gelehrsamkeit, auch nicht blos in seiner Heiligkeit, sondern in der Weisheit und höhern Erleuchtung, in der Fülle des Geistes, die man bei ihm zu finden glaubte. Ich brauche hier nicht weiter darauf einzugehen; so viel ist klar, daß sich der „Geist" mit feststehenden Dogmen und mit der kirchlichen Auctorität sehr leicht vertragen kann.

Luther, der den „Geist" als Princip dem Ansehen der Tradition und der kirchlichen Lehrgewalt entgegensetzte, hatte bald Gelegenheit, die Früchte dieses Principes zu verkosten. Der Geist, wie ihn Luther verstand, begann allenthalben so mächtig seine Schwingen zu erheben, daß der kühne Herold sich rasch überholt und als geistlosen Knecht des Buchstaben verachtet sah. „Jetzt klagt er, ist die Welt voll leibhaftiger Rumpelgeister geworden, die sich alle für lebendige Engel ausgeben".

---

[1]) Semper ante orationem praeparabat animam suam, et quasi cubiculum cordis intrabat: et ita mens inflammabatur interior, ut facies etiam accenderetur et tota (quod saepe animadvertimus) quodammodo ignesceret. Ribad. l. c. l. 5. c. 1.

Starre Einerleiheit und Einförmigkeit war da nicht zu besorgen. „Und sind schier so viel Secten und Glauben als Köpfe, kein Rültz ist jetzt so grob, wenn ihm etwas träumet oder dünkt, so muß der heilige Geist es ihm eingegeben haben, und will ein Prophet sein"[1]). In dieser Verlegenheit meinte nun Luther: „Geist hin, Geist her, ich bin auch im Geist gewesen, und habe auch Geister gesehen (wenn's je gelten soll, von eigenem Fleisch rühmen) vielleicht mehr denn eben dieselbigen noch im Jahr sehen werden, wie fast sie auch sich rühmen. Auch hat mein Geist sich etwas beweiset, so doch ihr Geist im Winkel gar stille ist, und nicht viel mehr thut, denn seinen Ruhm aufwirft. Das weiß ich aber wohl, wie fast der Geist alles allein thut. Wäre ich doch allen Büschen zu ferne gewesen, wo mir nicht die Sprachen geholfen, und mich der Schrift sicher und gewiß gemacht hätten". Wir stehen sonach bei der Philologie. Die Sprachen erschienen dem höchstens mittelmäßigen Kenner des Griechischen und Hebräischen sogar als frischer Brunnquell des Glaubens; denn „wo die Sprachen sind, da gehet es frisch und stark, und wird die Schrift durchtrieben, und findet sich der Glauben immer neu, durch andere und aber andere Worte und Werke"[2]). Haben wir nicht recht, wenn wir das Lutherthum wenigstens nach einer Seite als eine Abzweigung des Humanismus betrachten? Daß der Glaube, wenn die Philologie ganz selbständig am Ruder sitzt, sich immer neu findet durch andere und andere Worte, — fügen wir hinzu, durch andere und andere Auslegungen —, ist vollkommen richtig, so lang er sich überhaupt erhalten kann; daß aber die Sprachenkunde die Geister zu bannen und Einheit zu schaffen vermöge, konnte Luther doch selbst nicht glauben, und er griff daher zu andern oft sehr ungeistigen Mitteln um das Ueberssprudeln des „Geistes" zu bewältigen.

Es wäre hier der Platz von der „Unterscheidung der Geister", in welcher Luther Meister sein wollte, Einiges zu bemerken. Allein, der Raum gestattet nicht, weiter darauf einzugehen. Luther betrachtete als vorzüglichsten Prüfstein das Fühlen jener Höllenqual, jener Todesängsten und geistigen Geburtswehen, wie er selbst sie erfahren; diesen Prüfstein brachte er in Vorschlag, als beim Erscheinen der „Zwickauer Propheten" die Rathlosigkeit in Wittenberg sich an ihn wandte, „als welcher

[1]) Jen. A. 3, 101. [2]) Ebd. 2, 476b.

von allen am besten ein giltiges Urtheil zu fällen und die Geister zu unterscheiden im Stande sei"[1]). Wenn dieses Criterium vermißt werde, helfe es nicht, daß jemand vorgebe in den dritten Himmel verzückt gewesen zu sein; denn es fehle das Zeichen des Menschensohnes. Demgemäß glaubte er auch, David müsse einen sehr argen Teufel gehabt haben, weil ihm so hohe Erleuchtungen zu Theil geworden, wobei er vergaß, daß der von ihm geschilderte Zustand eher bei Saul als bei David zu gewissen Zeiten sich einstellte. Der andere Grundsatz, den Luther noch aufstellte, ist uns schon bekannt: Christus schreckt nicht, sondern tröstet. Um diese zwei sich widersprechenden Kriterien zusammenzureimen, könnten wir vielleicht an die Lehre Luthers über den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium denken; allein, warum wird dann jener Schrecken als signum filii hominis, als modus colloquiorum divinorum bezeichnet?

Man wird es bemerkenswerth finden, daß Ignatius, wieder ohne Rücksicht auf Luther, in seinen Exercitien gerade der Unterscheidung der Geister eine große Aufmerksamkeit zuwendet, und ähnlich wie Luther aus seiner eigenen Erfahrung heraus verschiedene Kriterien aufstellt. Er unterscheidet genau zwischen verschieden gearteten Individuen und verschiedenen Stadien des geistlichen Lebens, und gibt darum eine doppelte Reihe von Unterscheidungsregeln an, entsprechend der ersten und zweiten Woche der Exercitien[2]). Wir können sie hier nicht weiter besprechen, glauben aber versichern zu können, daß keiner sie lesen wird, ohne staunend zu bemerken, wie weit Ignatius an Reichthum der inneren Erfahrung, an Feinheit der Discretion und an Klugheit hinsichtlich der praktischen Anwendung über Luther emporragt. Selbstverständlich bestimmte Ignatius im Gegensatze zu Luther seine Unterscheidungsregeln nur zum Gebrauche für das individuelle ascetische Leben; zur Prüfung von Lehrern oder „Propheten", die als Verkündiger neuer Lehren

---

[1]) Jam vero privatum spiritum explores etiam, quaeras, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. De Wette, 1, 125.

[2]) Regulae ad sentiendos et cognoscendos spiritus magis propriae pro 1. hebdomada, 14 an Zahl. Regulae ad eundem effectum cum majore spirituum discretione magis convenientes 2. hebdomadae; 8 an Zahl.

auftreten, innere Erlebnisse als Kriterien aufzustellen, konnte ihm nicht in den Sinn kommen.

Mit dem „Geist" steht die „Prophetie" in Zusammenhang. Wenn Luther sich einen Propheten Deutschlands nannte, so dachte er eben nicht an die Gabe der Weissagung. Von dieser kann man sagen, daß Luther sie hatte und nicht hatte. „Ich bin kein Prophet"; „ich bin ein Prophet"; „ich bin ein gewisser Prophet"; das sind die wechselnden Bekenntnisse Luthers. So sagt er z. B. in seiner Vermahnung zum Gebete wider die „Türken" (1541), in welcher auch die oft wiederholte Weissagung von der baldigen Ankunft des Antichristes wieder Platz findet: „Ich bin ja zumal ein gewisser Prophet, also daß ich mir selber drum gram bin, wollte gerne, daß es erlogen wäre, wie Michäas auch wünscht".[1]) Dagegen glaubte er an der Deutung des „Mönchskalbes" aus Mangel der hiezu erforderlichen Prophetengabe sich kaum versuchen zu dürfen. Jedenfalls war Luther der Ueberzeugung, daß sein Prophetenthum von der Gabe der Weissagung nicht abhängig sei; und deßhalb brauchen wir uns mit seinen verschiedenen, nicht selten durch die volksthümliche Redensart: „Was gilts" bekräftigten Vorhersagungen nicht weiter zu befassen, um etwa den Nachweis zu liefern, daß er mit ihnen zu Schanden geworden, während die sicher constatirten Vorhersagungen des hl. Ignatius genau in Erfüllung gingen. Wir nehmen das Prophetenamt in dem vorher bezeichneten Sinne.

Sowohl Luther als Ignatius machten den ausgiebigsten Gebrauch von den eigenen Erfahrungen, indem sie das Persönliche gewissermaßen verallgemeinerten, und eine Art typischen Gepräges wiewohl in ganz verschiedener Weise an sich erkennen ließen (vgl. Jahrg. VII. S. 666). Welcher von beiden die eigentliche Aufgabe der christlichen Kirche in sich darstellte, ist aus dem Vorhergehenden bereits ersichtlich und wird im Folgenden noch klarer sich herausstellen. Hier soll nur gezeigt werden, mit welchem Rechte und in welcher Art beide die persönlichen Erfahrungen für das Allgemeine verwertheten.

Luthers Bild erhebt sich nicht über die Schatten der Zeit. Man kann allenfalls den Geiz ausnehmen und über die Flecken von Eigennutz, die ihm Herr Evers nachweist[2]), hinwegsehen;

---

[1]) Jen. A. 1, 434b. [2]) Martin Luther, I, S. 19 ff.

aber es wäre zu zeigen, daß sich nach seinem Abfalle die natürliche Genußsucht nicht öfters zu sehr in anderer Weise entschädigte; vom Vorwurfe der Habsucht hat sich ja auch Mohammed frei erhalten. Doch selbst unter der Voraussetzung der günstigsten Beurtheilung in sittlicher Hinsicht können wir nicht zugeben, daß Luther berechtigt war, seine individuelle Erfahrung auch nur in der bescheidensten Weise als maßgebend für die Christenheit anzusehen. Nicht genug, daß hiezu bei Luther im Allgemeinen die natürlichen Vorbedingungen fehlten, wie im vorigen Artikel gezeigt worden[1]), war sein Seelenzustand ein äußerst abnormer und krankhafter, und sein ganzes Streben zu sehr in der particulären Zeit- und Nationalrichtung befangen[2]).

Man hat zwar für jene Abnormität eine plausible Erklär-

---

[1]) Jahrg. VII. S. 669 ff. Man rühmt allerdings an Luther einen Universalmenschen und kann nicht genug bewundern, daß er in so hervorragender Weise Gemüthlichkeit mit Erhabenheit vereinigte, und ungeachtet seiner Größe sich so tief herabließ. Allein wahre Erhabenheit ist bei Luther nirgends zu finden, weder in seinen Tischreden, noch in seinen Schriften, noch in seinem Benehmen und seiner Wirkungsweise. Die maßlose Anmaßung, in der er Könige als „seine Stocknarren und Göckler" behandelte, wird doch niemand erhaben finden; und wenn er von den Seinigen den Vorwurf vernehmen mußte, daß er sich im Umgange zu gemein machte, (Jen. A. 1, 363[a]), so wird man das ebensowenig als Beweis edler Herablassung betrachten dürfen, als manches andere, wie z. B., daß er mitten unter den wichtigsten Ereignissen im Auftrage „seines Herren" Kethe Bestellungen für die Küche besorgte oder sich selbst die Hosen ausbesserte (angeblich aus Unzufriedenheit mit den Leistungen der Schneider) und einmal von seiner Kethe darüber betroffen worden sein soll, daß er zu diesem Zwecke ein Stück aus den Hosen seiner Kinder schnitt (S. Köstlin, 2. B. S. 507). So hoch er sich in seinen Ansprüchen erhob, so gern bewegte er sich selbst in den Niederungen.

[2]) Die Vermuthung, daß er auch dem Leibe nach von einer damals sehr verbreiteten häßlichen Krankheit nicht ganz verschont geblieben, wollen wir ganz dem Urtheile des Lesers überlassen. Am 11. Juni 1523 schickte der Ulmer Arzt Wolfg. Rychardus ein Recept gegen Schlaflosigkeit für Luther an den Mediciner Magenbuch in Wittenberg, und schrieb u. A.: Apriolus tamen multa mihi ex compassione de Lutheri nostri mala valetudine adscripsit: et inter reliqua de nimia vigilia qua dominus Helias molestetur. Non est mirum hominem tot cerebri laboribus immersum in siccitatem cerebri incidere, unde nimia causatur vigilia. Er schlägt ein sonderbares Mittel vor und fährt dann fort: et si cum hoc dolores mali Francie (Syphilis) somno impedimento fuerint, mitigandi sunt cum emplastro, quod fit ex etc. Am 15. April schreibt Luther an Spalatin: Nova alia nulla, nisi quod febrim e balneo contraxi. S. Kolde, Analecta Lutherana S. 50 ff.

ung gefunden, indem man behauptete, an Luther hätte die Sünde die ganze Macht ihres Schreckens entfalten müßen, um ihn für seinen hohen Beruf zu befähigen. Allein es handelt sich im Christenthum nicht allein um die Beschwichtigung der Gewissensängsten, sondern um weit mehr. Und der Sünde gegenüber hätte sich vor allem die Macht der heilenden und heiligenden Gnade recht glänzend offenbaren müssen, wie z. B. in der Person des hl. Augustin, aber wir können in Luther nicht einmal das Bild des Trostes und Friedens durch Christus und in Christus erblicken, wie sich noch zeigen wird.

Man beachte, daß Luther nicht einfach seine Erfahrung für die Weiterentwickelung der Kirche verwerthet sehen wollte, sondern nichts Geringeres verlangte, als daß die ganze bisherige Entwickelung als verfehlt, ja diabolisch verworfen und auf Grund seiner individuellen Anschauung, losgerissen von allen geschichtlichen Grundlagen, ein neues Gebäude aufgeführt würde. Die providentielle Leitung der Völker mußte so als zwecklos erscheinen; es war nichts erzielt worden, als ein Greuel der Verwüstung, und eine Umkehr zum Bessern konnte nur dadurch eingeleitet werden, daß die individuelle Seelenstimmung eines Mönches auf den richtigen Pfad leitete. Da sind wir in der That berechtigt, unsere Forderungen auf das Höchste zu spannen, finden uns aber in den Erwartungen völlig getäuscht. Zu einer Zeit, wo der christlichen Weltkirche neue Welttheile sich öffnen, und — nach Luthers Voraussetzung — das Evangelium der Menschheit neu aufleuchten sollte, möchte man wenigstens nicht auf einen Nationalpropheten sich gefaßt halten; aber selbst diese Erwartung hat Luther getäuscht; er erklärte sich als Prophet der Deutschen und verdammte dabei die ganze Welt, insofern sie nicht seinen Forderungen ihren Nacken beugte. Man erinnert sich wieder unwillkürlich an eine frühere Epoche.

„Es gilt, wer dem Andern die Schellen anknüpft. Ich muß das Sprichwort erfüllen: Wo die Welt zu schaffen hat, da muß ein Mönch dabei sein, und sollte man ihn dazu malen." So schrieb Luther, als er mit dem Sturmsignal gegen die Kirche an den deutschen Adel herantrat. Die ascetische Stählung des Mönches war bei ihm in hartnäckigen Trotz entartet, und diesen setzte er mit unermüdlicher Kraftanstrengung daran, der Christenheit „die Schellen anzuknüpfen". Sein Prophetenthum muß durchdringen, „sollte auch die ganze Welt bersten"; da hilft kein

Worte und Verstand verwerfen, und dem Papst folgen, der nicht Glauben noch Geist hat"? „Wie sollten wir denn nicht fühlen sowohl, als ein ungläubiger Papst was dem Glauben eben oder uneben ist?"[1]) Dieser Gedanke wurde dann auch auf die Concilien angewendet; es sei nicht anzunehmen, daß der heil. Geist in einer gottlosen Menge wohne, es könne aber geschehen, daß auf einer Synode die meisten gottlos seien; der hl. Geist sei nur Einzelnen verheißen, nicht aber der Gesammtheit. Wie Luther überhaupt über die Concilien urtheilte, ist bekannt. „Es ist der größten Unglück eines in der Christenheit, der schändliche verdammte Wahn, daß man die Concilien achtet, sie haben den hl. Geist"[2]); es sei oft kaum ein Mann da, „der den Geist ein wenig geschmeckt hat, als es denn ging in dem Concilio zu Nicea". Selbst das Apostelconcil besaß nicht seine Gunst; nur die Synode von Gangra ließ sich der Cölibatsstürmer gefallen.

In diesen Anschauungen ist, wie man sieht, Wahres mit Falschem gemengt. Niemand zweifelt, daß der einfachste Christ einer besonderen Erleuchtung des hl. Geistes sich erfreuen und im innern Verständniß der christlichen Wahrheiten jeden Kirchenfürsten wie jede Academie weit übertreffen könne. Daraus folgt aber nicht, daß die göttliche Erleuchtung des Einzelnen, deren Echtheit so vielen Täuschungen ausgesetzt ist, für die Gesammtheit maßgebend sei oder die lehramtliche Unfehlbarkeit, welche nicht so sehr die Tiefe des innern Verständnisses als die Ausschließung des Irrthums zum Gegenstande hat, überflüssig mache. Indefectibilität mit dem sie bedingenden Beistande Gottes ist nicht den Einzelnen, sondern der Kirche versprochen. Die Erleuchtung des Einzelnen soll und kann der Gesammtheit zu Gute kommen; das geschieht aber nur dann, wenn sie mit der kirchlichen Auctorität übereinstimmt und derselben sich unterordnet.

Die persönliche Erleuchtung ist von persönlichen Bedingungen abhängig; nicht aber die lehramtliche Unfehlbarkeit. Bei der ersten Begründung des kirchlichen Lehramtes stand Persönliches und Amtliches in vollstem Einklange; denn Gott wollte die Idee des Amtes und seiner Pflichten in der Person seines ersten Trägers zur Anschauung bringen[3]). Forthin war dieser

---

[1]) Jen. A. 1, 291ᵇ f. Bei der zuletzt angeführten Stelle beruft sich L. auf 1. Cor. 2, 15 und 2. Cor. 4, 13.

[2]) Walch, XIX. 1034.

[3]) Vgl. Matth. 16, 18. Joh. 21, 15 ff.

Einklang öfters gestört. So oft es sich aber um besondere Bedürfnisse der Christenheit oder um die Einleitung eines besondern Studiums der kirchlichen Entwickelung handelt, erweckt Gott gewöhnlich besondere Organe des hl. Geistes, die mit den Trägern der kirchlichen Auktorität identisch sein können, aber nicht nothwendig identisch sein müssen; er erwählt sich Männer oder auch Frauen, die in ihrem persönlichen Lebensgange das zu Leistende verwirklichen und darstellen, damit es dann in entsprechender Weise auf die Gesammtheit übergeleitet werde. Insofern kann man sagen, daß das Prophetenamt im Reiche Gottes niemals erlischt.

Die Geschichte der Kirche zeigt uns eine Reihe von Personen, welche förmlich als Inspirirte auftraten, ungeheuere Prätensionen erhoben und die Kirche mit Gewalt in das Geleise ihrer fremdartigen Anschauungen hineinzerren wollten; die Häupter des Montanismus können in älterer Zeit, wenn wir den Gnosticismus außer Acht lassen, als ihr vorzüglichster Typus gelten; sie zeigt uns aber auch eine Reihe von Personen, die persönlich äußerst anspruchslos waren, jedoch in der Art ihrer Wirksamkeit und in der Großartigkeit ihres Einflusses unverkennbar das Walten des göttlichen Geistes offenbarten. Jene erklärten regelmäßig das Ueberkommene als hinfällig, als starr und todt, während diese es in seinem Kern und Wesen schützten und mit verjüngter Kraft weiter führten; jene erstrebten regelmäßig Durchbrechung der von der Auktorität gesetzten Schranken und Zerstörung des kirchlichen Organismus, während diese die Auktorität befestigten und unter ihrer Obhut neues Leben und neue Wärme in die Organe leiten halfen. Da haben wir einen neuen Gesichtspunkt für die weitere Betrachtung des Gegensatzes zwischen Luther und Ignatius.

Luther wollte nicht zu den „Phantasiasten" und „Enthusiasten" gehören, wiewohl der Universitätsrektor Dr. Pollich schon vor seinem Abfalle rühmend äußerte, daß er „wundersame Phantasien" habe. Aber „Geist" wollte er besitzen wie kein anderer; und seine Schriften betrachtete er als lebendigen Born, aus dem jeder den Geist schöpfen könnte[1]). Die Gründe, auf

---

[1]) Gegen Erasmus schreibt er: Illis enim, qui spiritum magistrum in nostris libellis hauserunt, abunde a nobis ministratum est tuaque facile contemnunt. De serv. arb. ed. c. p. 3.

welche sich die Ueberzeugung von einer solchen Bevorzugung stützten, finden wir in seinen Schriften nicht näher angegeben; er brauchte auch nicht viel nach Gründen zu fragen; denn er glaubte den Geist zu fühlen. Was er aber in Wirklichkeit fühlte, war nur die enthusiastische Erregtheit, die in jener sturmbewegten Zeit sich seiner bemächtigte, die Lebendigkeit, Ursprünglichkeit und ungebundene Kühnheit seines Wirkens und Schaffens, die berauschende Wirkung der Lobeserhebungen, die in ihm einen von Gott begeisterten Seher feierten, die unwiderstehliche Gewalt seiner leidenschaftlichen Schmähsucht, die ihm als Wirkung des göttlichen Geistes erschien[1]), und endlich die freudige Siegesgewißheit der neuen Bewegung, in der Luther ungeachtet ihres verdächtigen Ursprunges und des trüben Schlammes, den sie mit sich führte, den „Odem des Mundes Christi" wahrzunehmen glaubte[2]). Es war der Hauptsache nach der Geist der „Poeten" in christlicher Färbung, verwandt mit dem Geiste der „Sturm- und Drangperiode" in der neuern deutschen Literaturgeschichte und in mancher Hinsicht mit dem Geiste Fausts, wie ihn Göthe schildert[3]). In spätern Jahren ließ der Enthusiasmus nach; Luther fühlte sich oft unaufgelegt und gedrückt, und der Mann, der so viel von Geist redete, bedurfte der Aufwallungen des Zorns, um sich bei seinen Arbeiten rege zu erhalten, ja selbst um bei seinem Gebete einige Wärme zu fühlen. „Ich bin bisweilen so kalt und unlustig, daß ich nicht kann beten, da stopfe ich meine Ohren zu und spreche: Ich weiß, Gott ist nicht weit von mir, darum muß ich schreien und ihn anrufen. Setze mir dagegen vor die Undankbarkeit und das gottlose Wesen der Widersacher, des Papsts mit seinem Geschwürm und Gewürm &c., also, daß ich etwas erwarme und vor Zorn und Haß brenne, und darnach sage: O Herr! geheiligt werde Dein Name &c. Also erwarmt mein Gebet und wird hitzig." — „Ich hab kein besser Werk, denn Zorn und Eifer; denn, wenn ich wohl dichten, schreiben, beten, predigen will, so muß ich zornig seyn, da erfrischt sich mein ganz Gebet, mein Verstand wird geschärft, und alle un-

---

[1]) De Wette 1, 479.

[2]) „Solcher Odem und Geist seines Mundes gehet ja daher gewaltiglich". Jen. A. 6, 494b.

[3]) Hört man Luther seine theologischen Gegner schildern, wie sie flicken, stücken und tröpfeln, erinnert man sich unwillkürlich an Fausts „Sitzt ihr nur immer! Leimt zusammen" &c.

lustigen Gedanken und Anfechtungen weichen"[1]). An ein reiches inneres Gebetsleben, an einen freien Aufschwung der Liebe, darf man bei Luther, der in so inniger Beziehung zum heiligen Geiste zu stehen glaubte, nicht denken. Die Contemplation der Mystik war für ihn ein Ding der Unmöglichkeit und deßhalb war sie ihm aufs äußerste verhaßt[2]). Er scheint überhaupt fast nur das mündliche Gebet gekannt und geübt zu haben[3]). Das äußere Wort war ihm Alles. Ohne dasselbe kann Gott nicht einmal innerlich trösten. „Es gehet ohne äußerlich Wort nicht zu, welches der heilige Geist wohl weiß im Herzen zu erinnern und aufzublasen, obs gleich vor zehen Jahren gehöret wäre"[4]). Während Ignatius solche innere Offenbarungen gehabt zu haben glaubte, daß sie ihm hinsichtlich der eigenen Ueberzeugung die heilige Schrift hätten ersetzen können, meinte Luther, daß selbst der heilige Paulus nur durch fleißiges Lesen der heil. Schrift zu seiner Rechtfertigungslehre gelangt sei und daß die spätern Propheten ihre Weisheit aus den frühern geschöpft haben; unmittelbare Erleuchtungen durch Gott gingen über sein Verständniß wie über seine Erfahrung. Er war und blieb Philolog, nur nicht nach dem Muster unserer Zeit, denn dazu hatte er zu viel Phantasie und zu wenig Geduld.

„Rechtschaffene Christen", sagt Luther, „machen nicht viel Rühmens und Polterns von großer Kunst und hohem Geist"[5]). Ein solcher war Ignatius. Er rühmte sich niemals des Geistes; nicht weil er des Geistes entbehrte, sondern gerade deßhalb, weil der Geist Gottes ihn erfüllte. Was bei Luther

[1]) Walch. A. XXII, 237. Vgl. Döllinger, die Reform. 3. B. S. 190.

[2]) „Ich bin auch ein halb gelehrter Doktor, damit ich mich nicht zu hoch rühme über die hohen Geister, die längst über alle Schrift hinauf in die Wolken gefahren und sich dem hl. Geist unter die Flügel gesetzt. Allein das hat mich die Erfahrung allzuoft gelehrt. Wenn mich der Teufel außer der Schrift ergreifet, da ich anfahe mit meinen Gedanken zu spaciren, und auch gen Himmel zu flattern, so bringet er mich dazu, daß ich nicht weiß, wo Gott oder ich bleibe". Jen. A. 7, 193[a].

[3]) „Ich bin auch ein Doctor und Prediger, ja so gelehret und erfahren, als die alle sein mögen, die solche Vermessenheit und Sicherheit haben; noch thue ich wie ein Kind, das man den Katechismus lehret, und lese und spreche auch von Wort zu Wort, des Morgens, und wenn ich Zeit habe, die zehn Gebote, Glauben, das Vater unser, Psalmen 2c. Jen. A. 4, 427[a].

[4]) Jen. A. 5, 50[b].

[5]) Ebd. 6, 45[b].

am meisten vermißt wurde — die Innerlichkeit im Verkehre mit Gott —, trat bei Ignatius am meisten hervor; der hl. Philippus Nerius verehrte ihn als seinen Lehrmeister im betrachtenden Gebete; die Quelle aber, woraus Ignatius selbst den Unterricht für andere schöpfte, war die eigene Erfahrung. Er fühlte sich innerlich so in Gott versenkt, daß es ihm fast unmöglich war, längere äußere Gebete zu verrichten, weil er fast bei jedem Worte durch die Gewalt der Affekte am Fortfahren gehindert wurde. Während Luther die Hitze des Zornes zu Hilfe nehmen mußte, um seinem Gebete einige Wärme zu verschaffen, war die innere Andachtsgluth in Ignatius so groß, daß sie auch äußerlich sein Antlitz entflammte[1]). Ob Ignatius auch sonst den Geist besaß, von dem Luther soviel zu rühmen wußte, kann, insoweit es nicht schon aus dem früher Gesagten klar ist, einigermaßen aus dem hohen Ansehen geschlossen werden, dessen sich Ignatius in dieser Hinsicht bei seinen Zeitgenossen erfreute. Wenn zu Paris ein Doktor der Sorbonne ihm vor Vollendung der theologischen Studien das Doktorat in der Theologie antrug, wenn Lainez aus allen Kräften dahin arbeitete, daß Ignatius zum Concile von Trient berufen würde, wenn bei der Wahl Julius III. eine Stimme auf Ignatius fiel, so lag der Grund hievon nicht in seiner Gelehrsamkeit, auch nicht blos in seiner Heiligkeit, sondern in der Weisheit und höhern Erleuchtung, in der Fülle des Geistes, die man bei ihm zu finden glaubte. Ich brauche hier nicht weiter darauf einzugehen; so viel ist klar, daß sich der „Geist“ mit feststehenden Dogmen und mit der kirchlichen Auctorität sehr leicht vertragen kann.

Luther, der den „Geist“ als Princip dem Ansehen der Tradition und der kirchlichen Lehrgewalt entgegensetzte, hatte bald Gelegenheit, die Früchte dieses Principes zu verkosten. Der Geist, wie ihn Luther verstand, begann allenthalben so mächtig seine Schwingen zu erheben, daß der kühne Herold sich rasch überholt und als geistlosen Knecht des Buchstaben verachtet sah. „Jetzt klagt er, ist die Welt voll leibhaftiger Rumpelgeister geworden, die sich alle für lebendige Engel ausgeben“.

---

[1]) Semper ante orationem praeparabat animam suam, et quasi cubiculum cordis intrabat: et ita mens inflammabatur interior, ut facies etiam accenderetur et tota (quod saepe animadvertimus) quodammodo ignesceret. Ribad. l. c. l. 5. c. 1.

Starre Einerleiheit und Einförmigkeit war da nicht zu besorgen. „Und sind schier so viel Secten und Glauben als Köpfe, kein Rültz ist jetzt so grob, wenn ihm etwas träumet oder dünkt, so muß der heilige Geist es ihm eingegeben haben, und will ein Prophet sein"[1]). In dieser Verlegenheit meinte nun Luther: „Geist hin, Geist her, ich bin auch im Geist gewesen, und habe auch Geister gesehen (wenn's je gelten soll, von eigenem Fleisch rühmen) vielleicht mehr denn eben dieselbigen noch im Jahr sehen werden, wie fast sie auch sich rühmen. Auch hat mein Geist sich etwas beweiset, so doch ihr Geist im Winkel gar stille ist, und nicht viel mehr thut, denn seinen Ruhm aufwirft. Das weiß ich aber wohl, wie fast der Geist alles allein thut. Wäre ich doch allen Büschen zu ferne gewesen, wo mir nicht die Sprachen geholfen, und mich der Schrift sicher und gewiß gemacht hätten". Wir stehen sonach bei der Philologie. Die Sprachen erschienen dem höchstens mittelmäßigen Kenner des Griechischen und Hebräischen sogar als frischer Brunnquell des Glaubens; denn „wo die Sprachen sind, da gehet es frisch und stark, und wird die Schrift durchtrieben, und findet sich der Glauben immer neu, durch andere und aber andere Worte und Werke"[2]). Haben wir nicht recht, wenn wir das Lutherthum wenigstens nach einer Seite als eine Abzweigung des Humanismus betrachten? Daß der Glaube, wenn die Philologie ganz selbständig am Ruder sitzt, sich immer neu findet durch andere und andere Worte, — fügen wir hinzu, durch andere und andere Auslegungen —, ist vollkommen richtig, so lang er sich überhaupt erhalten kann; daß aber die Sprachenkunde die Geister zu bannen und Einheit zu schaffen vermöge, konnte Luther doch selbst nicht glauben, und er griff daher zu andern oft sehr ungeistigen Mitteln um das Ueberſprudeln des „Geistes" zu bewältigen.

Es wäre hier der Platz von der „Unterscheidung der Geister", in welcher Luther Meister sein wollte, Einiges zu bemerken. Allein, der Raum gestattet nicht, weiter darauf einzugehen. Luther betrachtete als vorzüglichsten Prüfstein das Fühlen jener Höllenqual, jener Todesängsten und geistigen Geburtswehen, wie er selbst sie erfahren; diesen Prüfstein brachte er in Vorschlag, als beim Erscheinen der „Zwickauer Propheten" die Rathlosigkeit in Wittenberg sich an ihn wandte, „als welcher

[1]) Jen. A. 3, 101. [2]) Ebd. 2, 476[b].

von allen am besten ein giltiges Urtheil zu fällen und die Geister zu unterscheiden im Stande sei"[1]). Wenn dieses Criterium vermißt werde, helfe es nicht, daß jemand vorgebe in den dritten Himmel verzückt gewesen zu sein; denn es fehle das Zeichen des Menschensohnes. Demgemäß glaubte er auch, David müsse einen sehr argen Teufel gehabt haben, weil ihm so hohe Erleuchtungen zu Theil geworden, wobei er vergaß, daß der von ihm geschilderte Zustand eher bei Saul als bei David zu gewissen Zeiten sich einstellte. Der andere Grundsatz, den Luther noch aufstellte, ist uns schon bekannt: Christus schreckt nicht, sondern tröstet. Um diese zwei sich widersprechenden Kriterien zusammenzureimen, könnten wir vielleicht an die Lehre Luthers über den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium denken; allein, warum wird dann jener Schrecken als signum filii hominis, als modus colloquiorum divinorum bezeichnet?

Man wird es bemerkenswerth finden, daß Ignatius, wieder ohne Rücksicht auf Luther, in seinen Exercitien gerade der Unterscheidung der Geister eine große Aufmerksamkeit zuwendet, und ähnlich wie Luther aus seiner eigenen Erfahrung heraus verschiedene Kriterien aufstellt. Er unterscheidet genau zwischen verschieden gearteten Individuen und verschiedenen Stadien des geistlichen Lebens, und gibt darum eine doppelte Reihe von Unterscheidungsregeln an, entsprechend der ersten und zweiten Woche der Exercitien[2]). Wir können sie hier nicht weiter besprechen, glauben aber versichern zu können, daß keiner sie lesen wird, ohne staunend zu bemerken, wie weit Ignatius an Reichthum der inneren Erfahrung, an Feinheit der Discretion und an Klugheit hinsichtlich der praktischen Anwendung über Luther emporragt. Selbstverständlich bestimmte Ignatius im Gegensatze zu Luther seine Unterscheidungsregeln nur zum Gebrauche für das individuelle ascetische Leben; zur Prüfung von Lehrern oder „Propheten", die als Verkündiger neuer Lehren

---

[1]) Jam vero privatum spiritum explores etiam, quaeras, num experti sint spirituales illas angustias et nativitates divinas, mortes infernosque. De Wette, 1, 125.

[2]) Regulae ad sentiendos et cognoscendos spiritus magis propriae pro 1. hebdomada, 14 an Zahl. Regulae ad eundem effectum cum majore spirituum discretione magis convenientes 2. hebdomadae; 8 an Zahl.

auftreten, innere Erlebnisse als Kriterien aufzustellen, konnte ihm nicht in den Sinn kommen.

Mit dem „Geist“ steht die „Prophetie“ in Zusammenhang. Wenn Luther sich einen Propheten Deutschlands nannte, so dachte er eben nicht an die Gabe der Weissagung. Von dieser kann man sagen, daß Luther sie hatte und nicht hatte. „Ich bin kein Prophet“; „ich bin ein Prophet“; „ich bin ein gewisser Prophet“; das sind die wechselnden Bekenntnisse Luthers. So sagt er z. B. in seiner Vermahnung zum Gebete wider die „Türken“ (1541), in welcher auch die oft wiederholte Weissagung von der baldigen Ankunft des Antichristes wieder Platz findet: „Ich bin ja zumal ein gewisser Prophet, also daß ich mir selber drum gram bin, wollte gerne, daß es erlogen wäre, wie Michäas auch wünscht“.[1]) Dagegen glaubte er an der Deutung des „Mönchskalbes“ aus Mangel der hiezu erforderlichen Prophetengabe sich kaum versuchen zu dürfen. Jedenfalls war Luther der Ueberzeugung, daß sein Prophetenthum von der Gabe der Weissagung nicht abhängig sei; und deßhalb brauchen wir uns mit seinen verschiedenen, nicht selten durch die volksthümliche Redensart: „Was gilts“ bekräftigten Vorhersagungen nicht weiter zu befassen, um etwa den Nachweis zu liefern, daß er mit ihnen zu Schanden geworden, während die sicher constatirten Vorhersagungen des hl. Ignatius genau in Erfüllung gingen. Wir nehmen das Prophetenamt in dem vorher bezeichneten Sinne.

Sowohl Luther als Ignatius machten den ausgiebigsten Gebrauch von den eigenen Erfahrungen, indem sie das Persönliche gewissermaßen verallgemeinerten, und eine Art typischen Gepräges wiewohl in ganz verschiedener Weise an sich erkennen ließen (vgl. Jahrg. VII. S. 666). Welcher von beiden die eigentliche Aufgabe der christlichen Kirche in sich darstellte, ist aus dem Vorhergehenden bereits ersichtlich und wird im Folgenden noch klarer sich herausstellen. Hier soll nur gezeigt werden, mit welchem Rechte und in welcher Art beide die persönlichen Erfahrungen für das Allgemeine verwertheten.

Luthers Bild erhebt sich nicht über die Schatten der Zeit. Man kann allenfalls den Geiz ausnehmen und über die Flecken von Eigennutz, die ihm Herr Evers nachweist[2]), hinwegsehen;

---

[1]) Jen. A. 1, 434b.

[2]) Martin Luther, I, S. 19 ff.

aber es wäre zu zeigen, daß sich nach seinem Abfalle die natürliche Genußsucht nicht öfters zu sehr in anderer Weise entschädigte; vom Vorwurfe der Habsucht hat sich ja auch Mohammed frei erhalten. Doch selbst unter der Voraussetzung der günstigsten Beurtheilung in sittlicher Hinsicht können wir nicht zugeben, daß Luther berechtigt war, seine individuelle Erfahrung auch nur in der bescheidensten Weise als maßgebend für die Christenheit anzusehen. Nicht genug, daß hiezu bei Luther im Allgemeinen die natürlichen Vorbedingungen fehlten, wie im vorigen Artikel gezeigt worden[1]), war sein Seelenzustand ein äußerst abnormer und krankhafter, und sein ganzes Streben zu sehr in der particulären Zeit- und Nationalrichtung befangen[2]).

Man hat zwar für jene Abnormität eine plausible Erklär-

---

[1]) Jahrg. VII. S. 669 ff. Man rühmt allerdings an Luther einen Universalmenschen und kann nicht genug bewundern, daß er in so hervorragender Weise Gemüthlichkeit mit Erhabenheit vereinigte, und ungeachtet seiner Größe sich so tief herabließ. Allein wahre Erhabenheit ist bei Luther nirgends zu finden, weder in seinen Tischreden, noch in seinen Schriften, noch in seinem Benehmen und seiner Wirkungsweise. Die maßlose Anmaßung, in der er Könige als „seine Stocknarren und Göckler" behandelte, wird doch niemand erhaben finden; und wenn er von den Seinigen den Vorwurf vernehmen mußte, daß er sich im Umgange zu gemein machte, (Jen. A. 1, 363[a]), so wird man das ebensowenig als Beweis edler Herablassung betrachten dürfen, als manches andere, wie z. B., daß er mitten unter den wichtigsten Ereignissen im Auftrage „seines Herren" Kethe Bestellungen für die Küche besorgte oder sich selbst die Hosen ausbesserte (angeblich aus Unzufriedenheit mit den Leistungen der Schneider) und einmal von seiner Kethe darüber betroffen worden sein soll, daß er zu diesem Zwecke ein Stück aus den Hosen seiner Kinder schnitt (S. Köstlin, 2. B. S. 507). So hoch er sich in seinen Ansprüchen erhob, so gern bewegte er sich selbst in den Niederungen.

[2]) Die Vermuthung, daß er auch dem Leibe nach von einer damals sehr verbreiteten häßlichen Krankheit nicht ganz verschont geblieben, wollen wir ganz dem Urtheile des Lesers überlassen. Am 11. Juni 1523 schickte der Ulmer Arzt Wolfg. Rychardus ein Recept gegen Schlaflosigkeit für Luther an den Mediciner Magenbuch in Wittenberg, und schrieb u. A.: Apriolus tamen multa mihi ex compassione de Lutheri nostri mala valetudine adscripsit: et inter reliqua de nimia vigilia qua dominus Helias molestetur. Non est mirum hominem tot cerebri laboribus immersum in siccitatem cerebri incidere, unde nimia causatur vigilia. Er schlägt ein sonderbares Mittel vor und fährt dann fort: et si cum hoc dolores mali Francie (Syphilis) somno impedimento fuerint, mitigandi sunt cum emplastro, quod fit ex etc. Am 15. April schreibt Luther an Spalatin: Nova alia nulla, nisi quod febrim e balneo contraxi. S. Kolde, Analecta Lutherana S. 50 ff.

ung gefunden, indem man behauptete, an Luther hätte die Sünde die ganze Macht ihres Schreckens entfalten müßen, um ihn für seinen hohen Beruf zu befähigen. Allein es handelt sich im Christenthum nicht allein um die Beschwichtigung der Gewissensängsten, sondern um weit mehr. Und der Sünde gegenüber hätte sich vor allem die Macht der heilenden und heiligenden Gnade recht glänzend offenbaren müssen, wie z. B. in der Person des hl. Augustin, aber wir können in Luther nicht einmal das Bild des Trostes und Friedens durch Christus und in Christus erblicken, wie sich noch zeigen wird.

Man beachte, daß Luther nicht einfach seine Erfahrung für die Weiterentwickelung der Kirche verwerthet sehen wollte, sondern nichts Geringeres verlangte, als daß die ganze bisherige Entwickelung als verfehlt, ja diabolisch verworfen und auf Grund seiner individuellen Anschauung, losgerissen von allen geschichtlichen Grundlagen, ein neues Gebäude aufgeführt würde. Die providentielle Leitung der Völker mußte so als zwecklos erscheinen; es war nichts erzielt worden, als ein Greuel der Verwüstung, und eine Umkehr zum Bessern konnte nur dadurch eingeleitet werden, daß die individuelle Seelenstimmung eines Mönches auf den richtigen Pfad leitete. Da sind wir in der That berechtigt, unsere Forderungen auf das Höchste zu spannen, finden uns aber in den Erwartungen völlig getäuscht. Zu einer Zeit, wo der christlichen Weltkirche neue Welttheile sich öffnen, und — nach Luthers Voraussetzung — das Evangelium der Menschheit neu aufleuchten sollte, möchte man wenigstens nicht auf einen Nationalpropheten sich gefaßt halten; aber selbst diese Erwartung hat Luther getäuscht; er erklärte sich als Prophet der Deutschen und verdammte dabei die ganze Welt, insofern sie nicht seinen Forderungen ihren Nacken beugte. Man erinnert sich wieder unwillkürlich an eine frühere Epoche.

„Es gilt, wer dem Andern die Schellen anknüpft. Ich muß das Sprichwort erfüllen: Wo die Welt zu schaffen hat, da muß ein Mönch dabei sein, und sollte man ihn dazu malen.“ So schrieb Luther, als er mit dem Sturmsignal gegen die Kirche an den deutschen Adel herantrat. Die ascetische Stählung des Mönches war bei ihm in hartnäckigen Trotz entartet, und diesen setzte er mit unermüdlicher Kraftanstrengung daran, der Christenheit „die Schellen anzuknüpfen“. Sein Prophetenthum muß durchdringen, „sollte auch die ganze Welt bersten“; da hilft kein

Widerstand; „Trotz und aber Trotz". Seine Entrüstung über die Widersetzlichkeit der Hierarchie kennt keine Grenzen; er will nicht ruhen, bis sie gebrochen ist. „Endlich liebe Herren, sei das der Beschluß: Lebe ich, so sollt ihr von mir keinen Frieden haben; tödtet ihr mich, sollt ihr zehnmal weniger Frieden haben; und will euch sein, wie Oseas sagt: ein Bär am Wege und ein Löwe auf der Gasse. Wie ihr mit mir fahret, sollt ihr euren Willen nicht haben, bis daß eure eiserne Stirn und eherner Hals entweder mit Gnaden oder Ungnaden gebrochen werde"[1]). Ohne Zweifel gab es anfangs viele Herzen, die ihm begeistert entgegenschlugen; aber wie viele von den hervorragenderen Männern sind ihm treugeblieben, als sie die wahre Natur der ganzen Bewegung allmälig kennen lernten? Die Uebrigen gewann er großen Theils nur dadurch, daß er ganz in die durch andere Factoren hervorgerufene Strömung einging.

Man könnte noch fragen, wie Luther sich als Prophet vor der Welt beglaubigte? Er behauptete in seiner Streitschrift gegen Erasmus, die Welt wäre längst schon die Göttlichkeit seiner Sendung zu erkennen schuldig gewesen. Allein, die Zeichen, durch welche er selbst sein Gewissen zu beschwichtigen suchte, konnten Andern nicht als vollgiltige Beweise dienen, sie mußten ihnen zum Theil äußerst verdächtig erscheinen[2]). Wenn er behauptete keiner Wunder zu bedürfen, weil er nur das Alte wieder hervorgesucht, oder weil er das Papstthum, „Satans größten Kopf" gestürzt, so lag darin eine petitio principii, und als die Rauchwolken sich verzogen, mußte es ihm selbst und Andern klar werden, daß nicht das Papstthum gefallen, sondern Luther vom Papstthum gefallen. Er war über den Nachweis seines Berufes sich selbst nicht klar, und wechselte daher fortwährend seine Ansicht, oder vielmehr er griff jederzeit zu jenen Auskunftsmitteln, die sich ihm eben darboten. Die allgemeine Berechtigung, gegen die bisher immer und überall vorgetragene Glaubenslehre aufzutreten, sah er genugsam bewiesen durch den

---

[1]) Jen. A. 1, 119. ff.

[2]) Das gilt besonders von seiner rücksichtslosen Heftigkeit und Bissigkeit. Quam vellem, sagt der Rechtsgelehrte Zasius, ut quem Lutherus spiritum jactitat, esset pacificus, ne in ambiguo relicti (Pythagoraene an Domini spiritus eum insederit) in doctrinis etiam quas a principio bonas scripsit, dubitare cogeremur etc. Döll. Reform. 1, 180.

Ausspruch des hl. Paulus: „Die Propheten sollen zu zweien oder dreien sprechen und die übrigen sollen urtheilen. Wenn aber ein Anderer, der da sitzt, eine Offenbarung hat, soll der erste schweigen" (1. Cor. 14, 29 f.). Wir werden auf diesen Ausspruch noch zurückkommen.

Ueber Ignatius brauchen wir hier nicht viel zu sagen. Die Beglaubigung der Rechtmäßigkeit seines Wirkens erhielt er von der Kirche. Daß in ihm die natürlichen Vorbedingungen zu einem universellen Berufe, die dem Wittenberger „Reformator" so ganz mangelten, in eminenter Weise vorhanden waren, habe ich schon im vorigen Artikel nachgewiesen, wo auch gezeigt wurde, daß er in Manresa gewissermaßen alle frühern Entwickelungsstufen des ascetischen Lebens in sich recapitulirte (l. c. S. 688). Sein Seelenleben verrieth weder Einseitigkeit noch krankhafte Abirrungen; der Zustand der Scrupulosität war vorübergehend und diente nur zur Bereicherung seiner innern Erfahrung. Dazu kam, daß er sein Inneres fortwährend erforschte und sorgfältig prüfte, immer darauf bedacht, nicht durch Voreingenommenheit oder einen ungeordneten Affekt sich bestimmen zu lassen und den Willen Gottes nach dem eigenen zu deuten[1]), während Luther nach seinem Abfalle nichts so sehr vermied, als eine derartige Prüfung seines Innern, und wenn sie von selbst sich ihm aufdrängte, regelmäßig in eine Disputation gegen den „Teufel" als den Sachwalter des Gewissens sich verwickelte. Ignatius war also weit berechtigter, von seinen innern Erfahrungen auszugehen als Luther. Aber er that es nicht so wie dieser, weder mit solcher Einseitigkeit noch mit solcher Zudringlichkeit. Niemals hatte er seine persönliche Vorliebe, sondern immer die objektiven Bedürfnisse im Auge. Daher kam es, daß er in der Gesellschaft Jesu, deren Erziehung er im Allgemeinen ganz nach der Analogie seines eigenen Lebensganges regelte, manches fallen ließ, wofür er persönlich sehr eingenommen war, weil es dem Zwecke der Gesellschaft nicht entsprach. Aus diesem Grunde verzichtete er z. B. auf den Chorgesang, wiewohl er selbst den Gesang überaus liebte. Er verhielt sich, wie er sagte, im Gebete mehr leidend und erfuhr an sich die außerordentlichen

[1]) In horas singulas sese colligebat et a reliquis animum in Deum avocabat, conscientiamque suam discutiebat diligentissime. Rib. l. c. L. 5. c. 1.

Zustände des beschaulichen Lebens in hohem Grade, suchte aber in der Gesellschaft das Haschen nach solchen Dingen auf alle mögliche Weise zurückzudrängen. Exceptionelles paßt nicht als allgemeine Norm. Mit Einzelnen hat Gott oft besondere Zwecke.

Ignatius hatte wie Luther begeisterte Freunde und heftige Gegner, auch unter den Katholiken. Der Unterschied ist aber der, daß Ignatius unter den erstern keinen Hutten und Sickingen zählte, und gegen die Letztern sich nie ereiferte. Das ungleiche Verhalten gegen die Sorbonne, welche die Behauptungen Luthers censurirte, und auch gegen das Institut des hl. Ignatius ein sehr scharfes Dekret veröffentlichte, würde allein genügen, diesen Unterschied wahrlich nicht zum Vortheile Luthers zu veranschaulichen. Ignatius war nicht Fatalist, konnte aber, nachdem er das Seinige gethan, den Erfolg ruhig der Vorsehung überlassen, während Luther ungeachtet seiner fatalistischen Anschauung nicht müde wurde zu hetzen und weder Aufreizungen noch Verleumdungen scheute, um seiner Sache zum Siege zu verhelfen. Die Vorsehung entfernte denn auch alle Hindernisse und Schwierigkeiten, die anfangs den Absichten des Heiligen in den Weg traten. Digitus Dei est hic, rief der Papst aus, als ihm der Plan des neuen Ordens vorgelegt wurde. So war also die Art und Weise, wie beide Männer ihr Prophetenthum, wenn man so sagen darf, zur Geltung brachten, grundverschieden. Einseitigkeit und Mangel an Discretion, Zufluß fremdartiger Elemente, Aufreizungen und Hetzereien, fatalistische Verkehrung des Vertrauens auf die Vorsehung kennzeichnen die Bahn des Wittenberger „Propheten" von Anfang bis zum Ende; bei Ignatius begegnen wir durchweg den entgegengesetzten Zeichen; wenn sich sein Einfluß so rasch und in so ausgedehnter, so durchgreifender Weise Geltung verschaffte, geschah es nur deshalb, weil er einem wirklichen Bedürfnisse der Christenheit entsprach. Das wird übrigens im folgenden (Schluß-) Artikel noch klarer zu Tage treten.

Ein neues Christenthum.

Von Prof. Ferd. Stentrup S. J.

Bekanntlich war die aristotelisch-scholastische Spekulation von jeher Gegenstand vielfacher Angriffe. Meist waren es Gründe philosophischer Natur, die man gegen sie anführte; jedoch auch vom theologischen Standpunkte aus hat man sie bekämpft, ja es hat an einzelnen Fanatikern nicht gefehlt, welche die aristotelisch-scholastische Spekulation oder vielmehr alle Spekulation für unvereinbar mit dem Christenthum hielten. Allein unsers Wissens möchte es schwer sein, Jemand zu finden, der, während er bemüht ist, die aristotelisch-scholastische Spekulation dadurch vollständig zu vernichten, daß er das Christenthum als ihren Gegensatz erscheinen läßt, die glänzendste Apologie für dieselbe schreibt. Ein solcher nun scheint uns der Verfasser eines Werkes zu sein, das dieser Tage die Presse verließ.[1]) Er greift seiner Ansicht nach die aristotelisch-scholastische Spekulation mit allen Waffen an, die ihm zu Gebote stehen, in der That aber ist es das Christenthum selbst, wie es in der h. katholischen Kirche leibt und lebt, gegen das er sich erhebt; und das Christenthum, das er der aristotelisch-scholastischen Spekulation als Gegensatz gegenüberstellt, ist nicht das seit zwei Jahrtausenden im unveränderten Glauben der katholischen Christenheit fortlebende, sondern ein ganz neues Christenthum, das nur die Frucht einer wenig genialen, und noch weniger originellen Spekulation des Verfassers ist. Ist

---

[1]) Das Christenthum im Lichte der vergleichenden Sprach- und Religionswissenschaft und in seinem Gegensatze zur aristotelisch-scholastischen Spekulation von J. Justus. Wien 1883. Commissionsverlag von Carl Gerold's Sohn.

es nicht aber eine glänzende Vertheidigung der aristotelisch-scholastischen Spekulation, wenn der Stoß, der gegen sie geführt wird, das wahre Christenthum selbst trifft; wenn sie nur dadurch zur unchristlichen gestempelt werden kann, daß man sie mit einem ganz neuen Christenthum in Vergleichung bringt, das nichts weiter ist als eine häßliche Carrikatur von jenem? Wunderbare Ironie des Schicksals! Den Verfasser erfüllte es mit Entsetzen, daß die Restauration der scholastischen Philosophie eine mächtige Geistesströmung der Gegenwart geworden ist und die Geister wie mit elementarer Gewalt ergreift. Mehr noch betrübte es ihn, daß diese Restauration nicht nur des Schutzes und der Billigung, sondern auch der Aufmunterung und der Förderung von Seite des h. Stuhles sich zu erfreuen hat. Es duldete ihn deshalb nicht länger, er griff zur Feder, um die große Gefahr, die dadurch auf die Lehre der Kirche herabgeschworen wurde, wenn nicht abzuwenden doch wenigstens zu signalisiren. Und siehe, — das Werk, das er geschrieben, wird wider seinen Willen eine Vertheidigung der aristotelisch-scholastischen Spekulation, und eine neue Aufforderung an die katholischen Gelehrten, als gehorsame Söhne des Statthalters Christi vollständig den Mahnungen desselben in der Encyklika vom 4. August 1879 nachzukommen.

Man sollte ob des Zweckes, den der Verfasser sich gesteckt hat, vor Allem eine lichtvolle Darstellung der Philosophie des Aristoteles oder vielmehr der eigentlichen scholastischen Philosophie, wie sie in den kirchlichen Schulen sich herausgebildet hat, mit Recht erwarten; allein man sucht vergebens darnach in seinem Werke. Zwar begegnen uns hie und da einige abgerissene Bemerkungen über die scholastische Philosophie; allein weit entfernt davon, daß dieselben uns ein Bild von ihr entwerfen würden, dienen sie nur zum Beweise, daß der Verfasser sie kaum kennt. Man lese doch nur, was er schon auf den ersten Seiten von dem Ausgangspunkt der scholastischen Philosophie lehrt, und was er später (S. 26. 27.) über die Lehre der Scholastiker von der Bildung der Begriffe, von der Abstraktion, und der Objektivität der allgemeinen Begriffe schreibt. Namentlich aber lese man den Abschnitt: Die Anschauung der Scholastiker (S. 42.—44.); auch den andern die Scholastik (S. 160.) und man wird den Vorwurf der Unwissenheit, den wir dem Verfasser bezüglich des scholastischen Systems

machen, begründet finden. Und in der That es liegt dem Verfasser die Bekämpfung der scholastischen Philosophie nur insofern am Herzen, als er Platz für seine selbsteigene Philosophie schaffen und die Schranken durchbrechen möchte, die das kirchliche Dogma gegen seine eigene Spekulation aufführt. Was er bekämpft, ist im Grunde genommen jede Philosophie, die nicht, wie die seinige, von dem prinzipiellen Grundgedanken ausgeht, daß die Erbsünde als ein Ferment des Irrthums in der menschlichen Vernunft liegt und naturgemäß ihre Entwicklungen bestimmt; jede Philosophie somit, die nicht mit dem Bekenntniß beginnt, daß es keine für sich bestehende Vernunftwissenschaft geben könne, indem das empirische Denken der Vernunft als ein vom Fermente des Irrthums, das durch die Erbsünde in sie gelegt wurde, durchdrungenes und infizirtes zu betrachten sei. Deshalb lesen wir schon in der Vorrede unseres Werkes (S. VII.): „Ueber den prinzipiellen Gedanken, welcher diesem Schriftchen zu Grunde liegt, wird, so meine ich, kein Streit entstehen, denn er besteht in der Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde und ihren Folgen; daß die Neuscholastiker entgegen behaupten könnten, diese Lehre dürfe in einer prinzipiell christlichen Philisophie nicht verwerthet werden, halte ich für unmöglich. Aristoteles, der Vater(!) der Scholastik, war doch ohne Zweifel mit der Erbsünde behaftet, und die Scholastiker, obwohl getauft, hatten doch wie alle Menschen bis an's Ende der Zeiten die Folgen der Erbsünde zu tragen. Die Selbstkenntniß (Beschaffenheit des Denkens und der Sprache) ist aber für einen Philosophen die erste Bedingung“. Die Philosophie eines Heiden trägt also nothwendig die Erbsünde nicht weniger an sich, als er selbst; sie ist innerlich heidnisch und steht darum im Widerstreite mit dem Christenthum. Ebenso trägt die Philosophie eines Christen das Ferment des Irrthums in sich, das durch die Erbsünde in die menschliche Vernunft gesenkt wurde, wenn er nicht von diesem durch ein höheres außer und über der Vernunft Gelegenes sie zu befreien weiß. Leicht können wir uns deshalb vorstellen, was aus der geoffenbarten Lehre werden mußte, als man das System des Aristoteles in die Kirche herübernahm, und es in der Darstellung jener Lehre benützte. Das ist der Grund, warum der Verfasser überhaupt glaubt, „nicht die organische Verbindung mit den besten Leistungen der vorchristlichen Weltweisheit, sondern

eine prinzipielle Anschauung, welche zum richtigen Gottes- und Schöpfungsbegriffe emporführt, zu der Grundlehre alles Christenthums eine Brücke bildet und dem Höhepunkte des katholischen Glaubens, sowie dem Mittelpunkte des Cultus, d. i. der Lehre von dem allerheiligsten Sakramente des Altars sich ahnend nähert, trage das Merkmal prinzipieller Christlichkeit an sich. Ist die Lehre der katholischen Kirche die Wahrheit, so kann die vollendete Philosophie nur aus dem Ganzen dieser Lehre erblühen; es ist also vorweg unmöglich, daß ein Heide die wahre Philosophie grundlegen konnte, und ebenso unmöglich ist es, daß die Philosophie die Lehren der Kirche aus sich gewinne und so die Kirche überflüßig mache. (S. 1.) Mit anderen Worten, die Lehre der katholischen Kirche ist die Vorbedingung der wahren Philosophie, ja sie ist noch mehr, indem die Philosophie die Blüthe derselben ist, und folglich nur in der Philosophie diese Lehre in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit besessen wird. Es wird also die wahre Philosophie innerlich christlich, sie allein wird eigentlich das Christenthum sein. Sollen wir etwa hier den Hebel zur Widerlegung des Verfassers ansetzen? Nein wir hoffen, daß die Auseinandersetzung seiner Lehre zu ihrer Widerlegung mehr als genügend sein wird.

Die Sprache, so schreibt er, ist wie das Selbstbewußtsein und das Denken nicht in dem bereits existirenden Menschen irgendwie entstanden oder geweckt worden; sie ist vielmehr mit dem ursprünglich höhern Zustand ipso facto gegeben und ein so konstitutives Merkmal des Begriffes Mensch, daß derselbe als sprachlos gar nicht gedacht werden kann. Wie deshalb Gott der reale und formale Grund alles Seins und aller Gestaltung, somit auch des Menschen ist, so ist er auch der reale und formale Grund der Sprache. Weil dem so ist, darum ist die Sprache jedem Einzelnen gegenüber eine absolute Auktorität, ein objektiv gegebenes *σοφόν*, ein fertiges organisches Ganzes, das sein Bildungsgesetz in sich trägt, in seiner Entwicklung von der Willkür und der vorbedachten Einflußnahme der Menschen unabhängig ist, und jeden Einzelnen, will er unter die Vernünftigen gezählt werden, absolut bindet. Das Wort des Evangelisten: Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kömmt, kann auf die Sprache bezogen werden. Denn sie ist der Geist

Gottes im Menschen, die lux vera, die sapientia Dei, die Folge der Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, dem Logos. Sie ist, wenn auch die Schallwellen vergehen, der Allen gemeinsame Leib, eine Vorausnahme des idealen Zustandes, d. h. der leiblichen Einheit Aller, und diese reale Einheit ist auch der Grund, warum wir uns in der Sprache verstehen und mittheilen können (S. 74). Daraus ergibt sich nun von selbst, daß in der Sprache eine Denkmacht liegt und herrscht, die nicht die des Menschen ist, sondern eine höhere, dem Menschen objektiv gegenüber stehend und ihn bindend (S. 15.), daß in ihr ein philosophisches System grundgelegt ist, welches allen Nihilismus, Monismus, Pantheismus und Materialismus prinzipiell verurtheilt, und das allein wahre und mithin prinzipiell christliche ist (S. 12). Da hätten wir nun den Traditionalismus nicht nur in seiner exzessivsten, sondern auch in einer wahrhaft monströsen Form. Die Sprache ist nicht nur Denkgegenstand, sondern auch Denkmacht, und dazu nicht unsere eigene, sondern eine höhere uns bindende, weil sie der Geist Gottes in uns ist, das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, die Weisheit Gottes, die Folge der Lebensgemeinschaft mit dem Logos, weil Gott nicht weniger ihr realer und formaler Grund ist, als er der Real- und Formalgrund jedes Seins ist. Nebst allem dem aber ist sie zugleich ein konstitutives Merkmal des Begriffes Mensch, und gehört somit unzertrennlich zum Wesen des Menschen. Wohlan, um von allem Andern zu schweigen, wenn dem so ist, wenn die Sprache das objektiv gegebene *σοφόν* ist, wenn sie außerdem eine Denkmacht ist, die dem Menschen objektiv gegenübersteht und ihn bindet; mehr noch wenn sie der Geist Gottes in uns ist, das wahre jeden Menschen erleuchtende Licht, die Weisheit Gottes, das Resultat der Lebensgemeinschaft mit dem Logos, oder vielmehr dasjenige, worin sich diese bethätigt, wie ist es dann denkbar, daß nicht die allein wahre und mithin prinzipiell christliche Philosophie mit Naturnothwendigkeit das Gemeingut der Menschen ist, wie ist es denn überhaupt möglich, daß es eine von jener verschiedene Philosophie geben kann? Diese Frage würde freilich begründet sein, antwortet der Verfasser, wenn die Sprache noch die ursprüngliche und normale wäre, nicht aber, wenn sie es zu sein aufhörte. Aber gerade das ist die Frage, wie die Sprache aufhören konnte, die ursprüngliche

und normale zu sein. Entweder ist sie alles das, was der Verfasser sie sein läßt; und dann ist jede Veränderung unmöglich; der Mensch konnte vielleicht die Sprache verlieren und mit ihr das den Menschen formell konstituirende und unterscheidende Merkmal, aber verändert konnte sie nicht werden; oder sie ist es nicht; und dann fällt dem Verfasser die Grundlage zusammen, auf der er seinen Bau aufzuführen beabsichtigt. Aber nehmen wir an, die Sprache habe durch das Gesetz der Sünde, unter das sie durch die Erbschuld gerieth, und durch die Macht, die jener innewohnt, eine wesentliche Veränderung erlitten, so wird die Folge davon sein, daß der Mensch selbst ein wesentlich anderer geworden ist, und in die Unmöglichkeit versetzt wurde, je sich aus dem Kreise des anormalen Denkens und der anormalen Sprache zu befreien und zum Besitze der Wahrheit durchzudringen. Zwar versichert uns der Verfasser, eine Rektifikation könne vorgenommen und dadurch die Anomalie aufgehoben werden, die in die empirische Sprache und das empirische Denken gekommen sei; allein Niemand wird dieser Versicherung Glauben beimessen. In der That, wie soll diese Rektifikation vorgenommen werden? Etwa durch das Wort Gottes in der h. Schrift? Aber die h. Schrift bewegt sich, wie uns der Verfasser versichert, in empirischem Denken und empirischer Sprache. Oder durch die Kirche? Keineswegs, weil sie nach seiner wiederholten Aussage aus empirischen Menschen besteht, die in empirischer Form denken und reden, und uns nicht mehr zu sagen vermögen, als wie sie sich etwas vorstellen. Jedoch kann vielleicht die eigene Denkmacht zum Ziele führen. Ebenso wenig; denn abgesehen davon, daß alle Denkmacht in der Sprache liegt, und wir keine eigene Denkmacht besitzen, wodurch wir uns ihrer bindenden und fesselnden Auktorität entziehen könnten, kann doch wohl das Nämliche, das zu rektifiziren ist, nicht zugleich das rektifizirende Prinzip sein, wenn es keine Thätigkeit besitzt, die nicht unter der von der Gesetzmäßigkeit ablenkenden Macht stände. Es wird uns folglich kein anderer Weg zur Rektifikation des empirischen Denkens und der empirischen Sprache offen bleiben, als daß wir in blindem Glauben die Phantasmagorien des Verfassers für lautere Wahrheit hinnehmen. Sollte sich Jemand dazu getrieben fühlen, so hoffen wir es ihm durch ein weiteres Eingehen auf die Ideen des Verfassers gründlich zu verleiden.

In der ersten Abhandlung „Ausgangspunkt der Philosophie“ wiederholt uns der Verfasser zum so und so vieltenmale seine Ansicht über die Sprache, ohne jedoch auch hier nur den geringsten Beweis für dieselbe beizubringen, oder die schlagenden Argumente, womit der Traditionalismus jeder Form seit Jahrzehnten von den Gelehrten bekämpft wurde, zu erwähnen, geschweige denn zu widerlegen. Von der Sprache geht er zum Denken über; mit viel größerm Rechte wäre er vom Denken zu der Sprache übergegangen, da er ja auch nicht Ein Wort über die Sprache vorbringt, das nicht die vollendete Abhängigkeit derselben, als solchen, vom Denken bezeugen würde; und er so gezwungen ist das Gleiche, wenn auch mit andern Worten, zweimal zu sagen. Was wir über das Denken erfahren, reduzirt sich auf Folgendes: Es gibt im Denken nur zwei Begriffskategorien, nämlich die Realbegriffe, durch welche ein real Seiendes erkannt wird, und die Formalbegriffe, durch welche wir die Verhältnisse und Beziehungen des real`Seienden erkennen, und zwar als wirkliche Verhältnisse und Beziehungen. Da der Formalbegriff als conditio sine qua non eine Mehrheit voraussetzt, so ist mit ihm das Grundgesetz des Denkens gegeben, jenes prinzipielle Gesetz der Unterscheidung, mit welchem das Denken steht und fällt. Also das ist Alles, was der Verfasser vom Denken zu sagen weiß? Glaubt er dadurch Alles entbehrlich gemacht zu haben, was seit Jahrtausenden über das Denken oder auch nur über die Kategorien geschrieben wurde? Sollte er in der That so naiv sein, zu glauben, seine Aufstellung über die Begriffskategorien sei nicht nur umumstößlich gewiß, sondern auch unangreifbar? Leider gestattet uns die Menge des Stoffes, den der Verfasser auf einigen Blättern zusammengehäuft hat nicht, ihn eines Bessern zu belehren, aber wir versprechen ihm, sobald er nicht hunderte der wichtigsten Fragen in einem Athemzuge vorbringt und ex tripode beantwortet, sondern mit dieser einzelnen Frage hervortritt, und seine Lehre bezüglich derselben darlegt, ihm Rede und Antwort zu stehen. Doch beinahe hätten wir übersehen, daß das Denken nach dem Verfasser noch zwei Voraussetzungen hat, die aber dem Denken nicht vorausgehen, weil sie selbst Denkakte sind; die eine ist das Selbstbewußtsein, weil nur ein selbstbewußtes Wesen Begriffe haben kann, und somit das Selbstbewußtsein, obwohl ein

Denkakt, doch durch das Denken nicht entstehen kann; die andern sind die Begriffe; denn wenn die Begriffe, als Denkakte, das Denken voraussetzen, so sind sie hinwiederum die Bedingung, und somit eine Voraussetzung des Denkens. Wenn es wahr ist, was uns der Verfasser über die Anomalie in der Sprache und im Denken sagt, so möchte gerade diese seine Bemerkung als eklatantes Beispiel dienen können. Was er uns ferner zum Beweise anführt, daß die Sprache und das Denken empirisch sei, hätte er sich ersparen können. Im Grunde genommen heißt das ja nichts anders, als das menschliche Denken zunächst, und in Folge desselben die menschliche Sprache entspricht der menschlichen Natur, oder vielmehr der Natur des menschlichen Erkenntnißprinzipes. Niemand hat aber das besser verstanden und erläutert, als gerade Aristoteles und die scholastischen Aristoteliker, gegen die unser Verfasser so erbost ist. Nichtsdestoweniger würden wir ihm für seine Mühe noch dankbar sein können, wenn er nicht das, was zur Weise der subjektiven Erkenntniß gehört, in den Erkenntnißgegenstand selbst übertragen, oder vielmehr daraus, daß der Erkenntnißgegenstand jene Weise nicht an sich trägt, der Erkenntniß jede Objektivität abgestritten hätte. Denn nur dadurch gelang es ihm, Anomalie im empirischen Denken nachzuweisen. Staunen jedoch müssen wir, daß er es für möglich hielt, eine derartige Anomalie des Denkens überhaupt mit Erfolg zu kämpfen; und nicht vielmehr mit Kant sofort auf jeden Besitz objektiver Wahrheit verzichtete. Staunen müssen wir, daß er noch ein Katholik zu sein glaubt, während er augenscheinlich die Lehre Luthers über den Urzustand des Menschen und die Erbsünde theilt. Doch darüber werden wir später ein Mehreres zu sagen haben. Sehen wir uns vorerst das rektifizirte Denken unsers Verfassers an.

Die Bedingungen der prinzipiell christlichen Philosophie sind Gegenstand seiner zweiten Abhandlung. Das einzig wahre und prinzipiell christliche System muß die objektiv richtige Naturauffassung, und die objektiv richtige Erkenntniß der geistigen Wesenheiten entwickeln; es muß ferner zum objektiv wahren, d. i. dem christlichen Gottesbegriff emporführen. Denn von der ersten ist die zweite bedingt, und von der Richtigkeit beider hängt der christliche Gottesbegriff ab. Ist das wahr? Wir müssen es vorderhand auf das Wort

des Verfassers hin annehmen, um seinen Gedanken vollständiger fassen zu können.

Wie werden wir zu der objektiv richtigen Naturauffassung vordringen? Diese ist nicht Aufgabe der Naturwissenschaften, da dieselben es nur mit den wahrnehmbaren Erscheinungen zu thun haben. Noch darf sie als Aufgabe der Philosophie betrachtet werden, weil diese Wissenschaft es sich nicht beifallen lassen darf, autoritativ in die Naturwissenschaften einzugreifen und spekulativ naturwissenschaftliche Resultate zu antizipiren oder aus spekulativen Gründen eine bestimmte Naturauffassung feststellen zu wollen. Sie kann also überhaupt nicht gewonnen werden, sondern sie muß dem Menschen gegeben sein. Aber wie sollte sie denn gegeben sein? Durch die Sprache und in der Sprache, deren σοφὸν nichts Unwahres enthalten kann. Gut, aber welche Sprache hat der Verfasser vor Augen, die ursprüngliche und normale, oder die empirische? Jene ist unwiderruflich verloren. Diese aber trägt die ganze unüberwindliche Anomalie des empirischen Denkens derart in sich, daß es selbst dem Verfasser nicht gelingt, einen Einzigen Satz auszusprechen, der nicht die Anomalie des empirischen Denkens, wie er sie uns erklärt, zum vollen Ausdruck bringen würde. Wie kann somit in der Sprache die objektiv richtige Naturauffassung verborgen sein?

Die Sprache, sagt er, unterscheidet Real- und Formalworte, und diese letzteren haben die Mehrheit real Seiender zu ihrer conditio sine qua non. Existirten also nicht objektiv zwei in sich verschiedene Sein, ob wir sie erkennten oder nicht (wie ist das möglich, da die Formalworte und somit die Formalbegriffe die Mehrheit real Seiender zu ihrer conditio sine qua non haben?), so könnte die Sprache unmöglich diese Unterscheidung gegeben enthalten. Wir sehen diese Unmöglichkeit durchaus nicht ein, und sind sogar überzeugt, daß jeder Monist, sei er nun Pantheist oder Materialist dem Verfasser auf dieses Argument eine Antwort geben könnte, die ihn in die äußerste Verlegenheit bringen müßte. Aber die Stichhaltigkeit desselben zugegeben, was folgt denn daraus für die objektiv richtige Naturauffassung? „Zwei wesenhaft oder in sich verschiedene Seiende können nur so gedacht werden, daß auch die Merkmale derselben in sich oder wesentlich verschieden sind, wie die Beziehungen der verbalen (Realworte) und pronominalen Wurzeln (Substanzbenennungen) in sich verschieden sind, d. h. die

Merkmale müssen kontradiktorische sein; denn haben zwei Seiende gemeinsame Merkmale, so können sie nur mehr verschiedene Gestaltungen desselben Seienden sein." Ein Schüler der Logik weiß, daß dieser ganze Satz auch nicht Ein wahres Wort enthält. Und was mehr sagen will, auch unser Verfasser weiß es. Denn wie könnte er sonst einige Seiten nachher (S. 37) in sich verschiedene Geister annehmen, die nicht Emanationen eines Allgeistes sind? Wie könnte er die reale Gestaltung Gottes (S. 40.) folgendermaßen begründen: „Niemand bezweifelt, daß die Geschöpfe nur darum sind, und sein können, weil Gott ist; daß die Geister nur darum bewußt und wollend sind, weil Gott bewußt und wollend ist; warum soll man also nicht konsequent fortfahren und sagen dürfen, die Natur ist nur darum und kann nur darum real gestaltet sein, weil Gott real gestaltet ist?" Er weiß es, und wenn er es nicht wüßte, so wird es ihm doch wenigstens nicht unbekannt geblieben sein, daß jener Satz unmittelbar zum Pantheismus und Materialismus führt. Nichtsdestoweniger zieht er aus demselben den Fundamentalsatz: die zwei nothwendig (!) Seienden, welche gedacht werden müssen, sind sich gegenüber ein τὸ aliud; die Merkmale des Einen sind nicht auch Merkmale des Anderen.

Jedes Seiende fährt er fort, muß gestaltet sein; ein gestaltungsloses Sein ist ein non ens, ein Widerspruch gegen den Begriff. Auch in der Sprache sind die in sich verschiedenen Wurzeln gestaltet (von welcher Gestaltung redet der Verfasser, von der rein äußern, welche die Worte als Zeichen haben, oder von jener, die sie als den Gedanken offenbarende Zeichen haben? Nicht jene, nur diese kann er auf die Begriffe transferiren; nun ist es aber gar nicht wahr, daß in der Sprache diese Gestaltung indifferent vorgefunden wird, indem es der Begriffe viele gibt, denen die den daseienden Wesen nothwendige Bestimmung abgeht), die verbalen Wurzeln als substantivum oder verbum haben eine reale Gestaltung, d. i. das, was mittelst eines substantivum oder verbum benannt wird, ist real und objektiv seiend; die pronominalen Wurzeln als pronomen oder numerale haben eine nur formale Gestaltung, d. h. das, was mittelst der Gestaltung des pronomen als persönlich, zueignend u. s. w. und des numerale als ordnend, vervielfältigend u. s. w. benannt wird, ist kein real und objektiv Seiendes. Daraus ergibt sich der zweite Fundamentalsatz: die zwei wesentlich

verschiedenen Sein, welche sich gegenüber ein τὸ aliud und deren Merkmale kontradiktorische sind, sind gestaltete Seiende; das eine Seiende (τὸ esse) ist real gestaltet, das andere Sein (τὸ esse) dagegen ist formal gestaltet. Aber, möchten wir fragen, wenn dieses andere Sein nur formal gestaltet ist, dann wird es doch wohl auch selbst als ein nur formales Sein, d. h. als ein Sein, das real und objektiv nicht seiend ist, zu denken sein? Gehört ja die Gestaltung so unzertrennlich zum Sein, das uns ohne sie nur ein non ens bleibt, und muß doch deshalb, was immer real und objektiv seiend ist, auch real gestaltet sein; und kann doch deshalb, was nur formal gestaltet ist, nicht real und objektiv seiend sein. Allem Anscheine nach wird uns der Verfasser darin rechtgeben, ja er muß es sogar, auch wenn er nicht wollte. Denn wer immer das oben angeführte Prinzip: Die Merkmale wesentlich verschiedener Seienden müssen kontradiktorische sein; sobald sie das nicht sind, sind die Seienden nicht verschieden; festhalten will, der muß das formal gestaltete Sein als real und objektiv nicht seiend annehmen. In der That, das real gestaltete Seiende ist wesentlich verschieden von dem formal gestalteten Seienden. In diesem kann sich also keins der Merkmale jenes finden; da also das real gestaltete Sein real und objektiv ist, so ist das formal gestaltete Sein nicht real und objektiv. Es muß außerdem in diesem das dem Merkmale des real gestalteten Seins kontradiktorisch entgegengesetzte Merkmal angetroffen werden; folglich ist das formal gestaltete Wesen real und objektiv nicht seiend. Allein nicht dieses allein folgt aus jenem Prinzipe, sondern wir werden durch dasselbe auch zu der Erklärung gedrängt, daß es überhaupt keine verschiedene Seienden zu geben vermag. Denn ist das eine derselben seiend, so ist das andere kraft jenes Principes nicht seiend; ist das eine τὸ esse, dann ist das andere τὸ non-esse, und ist jenes ens, dann ist dieses non ens. Oder sollte das Sein einen andern kontradiktorischen Gegensatz außer dem Nicht-Sein haben? Kann es nun aber keine verschiedene Seienden geben, dann ist krasser Pantheismus die unausbleibliche Folge, und nur eine Alleinslehre, die nicht schroffer zu sein vermag, würde die Einzig wahre Philosophie sein.

Sollen wir jetzt noch auf die kontradiktorischen Merkmale eingehen, welche der Verfasser aufgezählt? Es sind deren zwei

nämlich Einheit und Vielheit von der einen Seite, und Nothwendigkeit und Freiheit von der anderen Seite. Warum zählte er nur diese auf? Offenbar nicht, weil er nicht mehrere gekannt hätte, sondern, weil die andern sein ganzes System von vornhinein unmöglich gemacht hätten. Nicht genug; mit welchem Rechte zählte er diese auf? Sind denn Einheit und Zahl oder Vielheit kontradiktorische Gegensätze? Um von allem Uebrigen abzusehen, können sie es schon deshalb nicht sein, weil es ohne Einheit weder in der logischen noch in der ontologischen Ordnung eine Vielheit geben kann. Und hörten wir nicht so eben von unserm Verfasser, daß verschiedene und somit zählbare Seiende, sobald sie gemeinsame Merkmale haben, nur verschiedene und zählbare Gestaltungen der Einen Natur sind? Würde das möglich sein, wenn Einheit und Zahl kontradiktorische Gegensätze wären? Ferner nehmen wir dieses Verhältniß zwischen Einheit und Zahl als das thatsächliche an, dann ist der Schluß, den der Verfasser darauf stützt, nothwendig falsch. „Das eine der real Seienden, so schließt er, ist also ein ἑνον τὸ esse, eine absolut untheilbare und ungetheilte Substanz; der Name ist ein wahres Realwort und der Begriff in wahrer Realbegriff. Dieses numero Eine Sein ist die Natur, und zwar darum weil sie real gestaltet ist." Im Gegentheil, weil die Natur viele reale Gestaltungen hat, kann sie nicht ein ἑνον τὸ esse sein, indem Einheit und Zahl kontradiktorische Gegensätze sind. „Das andere der real Seienden, fährt er fort, ist in der Zahl, d. h. es existiren viele Geister. Geist ist in Beziehung auf die Zahl ein Formalbegriff, in Beziehung auf das einzelne Geistwesen ein Realbegriff. Jeder einzelne Geist ist ein Sein für sich, formal gestaltet und als solcher der ganze und volle Gegensatz zur numero Einen Natur, d. h. er ist ihr gegenüber ein τὸ aliud." Aber wie denn das? Offenbar haben die Geister gemeinsame Merkmale. Also schließen wir, können sie nicht mehr und nicht weniger in der Zahl sein, als die realen Gestaltungen der Natur. Diese sind aber so in der Zahl, daß sie nur Gestaltungen der numero Einen Natur sind. Folglich sind auch die Geister so in der Zahl, daß sie nur Gestaltungen des numero Einen Geistes sind; und somit wird die Annahme eines Allgeistes, als dessen Emanationen die einzelnen Geister zu gelten haben, nothwendig. Und doch „einen Allgeist kann es weder geben noch je gegeben haben;

denn ein solcher Allgeist wäre ja das real gestaltete Sein, also die Natur und kein Geist" (S. 37.). Noch mehr; jeder einzelne Geist ist nach unserm Verfasser ein Realbegriff und ein Sein für sich, formal gestaltet, und als solcher der volle Gegensatz zur numero Einen Natur. Also schließen wir, ist jeder einzelne Geist nicht eine Einheit, sondern eine Zahl, nicht ein Realbegriff, sondern ein Formalbegriff, d. h. nicht ein real Seiendes, sondern eine Beziehung und ein Verhältniß eines real Seienden. Wir haben also nur Ein real Seiendes mit realen Gestaltungen einerseits, und formalen Gestaltungen anderseits, welches somit zugleich Allnatur und Allgeist ist. Ist das nicht Pantheismus? Und wenn wir schlechthin zugeben wollten, daß Nothwendigkeit und Freiheit kontradiktorische Gegensätze seien, wenn wir außerdem zugeben wollten, daß die Geister ihr Wirken, ja auch ihre Daseinsform selbst bestimmen, und ihre Verhältnisse und Beziehungen selbst setzen, können wir dann auch noch zugeben, daß die Signatur des Naturlebens, d. h. die Nothwendigkeit, der Wille eines Wesens ist, der nicht Natur ist? Nein, weil dann diese Nothwendigkeit, als weder den realen Naturgestaltungen noch der Natursubstanz entstammend, und zu ihr nicht innerlich gehörend, gar nicht mehr ein Merkmal ist, das hier in Betracht kommen könnte.

Durch diese Auseinandersetzung nun meint uns der Verfasser zur richtigen Auffassung der Natur und des Geistes geführt zu haben. Die Natur ist nämlich das numero Eine, absolut ungetheilte und untheilbare, real gestaltete, objektiv wirkliche Sein. Im empirischen Denken müssen wir aber die Natur unter einer Vorstellung erfassen; die Vorstellung können wir nur den empirischen Naturerscheinungen d. i. den realen Gestaltungen entnehmen; in Wahrheit erfassen wir also die Natur als eine ihrer Gestaltungen, oder eine Gestaltung als die Natur selbst. Diese Verwechslung der Substanz mit der Gestaltung hat ihren Grund in der Anomalie des empirischen Denkens, welcher sich kein Einzelner entziehen kann. Wir können uns also nur zu Bewußtsein bringen, daß jene Naturauffassung, welche sich dem empirischen Denken aufdrängt, nicht objektive Wirklichkeit, sondern nur unsere Vorstellung ist. Was wir von dieser Auffassung der Natur zu denken haben, ergibt sich zur Genüge aus dem Gesagten über die Anschauung des Verfassers von der Wesensunterscheidung. Eine Bemerkung jedoch

möchten wir noch hinzufügen: So wahr es ist, daß wir die Natur nicht als das numero Eine, absolut ungetheilte und untheilbare, real gestaltete, objektiv wirkliche Sein zu denken vermögen, weil dieser Gedanke im offenbarsten Widerspruche steht mit den höchsten Denkgesetzen, die wir als ebenso viele Seinsgesetze mit Evidenz erkennen, ebenso falsch ist es, daß wir die Natur als eine ihrer Gestaltungen, oder eine Gestaltung als die Natur selbst fassen. Was der Verfasser Gestaltungen der Natur nennt, das ist das Nämliche, was wir, die wir noch unter dem Banne des empirischen Denkens stehen, mit dem Namen von Naturwesen oder Natursubstanzen bezeichnen. Und wir glauben, daß es auch für den Verfasser das Nämliche sein muß. Denn reale Gestaltung ist doch wohl nur das Abstraktum anstatt real gestalteten Seins. Was ist aber denn unserm Verfasser real gestaltetes Sein, wenn nicht Naturwesen und Natursubstanz? Wo in der Welt gibt es aber einen Denker, dem die Natur nichts ist außer irgend einem Naturwesen und einer Natursubstanz? Und daraus ersieht man auch, daß in dem sogenannten empirischen Denken, anders als es uns der Verfasser zu verstehen gibt, gar keine Verwechslung der Substanz mit der Gestaltung stattfindet, sondern vielmehr die Substanz in der Gestaltung (die gestaltete Substanz) erfaßt wird; was doch wohl ebenso wenig eine Verwechslung der Substanz mit der Gestaltung sein wird, als die Auffassung des Seins als real gestalteten eine Verwechslung des Seins mit der Gestaltung ist. Allerdings ist es wahr, daß mit jener Auffassung des empirischen Denkens die Utopie des Verfassers von der numero Einen Natursubstanz sich nicht vereinigen läßt, allein das darf uns um so weniger behelligen, je klarer es ist, daß seiner Anschauung die hegelische und oft widerlegte Identification des Denkens mit dem Sein zu Grunde liegt, und sie nur durch die Annahme verständlich wird, daß in der Einheit des Allgemeinen, die als solche der Seinsordnung angehöre, die Gegensätze schwinden, durch welche die ihm untergeordneten Sonderungen aus ihm entstehen. Ueber den Begriff des Geistes haben wir dem schon oben Gesagten nichts beizufügen. Nur einen ganz neuen Gedanken des Verfassers wollen wir kurz berühren. „Die Vorstellung, sagt er, als liege zwischen der Erschaffung und der Entscheidung der Geister irgend eine, wenn auch noch so kurze Zeit, drängt sich uns

mit Gewalt auf, sie ist aber eine Folge der Anomalie des empirischen Denkens und widerspricht dem Begriffe der geistigen Wesenheiten. Die Entscheidung der Geister muß mit deren Erschaffung so zusammenfallen, daß keinerlei Zeit inzwischen liegt. Nun lehrt aber die katholische Kirche: diabolus et alii daemones a Deo quidem creati sunt boni, ipsi autem per se facti sunt mali. Aber die lehrende Kirche besteht aus empirischen Menschen, welche nur in der empirischen Form, hier also unter der Vorstellung der Zeit, denken und reden d. i. nur die Vorstellungen benennen können." Man sieht dem Verfasser ist die Anomalie des empirischen Denkens ein Universal mittel, durch das er Schwierigkeiten, die auf andere Weise nicht beseitigt werden können, mit Leichtigkeit überwindet. Uebrigens wird jener sein Gedanke Niemand überraschen, der weiß, daß nach ihn eine geistige Subsistenz „als solche bewußt und wollend, denkend und redend ist," und deshalb nothwendig „ihre Erschaffung mit dem Momente der Entscheidung so zusammenfällt, daß keine Zeit inzwischen liegt" (S. 86.). Das stimmt ohne Zweifel mit seiner Lehre vom Geiste überein, der nur formal gestaltetes Sein sei, und somit nur als das intentional oder ideal gestaltete Sein gedacht werden könne. Denn dies einmal zugegeben, können wir den Geist uns nur mit einem bestimmten Denken und Wollen oder vielmehr als ein bestimmtes Denken und Wollen ins Dasein tretend denken.

Nachdem uns der Verfasser seine Idee von der Natur und den Geistern dargelegt hat, entwickelt er seine Ansicht über Gott. „Mit den Scholastikern sagen auch wir: (S. 38) es kann nichts außer Gott sein, was nicht auch in Gott wäre (?); wir aber schließen nun: Gott ist nicht blos der Grund des Seins, sondern auch der Grund der Gestaltung und des Lebens aller Creatur. Ist das richtig, und auf Grund der katholischen Kirchenlehre ist es richtig, so ist Gott nicht blos der formale, sondern auch der reale (substanzielle) Grund aller Creatur, d. h. das Creatürliche hat seinen Grund nicht blos in dem Denken und Willen Gottes, sondern auch in seinem Sein oder Wesen, d. i. dem τό esse. Drücken wir dies mit andern Worten aus, so müssen sie lauten: was Geist und Natur bei wesenhafter Verschiedenheit sind, das ist Gott in realer (substanzieller) Einheit, oder Gott ist die reale Einheit von Geist und Natur." Obwohl der Verfasser in diesen Worten sich klar genug aus-

drückt, wollen wir doch, um jeder Zweideutigkeit vorzubeugen, einen noch präzisern Ausdruck für seine Idee suchen. Daß Gott der Grund des Daseins der Natur und der Geister ist, steht fest. Die Frage kann nur sein, in welchem Sinne Gott Grund aller Creatur ist. Diese aber ist dahin zu lösen, daß Gott nicht nur durch seine Thätigkeit, sondern auch durch sein Sein Grund der Creatur ist, d. h. daß er nicht nur ihre Ursache, sondern auch die ihr zu Grunde liegende Substanz, und deshalb die substanziale Einheit von Geist und Natur ist. Die nähere Erklärung dieser nach dem Vorhergehenden nicht mehr überraschenden Ansicht ist folgende: „Das Sein (τό esse) ist kein Merkmal des Seins; es ist aber der oberste Begriff, welcher nothwendig ein Realbegriff sein muß, ansonst uns alle Realität entschwindet." Daß der Verfasser hier nicht vom absoluten, sondern vom transzendentalen Sein redet, liegt auf der Hand. Denn nicht jenes, sondern nur dieses kann als oberster Begriff, der in allen andern sich wiederfindet, und durch dessen Objektivität somit die Objektivität aller übrigen Begriffe bedingt ist, gedacht werden. Ist aber nun nicht das transzendentale Sein Merkmal jedes Seins? Ohne Zweifel, und zwar gerade deshalb, weil es der oberste Begriff ist, weil es nur Prädikat und nicht Subjekt ist. Daß das transzendentale Sein nicht Merkmal seiner selbst ist, brauchte uns der Verfasser nicht erst zu sagen, da überhaupt kein Merkmal Merkmal seiner selbst ist; aber warum soll es deshalb nicht Merkmal von Anderm, nämlich von Allem sein können, das, wie der Verfasser sich ausdrückt, real oder formal gestaltet ist? Weil das transzendentale Sein kein Merkmal hat, ist es nothwendig das Merkmal von Allem; weil es in keiner Weise Subjekt sein kann, ist es das wesentliche Prädikat jedes Subjektes. Wenn wir nun festhalten, daß der Verfasser vom transzendentalen Sein redet, wird uns seine Schlußfolgerung sofort klar sein. Sie lautet: „Zwei wesenhaft Verschiedene, Geist also und Natur, müssen in ihrer realen Einheit als einem Dritten ihren realen Grund haben, ansonst sind sie (als zwei Verschiedene) überhaupt undenkbar und unmöglich. Dieses Dritte kann den Grund seines Seins nicht mehr in einem andern Sein, sondern nur in sich selbst haben; nur darum kann es der Grund der zwei wesenhaft Verschiedenen sein. Mit andern Worten: Gott ist das absolute Sein, er ist durch sich selbst; die Geister aber und die Natur sind, weil Gott ist, weil

er will, daß sie sein sollen (realer und formaler Daseinsgrund)." Ja wohl, fügen wir hinzu: Gott ist das absolute Sein, weil er das transzendentale Sein und somit das Sein aller Dinge ist. Oder etwa nicht? Gut, verändern wir ein wenig den Satz unseres Verfassers; setzen wir an die Stelle von Geist und Natur, Gott und die Creatur, und sagen wir: Zwei wesenhaft Verschiedene, Gott und die Creatur, müssen in ihrer realen Einheit als einem Dritten ihren realen Grund haben, ansonst sind sie (als zwei Verschiedene) überhaupt undenkbar und unmöglich. Wie urtheilt der Verfasser über diesen Satz? Und doch wagt er zu läugnen, daß er ein Bekenner des Pantheismus sei?

„Ist Gott die reale Einheit von Geist und Natur, oder ist er in substanzieller Einheit das, was Geist und Natur in wesenhafter Verschiedenheit ist, so ist er als Grund der realen und formalen Gestaltung auch selbst real und formal gestaltet. Die Natur könnte nicht real und die Geister könnten nicht formal gestaltet sein, wenn Gott nicht real und formal gestaltet wäre." Nun ja, Niemand wird es läugnen, wem Gott mit dem Verfasser eben nur das der Natur und dem Geiste zu Grunde liegende, und durch sie zweifach gestaltete Sein ist. Ebenso wenig kann man läugnen, daß Gott als „Grund der realen Gestaltung der Natur selbst real gestaltet" ist; da ja die Natur eigentlich nur der real gestaltete Gott ist. Aber ist dann Gott noch einfach? Allerdings, antwortet der Verfasser. Denn „wie die realen Gestaltungen der Natur die Einheit und Untheilbarkeit der Natursubstanz nicht aufheben oder brechen, oder neben und mit den realen Gestaltungen diese fortbesteht, ebenso wenig wird durch die realen Gestaltungen der göttlichen Substanz die Einheit und Untheilbarkeit derselben aufgehoben oder gebrochen; oder existirt eine göttliche Substanz neben und mit den realen Gestaltungen. Gott ist also, wie die katholische Kirche lehrt, substantia seu essentia simplex omnino, aber eben diese substantia ist durch sich selbst real gestaltet." Und er konnte sich dabei auf die Lehre aller Philosophen nach Aristoteles berufen, weil alle Scholastiker, und besonders der h. Thomas lehrten, daß der Begriff des Seins der allereinfachste sei, indem das Sein in jeder nur denkbaren Bestimmung als ein mit ihr identifizirtes enthalten sei. Aber diese lehrten es, wo sie

vom transzendentalen, nicht aber vom absoluten Sein redeten, wo sie die logische Einfachheit des Begriffes, nicht aber die absolute Einfachheit des Seins vor Augen hatten. Von welcher Einfachheit aber redet die Kirche, wenn sie Gott die substantia seu essentia omnino simplex nennt? Nicht von der rein logischen Einfachheit, die dem abstraktesten aller Begriffe, als solchem eigen ist, sondern von der ontologischen Einfachheit, die eine Vollkommenheit desjenigen ist, der das Sein selbst ist. Nur durch Verwechslung dieser Begriffe, die himmelweit auseinanderliegen, gelang es dem Verfasser, sich mit seiner von der Kirche oft verworfenen Lehre auf einen getreuen Bekenner der Kirchenlehre hinauszuspielen. Doch hören wir ihn weiter. „Als Grund der formalen Gestaltung der Geister, schreibt er, ist Gott selbst formal gestaltet; aber nicht die göttliche Substanz für sich, und wieder jede reale Gestaltung für sich, sondern die realen Gestaltungen, weil ja eine göttliche Substanz für sich d. i. neben und zugleich mit den realen Gestaltungen nicht existirt. Würde man annehmen, die göttliche Substanz ist für sich formal gestaltet, wie die Geister, so könnte sie nicht auch real gestaltet sein." Es liegt Logik in dieser Behauptung. Gott muß nämlich als Grund der formalen Gestaltung der Geister selbst formal gestaltet sein, weil die Geister der formal gestaltete Gott sind. Aber diese formale Gestaltung darf nicht so gedacht werden; als käme sie der göttlichen Substanz an und für sich zu; denn es gibt gar keine göttliche Substanz außer den realen Gestaltungen; noch darf sie vorgestellt werden, als käme sie jeder realen Gestaltung an und für sich zu, indem es ja dann gar keine realen Gestaltungen geben, oder in offenbarem Widerspruch jede reale Gestaltung eine formale sein würde, sondern sie kömmt den realen Gestaltungen in ihrer Einheit mit der göttlichen Substanz zu, in wiefern nämlich diese in ihnen nicht nur als objectives wirkliches Sein, sondern auch als selbstbewußter Gedanke und Wille sich äußert. Daraus soll nun ersichtlich sein, daß bei dieser Auffassung die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Creatur viel bestimmter und schärfer hervortritt, als in der Scholastik. „Weil Gott real und formal gestaltet ist, so ist er ein τό aliud, als die nur real, nicht auch formal gestaltete Natur; ein τό aliud, als die formal nicht auch real gestalteten Geister. Die scholastische Philosophie (wir sagen nicht die Scholastiker) kennt nur einen einpersönlichen

Gott; er ist darum auch nur unendlich von den Geschöpfen verschieden; aber diese Unendlichkeit, so sehr sie auch betont werden mag, erweist sich am Ende doch als zu kurz, wie schon daraus erhellt, daß Gott den Geistern gegenüber immer nur ein alius, ein unendlich vollkommener Geist und kein τό aliud ist." Dieser Ausspruch über die scholastische Philosophie ist abermals ein Beweis für den Mangel an wahrer Vertrautheit mit derselben, den wir schon oben dem Verfasser vorwarfen. Keine Philosophie hat so sehr, wie sie, die wesentliche Verschiedenheit Gottes von der Creatur hervorgehoben, indem sie selbst den Begriff des Seins in seiner Beziehung auf Gott und die Creatur für einen analogen erklärte. Doch wozu sollen wir uns durch leere Phrasen bestimmen lassen, näher darauf einzugehen. Auf Eins nur möchten wir den Leser aufmerksam machen, auf die Unverfrorenheit nämlich, mit der der Verfasser seine Anschauung, nach der es keine göttliche Substanz gibt außer und neben der real gestalteten Natur und den formal gestalteten Geister, als diejenige lobt, welche den wesentlichen Unterschied Gottes von der Creatur schärfer und bestimmter hervorhebt, als die Scholastik. Weiter (so belehrt uns wenigstens der Verfasser) soll aus seiner Auffassung ersichtlich sein, daß Gott nicht einpersönlich gedacht werden kann, weil er als solcher real und formal gestaltet ist. „Weil nun die Dreipersönlichkeit uns durch Jesum Christum geoffenbaret ist, so folgt aus unserer Auffassung, daß Gott als solcher dreipersönlich ist. Es gibt demnach in Gott keinen solchen trinitarischen Prozeß, daß die eine göttliche Substanz sich ohne Anfang und Ende in die drei Personen entwickelte. Dagegen, weil Gott auch der Grund des Lebens aller Creatur ist; das Leben der Natur in der Bewegung der realen Gestaltungen, das Leben der Geister im Denken und Wollen besteht, so ist der wahre Gott ein lebendiger Gott, welcher denkt und will, der nicht in absoluter Ruhe und Selbstbeschaulichkeit verharrt. Von der Bewegung der realen Gestaltungen der göttlichen Substanz (d. i. der drei göttlichen Personen, dem trinitarischen Prozeß, den die katholische Kirche lehrt) können wir uns keine adäquate Vorstellung bilden, alles, was in empirischer Sprache gesagt werden kann, kommt eben über eine Vorstellung nicht hinaus. Es muß uns daher genügen, zu wissen, daß Geister und Natur nicht leben und sich bewegen könnten, wenn nicht Gott selbst lebte und sich

bewegte.“ Ist das nicht ein Hohn auf das heiligste Geheimniß unseres Glaubens? Sollen wir uns etwa jetzt noch bemühen, aus diesem zusammenhangslosen Gerede die Idee herauszufinden, welche sich etwa der Verfasser von dem dreipersönlichen Gott macht? Es wäre eine unfruchtbare Mühe, indem er sich selbst bewußt zu sein scheint, gar keine Idee davon zu haben. Uebrigens erlauben wir uns dem Verfasser zu bemerken, daß es bei seiner Auffassung überhaupt keinen persönlichen Gott gibt, und somit die Frage ganz überflüßig ist, ob Gott einpersönlich oder dreipersönlich ist. Denn in seinem System bleibt kein Platz für die göttliche Substanz an und für sich betrachtet, weil sie nur als real und formal gestaltete ist, an und für sich aber weder real noch formal gestaltet sein kann. Wie soll aber eine Substanz, die an und für sich gar nicht betrachtet werden kann, eine persönliche sein können?

Durch die Darlegung dieser Bedingungen der prinzipiell christlichen Philosophie wäre nun der Weg zu dieser selbst gebahnt; doch vorher will uns der Verfasser noch über die Anschauung der Scholastiker bezüglich jener Bedingungen unterrichten. Das Wort Natur hat bei den Scholastikern, sagt er, eine andere Bedeutung, als die, welche wir heute demselben unterzulegen pflegen; was wir nämlich Natur nennen, nannten die Scholastiker Stoff (!). Der Stoff war den Scholastikern das Allgemeine (!), heute unterscheidet man in dem Allgemeinen, d. i. in der Natur, verschiedene Stoffe; nur zuweilen werden Natur und Stoff in ihrer alten Bedeutung genommen. Die Naturdinge werden heute als Gestaltungen der Natursubstanz aufgefaßt, wobei nicht geleugnet wird, daß sich in denselben ein Gedanke offenbart; die Scholastiker dagegen lehrten: Die Dinge bestehen aus Stoff und Form, die Form sei der Grund und Träger des Seins, d. h. sie sei das, wodurch ein Ding ist, was es ist; der Stoff könne nur als informirter sein und dauern. Sie kannten deshalb nur formirten Stoff, oder, wie wir sagen, die real gestaltete Natur. Es könnte scheinen, daß unsere Auffassung der Sache nach mit jener der Scholastik identisch sei. Dem ist aber nicht so. Wir erfassen die Natur als das eigentliche und wirkliche Reale, als das Sein oder τό esse, welches real gestaltet ist; die Dinge also sind real oder wirklich, weil die Natur, aus welcher sie sind, ein Reales oder Wirkliches ist. Dagegen behaupten die Scholastiker: das Wirk-

liche (οὐσία) ist das Einzelding; der Stoff (ἐνέργεια) ist in allen Einzeldingen wirklich, er ist aber das Formlose und existirt nicht für sich, an und für sich ist der Stoff nur δύναμις. In unserer Auffassung ist die Natur, d. i. der Stoff das τό esse, in der Scholastik ist der Stoff ein logisch formales Denkobjekt; denn, wie eben gesagt wurde, er existirt nicht ohne Form. Demungeachtet soll wieder der Stoff das Unbestimmte oder Formlose sein, aus welchem, wenn die Form hinzutritt, alles mögliche Wirkliche werden kann. Dieser unbestimmte formlose Stoff ist aber nur ein logisches Denkobjekt; es kann also zu demselben eine Form nicht hinzutreten; zudem ist diese Form, welche hinzutreten soll, kein Wirkliches oder Etwas. Man sieht sofort, daß unsere und die Auffassung der Scholastiker prinzipiell verschieden sind, daß also auch die Folgerungen sich wesentlich verschieden gestalten müssen." Unbedenklich pflichten auch wir diesem letzten Satz unseres Verfassers bei. Daß aber jene Anschauung der Scholastiker, wie er sie uns erklärt, ihnen nur durch seine Phantasie unterschoben wurde, brauchen wir Lesern, die wir im Auge haben, nicht zu beweisen. Hören wir nun noch Einiges über die Folgerungen, von denen er redet. Die Atome und alle Naturerscheinungen haben in der Scholastik nichts, aus dem sie wären; es muß angenommen werden, daß Gott sie unmittelbar ex nihilo erschaffen habe. Das Allgemeine oder der Stoff ist ein von den Philosophen ex post in die Natur hineingelegtes Denkobjekt. Aber auch das Entstehen und Vergehen der Naturdinge, insbesondere der Organismen, kann nun nicht anders erklärt werden, als durch das philosophische Postulat der Formen, welche zu dem nicht existirenden Stoffe hinzukommen und aus den existirenden Dingen schwinden sollen. Eine zweite Folgerung ist nach unserem Verfasser diese: Gott hat nur die creatura spiritualis und corporalis erschaffen (con. lat. IV, aber wird an dieser Stelle nicht noch etwas hinzugefügt? qui sua omnipotenti virtute simul ab initio utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam, so schreibt das Conzil, allein es wird sich darin das empirische Denken aussprechen); alles Seiende ist also ein geistiges oder ein natürliches; ein Etwas, welches weder

ein Geist noch eine Naturerscheinung und auch nicht Gott wäre, kann es nicht geben. Diese Formen müßten also der Wille Gottes sein; dieser ist aber kein außer, neben oder in Gott existirendes Reales, er kann zum Stoffe weder hinzukommen, noch aus demselben schwinden. Die wesentliche Gleichheit aller Naturdinge, ist die dritte Folgerung. Eine solche Gleichheit ist aber nur ein philosophischer Machtspruch, der keinen Beweis zuläßt. Ist es doch klar, daß, wenn alle Naturdinge wesenhaft gleich sein sollen, das, aus welchem sie sind, ein Etwas und kein abstrakter Begriff sein muß. Eine vierte Folgerung liegt darin, daß die Geister nicht mehr als das τό aliud gegenüber der Natur gefaßt werden. Zwar behaupten auch die Scholastiker eine wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist und Natur, aber sie können die Merkmale nicht als kontradiktorische fassen, weil ihnen das τό aliud kein τό esse, d. i. kein wirkliches Sein ist. Als fünfte und letzte Folgerung erscheint diese: Gott ist in der scholastischen Philosophie nur der formale, nicht auch der reale Grund der Geschöpfe, d. h. diese haben den Grund ihres Seins blos in dem göttlichen Willen, nicht auch in seinem Wesen. Man wird staunen, wenn man derartiges liest, aber mehr noch wird man staunen, wenn unser Verfasser in dem System der Scholastiker den Keim des Pantheismus erblickt. Wird nämlich meint er, der Natur das Sein, das ist die Wirklichkeit oder τό esse abgesprochen und dagegen in die Einzeldinge gelegt, so können diese, weil sie aus einem Etwas sein müssen, nur mehr aus dem Geiste oder aus Gott sein. Läßt nun ein Philosoph die Einzeldinge aus Gott emaniren (aber von welchem Scholastiker gilt denn das?), so wird entweder der Geist zu einer Entwicklung aus der Natur, oder die Naturdinge verdichtete Emanationen; läßt er die Einzeldinge sich aus dem Geiste entwickeln, so werden Geist und Natur zu Erscheinungsformen des Absoluten (und ist nicht gerade dieses die Philosophie unsers Verfassers?). Die neuere widerchristliche Philosophie ist wahrlich nicht vom Himmel gefallen, sie ist die konsequente Durchbildung der scholastischen Anschauung, daß Natur ein Formal- und kein Realbegriff sei (!). Der prinzipielle Irrthum, in welchem die Scholastiker befangen waren, besteht darin, daß sie in der Trias der nothwendig real Seienden, nämlich Gott, Geister und Natur das dritte Glied ausfallen ließen und nur als ein Abstraktum faßten. So Justus. Ist es nicht traurig,

einen solchen Beweis für eine solche Beschuldigung zu hören, wie sie hier gegen die Scholastik geschleudert wird?

Kommen wir jetzt zur prinzipiell christlichen Philosophie selbst. Als erstes Thema behandelt der Verfasser die Schöpfung. Bezüglich ihrer erkennen wir an, sagt er, daß Alles, was Philosophen über sie ergründet haben wollen, über Vorstellungen oder Abstraktionen nicht hinauskömmt, daß ein Mehr im empirischen Denken und der Sprache nicht möglich ist; die Scholastiker hingegen meinen, das, was sie spekulativ ergründet haben, weil es logisch richtig und grammatisch korrekt ist, müsse auch objektive Wirklichkeit sein. Wir suchen weder in der Bibel noch in den kirchlichen Lehrbestimmungen eine Aufklärung über das Wie? oder Wann? der Schöpfung, und zwar darum, weil die Bibel von empirischen Menschen in empirischer Sprache geschrieben ist, weil auch die lehrende Kirche aus empirischen Menschen besteht; die Scholastiker hingegen vermeinten, sie könnten mit ihrer Spekulation, mit Bibel und Kirchenlehre diese Mysterien ergründen. Der Grund dieses Gegensatzes liegt darin, daß wir die Anomalie des empirischen Denkens und der Sprache erkennen, und demnach auch, daß uns der biblische Autor oder die kirchliche Lehrbestimmung nur sagen kann: so stelle ich mir die Erschaffung vor; nicht aber: so hat Gott die Welt in der Wirklichkeit geschaffen. Selbst dann, wenn Inspiration und Offenbarung in dem Sinne Wirklichkeit wären, wie man sie vorzustellen pflegt, ändert sich dies nicht; denn die Sprache der Bibel ist einmal die empirische, in welcher die Worte zunächst der Sinnenwelt entnommene Vorstellungen benennen. Zu diesen Vorstellungen gehören Raum, Zeit, Ewigkeit und Unendlichkeit. Sie sind Formen des empirischen Denkens, die als solche erkannt werden müssen. Und deshalb widerspricht es dem Glauben nicht, wenn wir sagen: Geister und Natur haben niemals angefangen zu sein; es ist in dem christlichen Gottesbegriffe enthalten, wenn wir sagen: Gott hat niemals angefangen der reale und formale Grund der Geister und der Natur zu sein; er ist der Schöpfer von Ewigkeit. Aber wie sind die Geister und die Natur geworden? Da wir empirischen Menschen das Etwas, welches erst werden soll, nicht als schon daseiend vorstellen können, so

binden wir dasselbe an die Vorstellung der Zeit. Wir stellen uns also vor: Es war nur Gott allein, da wollte Gott oder er sprach: Es werde! und die Geister und die Natur waren. Diese Vorstellung wird die creatio ex nihilo genannt. Diese Redeweise, die in der empirischen Sprache unvermeidlich ist, besagt aber nur: Die Geister und die Natur haben den Grund ihres Seins und Lebens nicht in sich, sondern in dem dreipersönlichen Gott. Alles, was die Philosophen ergründet haben wollen, sind eitel Vorstellungen oder Abstraktionen; können wir empirischen Menschen dieselben auch nicht abstreifen, so sollen wir sie doch nicht für objektive Wirklichkeit halten. Darin irrten die Scholastiker; wir dagegen erkennen, daß auch das Werden, von dem wir eben reden, zunächst nur eine Vorstellung ist. Wir können nicht mehr ergründen, als: die Geister und die Natur sind, sie sind, weil Gott ist und will, daß sie sein sollen. Das empirische Denken, auch das der Philosophen und Scholastiker, ist einmal so beschaffen, daß Alles, was über diese Vorstellung hinausgeht, nur Vorstellung oder Abstraktion ist. Nach der scholastischen Auffassung wäre Gott ohne die Geister und die Natur gewesen, diese seien nicht wirklich, sondern nur als Gedanken (Ideen) in Gott gewesen und in dieser Beziehung ewig, wie Gott; der Wille Gottes habe deren ideales Sein zu einem wirklichen gemacht. In dieser Anschauung wird offenbar Zeit und Ewigkeit identifizirt (!), die Zeit unvermittelt auf Gott übertragen, besonders aber wird das göttliche Denken dem menschlichen gleichgestellt, denn diese göttlichen Ideen sind doch wahrlich nichts Anderes als Vorstellungen (!). Wenn man nicht behaupten darf, Gott sei ohne die Idee der Creatur gewesen, so sollte man auch nicht behaupten, der Wille Gottes sei zu seiner Idee hinzugetreten und habe dieselbe wirklich gemacht.

Wäre der Verfasser nicht schneller an sein Ziel gekommen, und zugleich offener und ehrlicher zu Werke gegangen, wenn er einfach erklärt hätte, daß es eine Schöpfung im Sinne der christlichen Kirche und aller christlichen Philosophen weder gebe noch geben könne? Denn daß der Begriff der Schöpfung als einer Hervorbringung der ganzen Substanz und des ganzen Seins eines Wesens mit dem Systeme des Verfassers im diametralen Gegensatze steht, muß selbst ein Kind einsehen. Wo es überhaupt nichts gibt, als den real und formal gestalteten Gott, da

kann ohne den handgreiflichsten Widerspruch von einer creatio ex nihilo keine Rede sein. Aber der Verfasser liebt das Versteckenspielen; er scheut den offenen Kampf gegen das Christenthum, und ist deshalb unehrlich genug, seine eigene ganz und gar widerchristliche Lehre, als den eigentlichen Grund und Kern der christlichen darzustellen.

Vom Begriff der Schöpfung wendet sich unser Gelehrter zu den Geschöpfen. Die empirische, d. i. die wirkliche und wahrnehmbare Naturordnung (reale Gestaltung der Natur), bemerkt er, so gewiß sie Gottes Herrlichkeit verkündet, ist doch unvollkommen und widerstreitet der Gottesidee. Die Gottesidee macht die Annahme unmöglich, Gott habe eine vollkommene Naturordnung erschaffen; denn das, dessen Daseinsgrund Gott ist, muß vollkommen sein. Wir sind also durch diese Idee zur Behauptung gezwungen, daß Gott nicht diese empirische unvollkommene, sondern eine vollkommene Naturordnung geschaffen habe, welche man kurz die höhere nennen kann. Allen Fragen, die sich hier aufdrängen, glaubt der Verfasser durch die positive Darlegung seiner Ueberzeugung zu begegnen. Sie ist folgende: Die Geister bestimmen ihr Verhältniß zu Gott und zur real gestalteten Natur selbst; denn sie sind als solche freie Wesen. Wie die Naturgestaltungen nur darum auf einander wirken können, weil die Natur eine reale Einheit ist, ebenso können Geister und die real gestaltete Natur nur darum auf einander wirken, weil Gott die reale Einheit von Geist und Natur ist. Nun kann allerdings die Philosophie nicht beweisen, daß viele (unzählbar) Geister sich gegen Gott entschieden haben; aber der Glaube lehrt es. Folglich, weil Gott die Einheit von Geist und Natur ist, weil Geister und Natur bei wesenhafter Verschiedenheit sind, was Gott in realer Einheit ist, muß der Widerspruch vieler Geister gegen Gott sich auch in der Daseinsform der Natur offenbaren. Nun fällt aber die Entscheidung der Geister ohne Zeitintervall mit deren Erschaffung zusammen. Also ist der Widerspruch vieler Geister gegen Gott ab initio auch in der real gestalteten Natur offenbar. Daraus ergibt sich als Folgerung, erstlich, daß die vollkommene Naturordnung, deren Daseinsgrund der dreipersönliche Gott ist, durch die bösen Geister nicht zerstört werden konnte, sondern durch sie nur die empirische Ordnung wirklich wurde, in welcher die höhere, wie chemisch gebunden und uns empirischen Menschen nicht wahr-

nehmbar ist; zweitens, daß die höhere Naturordnung ab initio existirte und nie zu existiren aufhörte; daß sie durch die bösen Geister nicht zerstört wurde, und diese die empirische Ordnung nicht machten oder gegen Gottes Willen verwirklichten, sondern nur das, was böse und unvollkommen ist, in die Gottesordnung brachten, nämlich das, was Gottes Herrlichkeit in der empirischen Ordnung verkündet, ist aus Gott und der höhern Ordnung angehörig, was unvollkommen und böse ist, ist Folge des Falles vieler Geister; endlich, daß uns Menschen, die wir innerhalb der empirischen Ordnung leben, die höhere nicht wahrnehmbar ist, (also wäre uns alles das nicht wahrnehmbar, was in der empirischen Ordnung Gottes Ehre verkündet?), daß jedoch diese die condito sine qua non der Wunder ist; denn gäbe es nicht eine höhere Naturordnung, so wären die Wunder willkürliche Eingriffe Gottes in jene Naturordnung, deren Grund er selbst ist.

Jeder wird es schwer finden, aus diesem Wirrwarr von Worten und Gedanken, denen aller logische Zusammenhang zu mangeln scheint, die Idee herauszufinden, die ihnen zu Grunde liegt. Nur dann ist es nämlich möglich, sich annähernd das zum Bewußtsein zu bringen, was dem Geiste des Verfassers vorschwebte, wenn man seinen Grundgedanken, den wir oben bloslegten, unverrückt festhält. Gott ist nach ihm real und formal gestaltet, weil er der Daseins- oder besser der Seinsgrund der real gestalteten Natur und der formal gestalteten Geister ist. Er gibt also eine real gestaltete Natur, die in Gott als ihrem Daseinsgrunde ruht, die eigentlich nichts anderes ist, als der real gestaltete Gott selbst. Daß nun diese Natur, oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, diese Naturordnung nothwendig vollkommen ist, ist augenscheinlich. Ebenso wenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß sie immer existirte, daß sie unzerstörbar ist und nie zu existiren aufhören kann. Auch kann es endlich nicht befremden, daß sie keine Ausnahmen zuläßt, und somit bezüglich ihrer das Wunder unmöglich ist. Nun ist es aber unstreitbar, daß die Naturordnung, mit der wir in Berührung kommen und die Gegenstand unserer Wahrnehmung ist, wesentlich unvollkommen ist. Folglich ist die empirische Naturordnung nicht diejenige, deren Daseinsgrund Gott ist. Und doch muß auch jene ihren Daseinsgrund haben. Werden wir also vielleicht zwei entgegengesetzte Prinzipien annehmen müssen, das eine für die höhere, das andere für die

empirische Naturordnung? Uns scheint diese Annahme nach den Prämissen des Verfassers unumgänglich nothwendig zu sein. Denn „das, dessen Daseinsgrund Gott ist, muß vollkommen sein.“ Nun ist aber die empirische Naturordnung unvollkommen. Also kann Gott ihr Daseinsgrund, d. h. er kann ihr Prinzip nicht sein. Wir müssen somit für sie ein anderes Prinzip fordern, und sind gezwungen im Dualismus die prinzipiell christliche Philosophie zu erblicken. Und wohlbemerkt, diese Schlußfolgerung behält ihre ganze Kraft; auch wenn wir mit dem Verfasser die höhere Naturordnung als chemisch gebunden in der empirischen betrachten. Abgesehen davon, daß Gott einen Beweis unerhörter Schwäche dadurch liefert, daß er die höhere Naturordnung chemisch in die empirische binden läßt, und sich einer über ihm stehenden Macht unterworfen zeigt, wird doch der Verfasser nicht glauben, durch die Behauptung der chemischen Gebundenheit der höhern Naturordnung in der empirischen der Nothwendigkeit überhoben zu sein, den Daseinsgrund der letztern aufzusuchen und anzugeben. Oder wird er vielleicht erwidern, die höhere Naturordnung sei als Daseinsgrund in der empirischen? Aber dann kehrt ja die Frage zurück, wie kann denn die letztere unvollkommen sein und der Gottesidee widerstreiten? Doch vernehmen wir, wie der Verfasser sich aus dieser Verlegenheit zu retten sucht. Die empirische Naturordnung, (dieses ist etwa sein Gedankengang), darf nicht als für sich und losgetrennt von der höhern Naturordnung aufgefaßt werden, sondern sie muß als die höhere Naturordnung selbst gedacht werden, die eine Störung erfahren, und deshalb neben dem Guten und Vollkommenen Böses und Unvollkommenes in sich trägt. Da könnten wir nun gleich fragen, wie man es sich zu denken habe, daß eine Ordnung, die nothwendig vollkommen, unzerstörbar und ohne Möglichkeit einer Ausnahme ist, unvollkommen und böse werde, und darum eine wesentliche Störung erfahre; und daß trotz dieser Störung dieselbe doch nie zu existiren aufgehört habe; aber wir wollen den Gedankengang unseres Verfassers nicht unterbrechen. Diese Störung aber hat ihren Grund in den bösen Geistern, die ab initio mit den guten Geistern, aber anders, wie diese, mit dem Widerspruche nämlich gegen Gott ins Dasein traten; und ist somit eine Störung ab initio. Auch hier kämen uns verschiedene Fragen in den Sinn, nämlich, wie die

höhere Naturordnung eine ab initio wirklich existirende genannt werden könne, wenn ihre Störung gleichfalls ab initio war; uns will scheinen, daß, da die höhere gestörte Naturordnung die empirische ist, diese allein ab initio existirt habe. Ferner, wie unter der Voraussetzung, daß die bösen Geister Grund der Störung waren, diese nicht eine partielle, sondern eine totale war, da es ja auch gute Geister gab, deren Einfluß auf die höhere Naturordnung ein entgegengesetzter war; außerdem, wie der Widerspruch gegen Gott, mit dem die bösen Geister erschaffen wurden, nicht in Gott, ihrem realen und formalen Daseinsgrund, seinen Grund hatte, doch wir weisen diese Fragen ab, um den Verfasser seine Ideen vollständig entwickeln zu lassen. Der Widerspruch der Geister gegen Gott (wie bei Anschauungen, welche der Verfasser vertritt, ein solcher möglich war, und worin er bestand, wird uns nicht gesagt) nämlich mußte sich nothwendig in der Daseinsform der Natur offenbaren; denn, weil Gott die Einheit von Geist und Natur ist, ist ein Abfall des Geistes von Gott nicht denkbar ohne einen entsprechenden Abfall der Natur von Gott, die Sünde des Geistes muß sich in der Natur abprägen. Das ist die Idee des Verfassers, wir wollen sie nicht weiter verfolgen; jedenfalls wird es ihm nicht leicht sein, sich des Vorwurfes zu erwehren, der gegen ihn erhoben werden könnte, in seinem System sei der Gedanke eines von sich selbst apostasirenden Gottes unvermeidlich.

Für diese seine Idee führt der Verfasser als ebenso viele Beweise den Glauben der heidnischen Völker, den Glauben der Juden, der im ersten Verse der Bibel zum Ausdrucke komme, offene und bestimmte Aussprüche Jesu Christi an, und verschiedene Dogmen der katholichen Kirche, welche die Existenz einer höhern vollkommenen Naturordnung als unbedingte Voraussetzung haben. Man wird von uns nicht verlangen, daß wir auf Beweise eingehen, die wohl Niemand außer dem Verfasser als ernst gemeinte ansehen wird.

Aus der Abhandlung über das biblische Sechstagewerk möge es genügen einige Sätze hervorzuheben, die uns eine Vorstellung davon geben können, wie die prinzipiell christliche Philosophie mit den h. Schriften umgeht. Als unrichtig weist der Verfasser die Vorstellung ab, als sei das Sechstagewerk eine Offenbarung Gottes im strengen Sinne, indem es

nur eine Verarbeitung der Ueberlieferungen sei, die im israelitischen Volke vorhanden waren. Wie alle alten Gesetzgeber, habe sich auch Moses auf eine Eingebung Gottes berufen, und war vielleicht dieser subjektiven Ueberzeugung, allein in der That habe er nur die alten Ueberlieferungen seines Volkes auf solche Weise gestaltet, daß sie als Grundlage für die soziale Einrichtung, sechs Tage zu arbeiten, am siebenten aber zu ruhen, dienen konnten. Die biblischen sechs Schöpfungstage sind also die Grundlage einer religiös-sozialen Einrichtung, sie sind höchst wahrscheinlich ein religiöser Hymnus und keineswegs ein geoffenbarter quasi geschichtlicher Bericht, welcher wissenschaftliche Resultate antizipirt. Wenn die Ordnung und Eintheilung eine razionale ist, so muß man dies dem Verfasser, sei es Moses oder ein anderer vor ihm gewesen, schon zu Gute halten (!)" Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, dieses Verhältniß der prinzipiell-christlichen Philosophie zur h. Schrift in ein helleres Licht zu stellen.

Noch bleibt dem Verfasser übrig, über das Werden des Menschen sich zu äußern. Der Geist, sagt er, ist ein τὸ aliud gegenüber der Natur, diese ein τὸ aliud gegenüber dem Geiste; Gott ist die reale Einheit beider, ist ein τὸ aliud gegenüber den Geistern und der Natur; es muß also ein Wesen geben, welches das Ebenbild Gottes ist. Die Natur ist aber als solche das real gestaltete Sein; demnach ist nur ein Wesen möglich oder denkbar, welches die reale Einheit einer Naturgestaltung. d. i. eines Organismus und einer geistigen Subsistenz, d. i. einer Seele ist. Die katholische Kirche lehrt nun aber, daß der Mensch aus Leib (Naturorganismus) und Seele geistiger Subsistenz) bestehe, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes sei. Die Annahme, daß nur die Seele nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sei, ist eine Consequenz der scholastischen Philosophie und weder in der Bibel noch im Glauben begründet. Es wären, wenn diese Philosophie richtig wäre, die Engel im höhern Grade Gottes Ebenbild, was geradezu als ein neues scholastisches Dogma bezeichnet werden müßte. Darin, daß auch in diesem Punkte die Philosophie zum Glauben emporführt, ohne die Lehre aus sich zu produziren, daß die Ebenbildlichkeit in wirklichem Sinne genommen werden kann, nicht als das Nicht-Ich Gottes oder als quasi Miniaturgott, glauben wir ein Argument zu finden, daß unsre Grundanschauung die

richtige ist. Und wir (fügen wir hinzu), glauben darin, daß die Philosophie des Verfassers zu einem solchen Glauben hinführt, ein Argument sehen zu dürfen, daß dieselbe in ihrer Grundanschauung eine verfehlte ist. Aber wie ist denn der Mensch geworden?

In dem biblischen Berichte, lautet die Antwort, Gott habe den Leib des ersten Menschen aus Erdenlehm geformt, demselben die Seele eingehaucht, aus dem Leibe des schlafenden Adam eine Rippe genommen, dieselbe zum Weibe erbaut, und dieses dem Adam zugeführt, haben wir die Vorstellungen zu erkennen, an welche das Werden des ersten Menschen gebunden und überliefert wurde, keineswegs einen geoffenbarten quasi geschichtlichen Bericht oder ein Mysterium. Diese biblischen Vorstellungen sind die edelsten, des Menschen würdigsten, unter allen die besten; von der ekelhaften Vorstellung der Darwinianer gar nicht zu reden. Die katholische Kirche verlangt aber gar nicht, daß wir die Vorstellung als den wirklichen Hergang glauben müssen. Gut, wir wissen also, daß der Mensch nicht wurde, wie die h. Schrift es berichtet. Wie ist er aber dann geworden? fragen wir zum zweitenmale. „Der menschliche Leiborganismus ist nicht so entstanden, daß die Stoffe, aus welchen er besteht, sich zu dieser Körperform vereinigt hätten; daß mit diesem Körper irgend ein Prinzip z. B. eine animalische Seele wäre verbunden worden, durch welche der Körper ein Organismus sein soll, oder daß die vernünftige Seele selbst sich ihren Leib geformt hätte; sondern der menschliche Leibesorganismus entstand, weil in der höheren Naturordnung diese reale Gestaltung der Einen Natur ward. Weil nun Gott die reale Einheit von Geist und Natur ist, und nichts außer Gott existiren kann, das nicht in Gott seinen realen und formalen Daseinsgrund hätte, weil ferner der Mensch das Ebenbild Gottes ist, so war der erste Mensch in dem Momente, als der Leibesorganismus ward, und ist jeder Mensch vom Momente conceptionis an ipso facto reale Einheit von Leib und Seele. Es ist unrichtig, daß die Seele mit dem schon existirenden Organismus sich vereinige oder vereinigt werde, daß sie sich ihren Leib forme oder im Menschen die animalische Seele ersetze. Die reale Einheit ist außerdem als solche, d. i. dem Begriffe nach unauflösbar oder untheilbar, wie ja die drei göttlichen Personen (reale Einheit von Geist und Natur) die numero

Eine und untheilbare göttliche Substanz sind. Der Mensch ist also darum, weil er Gottes Ebenbild ist, d. h. nicht wie Gott Einheit von Geist und Natur, sondern reale Einheit eines Naturorganismuus und einer geistigen Subsistenz, unauflösbar oder unsterblich. Wäre die scholastische Anschauung, daß es zur Wesenheit (im Sinne der Scholastik) der Seele gehöre, mit einem Leibe vereinigt zu sein, um zu größerer Vollkommenheit zu gelangen (haben das die Scholastiker so einfachhin gelehrt?), richtig, so wäre der Mensch nur formale Einheit von Leib und Seele, er wäre auch nicht wahrhaft Gottes Ebenbild. Auf die Konsequenzen, wenn es sich um die Einheit des Menschengeschlechtes handelt, um die Fortpflanzung und das große Mysterium der Ehe in Christo und in seiner Kirche, wollen wir vorläufig nur hinweisen. Uebrigens trat der Mensch in dieser empirischen Naturordnung ins Dasein; der Leibesorganismus gehörte dieser an und unterlag daher unvermeidlich der Erhärtung und endlichen Auflösung d. i. dem Tode. Der Mensch ist also als Ebenbild Gottes, eine unauflösbare Einheit oder unsterblich und er ist als solcher sterblich; wenn wir ersteres sagen, so reden wir von der höheren Naturordnung, die der empirischen zu Grunde liegt; sagen wir das letztere, so haben wir die empirische vor Augen.

Wie der einzelne Mensch reale Einheit Eines Naturorganismus und Einer Seele ist, so ist, weil die Natur eine ungetheilte und untheilbare Einheit ist, das Menschengeschlecht reale Einheit der Zahl der Seelen und der Natur. Weil aber dem so ist, und das Menschengeschlecht somit ein Realbegriff und keineswegs ein blos formaler Collektivbegriff ist; weil es in dieser empirischen Naturordnung ins Dasein trat oder mit den beiden ersten geschlechtlich getrennten Menschen seine Entwicklung begann; so waren ohne Zeitintervall Mann und Weib zumal, jedoch so, daß nicht der Mann durch das Weib, sondern dieses durch den Mann ist. Von dieser Entstehung kann Niemand eine adäquate Vorstellung haben, wie überhaupt von der Entstehung, denn dieselbe ist ein wahres Wunder, d. h. ein in der höhern Naturordnung sich vollziehender Vorgang, welcher sich in der empirischen real darstellt. Wäre das Menschengeschlecht in der höhern Naturordnung ins Dasein getreten, im Falle nämlich als die Engel nicht gesündigt hätten, so würde der empirisch geschlechtliche Unterschied und hiemit die Entfal-

tung im Verlaufe der Zeit entfallen sein; das Geschlecht wäre zumal, wie Adam und Eva, ins Dasein getreten, würde aber im Falle der Sünde ebenso wenig erlösbar sein, wie die gefallenen Engel. Die Ansicht unsers Verfassers über den Menschen und sein Werden läßt sich also auf folgende Sätze zurückführen: Weder die Natur noch die Geister sind im strengen Sinne Ebenbilder Gottes, weil sie in wesentlicher Verschiedenheit sind, was Gott in realer Einheit ist. Der Mensch allein ist Ebenbild Gottes und steht somit höher, als die Natur und die Geister. Denn er allein ist, zwar nicht Einheit zwischen Natur und Geist, aber doch eine wahre reale Einheit eines Naturorganismus und einer geistigen Subsistenz. Mögen wir also immerhin diese beiden Momente als wesenhaft verschieden und von einander unterschieden betrachten, so sind sie doch nicht als unterschiedene im Menschen, sondern sie sind Eins, wie ja auch Natur und Geist nicht als unterschiedene in Gott sind, sondern die Eine und untheilbare göttliche Substanz ausmachen. Und darum irren sich alle jene, welche die Seele im Menschen als die Form des Körpers ansehen, oder überhaupt nur von einer Vereinigung der Seele mit dem Leibe reden; wir haben eben im Menschen nicht eine Einheit, die aus der Vereinigung der Seele mit dem Leibe hervorginge, sondern er ist die reale Einheit von Leib und Seele, wie Gott die reale Einheit von Natur und Geist ist. Wohl zu bemerken ist aber, daß diese reale Einheit, die im einzelnen Menschen sich vorfindet, nicht bei ihm stehen bleibt, sondern das ganze Geschlecht umfaßt. Auch dieses ist eine reale Einheit der Natur und der Seelen. Denn in jedem Naturorganismus haben wir die ungetheilte und untheilbare Einheit der Natur. Da also jeder Naturorganismus mit der entsprechenden Seele eine reale Einheit ist, bildet nothwendig die Eine ungetheilte und untheilbare Natur mit allen Seelen eine reale Einheit. Die Frage nun, wie der Mensch wurde, hat im Allgemeinen keine schwere Lösung. Er wurde, weil er wurde, d. h. weil in der höhern Naturordnung diese reale Gestaltung der Natur wurde, die nicht mehr im Gegensatze zum Geiste stand, sondern reale Einheit von Natur und geistiger Substanz war. Und hätten die Engel nicht gesündigt, und wären sie dadurch nicht Grund der empirischen Naturordnung geworden, dann würde das ganze Geschlecht als reale Einheit zumal ins Dasein getreten sein. Und

dieses soll die prinzipiell christliche Philosophie über den Menschen und sein Werden sein? Doch wir sind noch nicht am Ende. Auch das folgende Thema Urzustand und Sündenfall bezieht sich auf den Menschen.

Die nächste Bestimmung der ersten Menschen war die, in die Zahl des Geschlechtes sich zu entfalten; die eigentliche und höhere Bestimmung, aus dieser empirischen Daseinsform in die höhere Naturordnung überzugehen und für das in der Zeit sich entfaltende Geschlecht diesen Uebergang einzuleiten. Die Möglichkeit dieses Ueberganges beruht darauf, daß ihrem Dasein und Leben die wirklich existirende höhere Naturordnung zu Grunde lag.

Die leibliche Unsterblichkeit (das posse non mori) der ersten Menschen, wenn sie nicht gesündigt hätten, ist also nicht dahin zu verstehen, daß sie noch heute und ewig in ihrer der empirischen Naturordnung angehörigen Leiblichkeit leben würden, sei es auf dieser Erde oder derselben entrückt, sondern dahin, daß sie im Momente der Auflösung des Leibesorganismus unmittelbar in die ideale Naturordnung eingegangen wären. Die Daseinsform des Menschen in der höhern Naturordnung und in bleibender Lebensgemeinschaft mit dem Logos ist die ewige oder ideale, sie ist das Himmelreich oder die visio beatifica. Diese Anschauung wird durch den Glauben der katholischen Kirche bestätigt, welcher zwar noch nicht dogma declaratum, aber in jenem de immaculata conceptione B. M. V. schon enthalten und mittelbar gegeben ist. Auch die selige Jungfrau ist dem Leibe nach gestorben, aber sofort in die ideale Naturordnung eingegangen, d. i. mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen worden. Wir meinen nun, was in der Kirche allgemeiner Glaube und in einem dogma declaratum bereits enthalten ist, das dürfe und solle auch von einer prinzipiell christlichen Philosophie verwerthet werden. Nichts liegt uns ferner, als den Verfasser in dieser Meinung stören zu wollen, allein gegen seine Behauptung, daß die auseinandergesetzte Ansicht über den ersten Menschen durch den Glauben der katholischen Kirche bestätigt werde, und im Dogma der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter enthalten sei, dürfen wir um so mehr Protest erheben, als er, nicht etwa von jedem Theologen, sondern von jedem Christen, der seinen Katechismus inne hat, eines Bessern belehrt wird.

In der weitern Entwicklung seiner Ansicht über den ersten Menschen lehrt er unter Anderm, daß die ersten Menschen vom Momente ihrer Erschaffung an bewußt und wollend und deshalb mit Erkenntnissen begabt waren. „Wie der erste Mensch nicht durch sich selbst war, sondern durch Gott, so hatte er auch seine Erkenntnisse nicht durch sich, sondern durch Gott, aber adäquat vorstellen können wir uns dies ebenso wenig, als die Entstehung des Menschen. Wir können den Umfang der Erkenntnisse, welche Adam ipso facto vermöge seiner Erschaffung und seines höhern Zustandes besaß, nicht bestimmen; daraus folgt jedoch nicht, daß er ohne Erkenntnisse erschaffen wurde. Der leidige Aristotelismus aber schlug die Scholastiker so in Bann, daß sie ohne Bedenken die Art und Weise wie der empirische Mensch zum Selbstbewußtsein erwacht und Kenntnisse erwirbt, auf Adam in seinem höhern Zustand übertrugen." So hätten also die Scholastiker die Meinung vertreten, Adam habe seine Erkenntnisse sich auf die nämliche Weise erworben, als die übrigen Menschen. Müssen wir diese Behauptung widerlegen? Hören wir darüber den heil. Thomas: „Sicut primus homo (p. 1. 9. 94. a. 3.) institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instituere et gubernare. Non potest autem aliquis instituere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum, quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem, sicut nobis ad gubernationem vitae nostrae necessarium est cognoscere, quae fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero, quae nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt

necessaria ad gubernationem vitae humanae primus homo non cognovit, sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia et quaedam singularia, puta, quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.“ Wahrhaft, der Verfasser kennt die Scholastiker!

Und nun noch eine Hauptfrage, die wir zugleich mit dem Verfasser stellen; läßt sich seine Anschauung mit der katholischen Lehre von der Uebernatürlichkeit des Originalzustandes des ersten Menschen vereinigen? Wer uns bis hieher folgte, wird keinen Zweifel über die zu gebende Antwort haben, indem es für ihn auf der Hand liegen muß, daß die Anschauung des Verfassers mit dieser Lehre unvereinbar ist. Doch es wird besser sein, wenn wir ihn selbst reden lassen: Wir haben weder in der Bibel noch in den kirchlichen Lehrbestimmungen mehr zu suchen, als was in empirischer Sprache sich ausdrücken läßt. Bleibt nun auch die Sprache dem Wesentlichen nach stets die gleiche, so ändern sich doch die Form, die zunächst benannten Vorstellungen und die Redeweisen. Ebenso bleibt das Dogma als einfache Wahrheit unverändert, aber die Auffassung oder Vorstellung kann sich ändern und hat sich geändert, und darum gibt es auch in diesem Sinne eine Entwicklung der Dogmen. Fassen wir nun bezüglich unserer Frage das Ganze der Lehre und die Anschauung jener Zeit, zu der jene Lehrbestimmung gegeben wurde, ins Auge, so verstand man damals unter der natura hominis den empirischen Zustand, oder das, was in dem aus dem empirischen Zustande abstrahirten Begriff „Mensch“ gelegen ist, und das gleiche verstanden auch die Reformatoren, als sie eigensinnig eine Schulmeinung als evangelische Lehre betrachtend behaupteten: die sanctitas et justitia (überhaupt der höhere ursprüngliche Zustand) ist ein debitum naturae. Bei Zugrundelegung dieser Anschauung ist die kirchliche Lehre richtig, und stimmt unsere Anschauung mit ihr überein. Die ganze Naturauffassung der Scholastiker, die Vorstellung, welche sie mit den Begriffen natura, natura hominis, debitum naturae und andern verbanden, macht es begreiflich, daß sie nicht dazukamen, sich zu besinnen, wie eben dieser empirische Zustand, d. i. die natura hominis eine Folge der Sünde ist. So wurde denn das, was Folge der Sünde ist, nämlich der empirische Zustand oder der aus diesem abstrahirten Begriff „Mensch“, ja selbst ein noch niedrigerer(?) Zustand, der homo in puris

empirische Ordnung, der er seiner Naturseite nach schon angehörte, und in die er durch die Sünde nun auch nach seiner geistigen Seite versank. Dieses Versinken in die empirische Ordnung ist also wohl nothwendige Folge, aber nicht Strafe der Sünde. Kann nun der Mensch durch Reue und Buße diese Sünde wieder gut machen? Nein; denn abgesehen davon, daß, wo es keine eigentliche Sünde gibt,d. h. eine Sünde, die crimen laesae majestatis und Beleidigung Gottes wäre, von Reue und Buße gar keine Rede sein kann, vermag jene Entscheidung nur durch die entgegengesetzte Entscheidung, durch das Eingehen in die Einheit mit dem Gott-Menschen aufgehoben zu werden. Aber war denn nicht eben diese zweite entgegengesetzte Entscheidung möglich? Sie war nicht möglich, weil die erste vom ersten Menschen, als der in das Geschlecht zu entwickelnden Einheit gesetzt war, und deshalb selbst unter das nothwendige Gesetz der Entwicklung fiel. Dadurch allein nämlich kann sie als möglich gedacht werden, daß der Gott-Mensch, die Einheit von Gott und Mensch, selbst in das Geschlecht, aber nicht nach jenem Entwicklungsgesetze eintrat. Ist nun dies, so fragen wir, die kirchliche Lehre von der Erbsünde? Sie ist es, wird uns der Verfasser antworten, wenn wir Alles aus ihr entfernen, was empirische Vorstellung ist.

Wir übergehen, was der Verfasser von den Urzeiten, von der Entstehung der Abgötterei schreibt; nicht als wenn nicht auch diese Themata nach der uns schon hinreichend bekannten Manier behandelt würden, sondern Einzig darum, weil es uns zu weit führen würde, wenn wir dem Verfasser überall hin folgten. Aus dem gleichen Grunde berühren wir auch das Thema über den Gottesbegriff unter den Juden nicht, in dessen Auseinandersetzung Vieles vorkömmt, das ein gläubiges Gemüth geradezu empören muß; ebenso wenig das Thema vom Aristotelismus, dessen Behandlung ein fortgesetzter Beweis ist, wie schwach der Verfasser gegen die eigentliche aristotelische Philosophie ist, indem er, um sie angreifen zu können, ein Zerrbild von ihr schaffen mußte; wir kommen vielmehr sofort zum Thema von der scholastischen Theologie, indem die Entwicklung desselben uns ein volles Bild der prinzipiell christlichen Philosophie des Verfassers bietet. Er erklärt vor Allem, daß er selbstverständlich nicht die gesammte Theologie besprechen, sondern sich auf einige Lehren beschränken werde,

welche durch die scholastische Philosophie Vielen zum Anstoß geworden, oder durch ihre Abstraktionen und blos logischen Unterscheidungen verflüchtigt worden seien.

Dahin gehört vor Allem der theologische Inspirationsbegriff, der zu Widersprüchen gegen die katholische Lehre führt und der Kirche unermeßlichen Schaden bereitet. Wird dieser angenommen, sei es nun der strenge (orthodox-protestantische), oder der abgeschwächte (katholisch-theologische), dann muß vieles sittlich Böse auf Gott zurückgeführt, Abgeschmacktes geglaubt werden; es wird auch der katholischen Kirche unermeßlich viel Schaden bereitet, wir erinnern nur an die Verurtheilung des Kopernikus (seiner Theorie) und Galileis; wir erwähnen, daß die Theologen noch immer die Zahlen der Bibel festhalten wollen, z. B. die an tausend Jahren reichende Lebensdauer der Patriarchen, das Datum der Sündfluth; daß sie noch immer fragen, was für ein Fisch es war, der den Jonas verschlungen habe. Was bleibt uns aber übrig, wenn wir den theologischen Inspirationsbegriff verwerfen?

Wir anerkennen, antwortet der Verfasser, daß die Bibel ihre Auktorität von der katholischen Kirche, d. i. der Lehre, nicht den theologischen Systemen hat, daß also die Lehre es entscheidet, nicht die theologische Wissenschaft, ob ein biblischer Bericht blos Vorstellung des Autors, zeitgemäße Form und dergleichen, oder objektive Wirklichkeit ist (d. h. mit andern Worten, enthält ein biblischer Bericht die Lehre unsers Verfassers, dann ist er objektive Wirklichkeit; stimmt er damit nicht überein, dann ist er alles Uebrige, nur keine objektive Wirklichkeit und Wahrheit). Die Uroffenbarung ist in der Bibel enthalten, und in ihr erhalten durch die Menschen und trotz der Menschen, d. h. trotz des Gesetzes der Sünde. Die besondern Schicksale des jüdischen Volkes bewirkten, daß die Uroffenbarung sich auch in einer besondern Richtung und Weise entwickelte. In diesem Entwicklungsgange haben die Menschen menschlich gedacht, geredet und gehandelt (d. h. die ganze Entwicklung des alten Testamentes ist menschlich!); Gott hat aber auch das moralisch Böse und die menschlichen Irrthümer zum Guten gelenkt, nicht blos bei Einzelnen und Völkern, sondern auch bei den Trägern dieses Entwicklungsganges (d. h. bei Moses, und bei den Propheten!). Die Einwirkung Gottes können wir Menschen weder adäquat vorstellen noch benennen;

wir kommen über eine Vorstellung, die keine objektive Wirklichkeit ist, nicht hinaus.

Der theologische Inspirationsbegriff ist also die Vorstellung einer inspiratio; er ist ein aristotelisch-scholastischer Begriff, logisch-formal zwar richtig, aber objektiv nicht richtig und wahr. Sobald wir das verstehen, können wir auch gegen die Heiden gerecht sein (natürlich, weil wir ja dann auch bei ihnen nur eine besondere Entwicklung der Uroffenbarung sehen werden); wir brauchen nichts Böses auf Gott zurückzuführen; der katholische Glaube (nämlich des Verfassers) stürzt uns nicht zusammen, wenn die Autoren der biblischen Bücher auch mannigfach irrten, selbst in der Lehre; wenn die Träger des Entwicklungsganges, sittlich böse Handlungen begingen; wir sind a priori vor allem Streite mit den profanen Wissenschaften bewahrt.

Die prinzipiell christliche Philosophie nimmt demnach weder Inspiration, noch inspirirte Bücher an, sie verwirft jede Offenbarung außer der mit dem Wesen des Menschen gesetzten Uroffenbarung.

Es folgt die Lehre von der Person Jesu Christi. Die katholische Kirche lehrt, sagt der Verfasser: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus (das wäre also die ganze Lehre der katholischen Kirche über Christus oder wenigstens über die Person und die Einheit Christi? Alles Uebrige taugt nicht zu dem Zwecke des Verfassers, darum verschweigt er es; er greift nur diesen Satz aus dem athanasianischen Symbolum heraus, und verwendet ihn in einem Sinne, den er weder hat noch haben kann). Die Naturauffassung des Aristoteles ist aber falsch; folglich muß auch seine Erkenntnißlehre, seine Philosophie und Anthropologie unrichtig sein. Wie soll nun die Lehre der Scholastik über die Person Jesu Christi richtig sein können! Nach den Scholastikern (!) ist der Mensch keine wahre Einheit von Leib und Seele (im Sinne des Verfassers freilich nicht), sondern die Seele ist im Leibe, oder wie andere wollen der Leib in der Seele (sic!); die Seele formt sich ihren Leib (wahrscheinlich so, wie die Schwalbe sich ihr Nest formt?), dessen sie nur bedarf, um zu höherer Vollkommenheit zu gelangen (!). In Folge dieser Anschauung ist auch die Person Jesu Christi keine wahre Einheit von Gott und Mensch (gewiß nicht in dem Sinne des Verfassers, der wie er wohl selbst wissen wird, ge-

gen die verschiedensten Häretiker verworfen wurde); die Gottheit (der Logos, natürlich Gottheit und Logos bezeichnen ganz und gar dasselbe, wie es ja auch bei Paulus von Samosata der Fall ist) ist im Menschen Jesus von Nazareth, wie schon der theologische Kunstausdruck unio hypostatica beweist. Ist das nur ein theologischer Kunstausdruck, und bedeutet derselbe wirklich das, was der Verfasser sagt? Nicht nur bedeutet er nicht dieses, sondern das gerade Gegentheil. Und wenn der Verfasser die Abhandlungen über die Hypostase nicht versteht, und sich beklagt, daß die Theologen nicht gemeinverständlich zu sagen wissen, was denn eigentlich die unio hypostatica sei, so gibt ihm das noch lange nicht das Recht zu meinen, daß sie es selbst nicht wissen. Glaubt er aber dieses Recht zu haben, so erlauben auch wir uns zu meinen, daß er bedeutend Vieles von dem, was Inhalt dieses Buches ist, selbst nicht weiß.

Thun wir aber, frägt er weiter, den scholastischen Theologen nicht unrecht? Wir erinnern daran, antwortet er, daß nur zwei wesentlich Verschiedene, (welche also nur kontradiktorische Merkmale haben) eine reale Einheit konstituiren können (den Beweis dafür findet man bei Hegel, der die einzige reale Einheit im Werden, als der Synthese von Sein und Nichtsein, fand); fehlt diese wesentliche Verschiedenheit, dann gibt es nur eine formale Einheit, die in die Dinge zerlegt werden kann, aus denen sie besteht. Das tritt nun in der theologischen Lehre von der Person Jesu Christi klar hervor; indem Jesus Christus ebenso wenig als reale Einheit (ohne Unterscheidung) von Gott und Mensch erfaßt wird, als der Mensch keine reale Einheit von Leib und Seele ist. Der Mangel der realen Einheit wird aber durch die Hypostase nicht ersetzt (Ja, soll denn die Einheit der Hypostase die Unterscheidung der Naturen aufheben? Allerdings, sonst haben wir ja keine reale Einheit, sondern nur eine formale), wie aus Folgendem erhellt:

Die scholastischen Theologen lehren allgemein (erst die scholastischen Theologen? und diese noch dazu alle?) die Worte: Jesus nahm zu an Alter und Weisheit, seien von allmäliger Offenbarung der Weisheit oder des Wissens zu verstehen; Jesus habe Hunger und Durst und Leiden und Tod nur gelitten, weil er wollte, an sich sei die Person Christi diesen Beiden nicht unterworfen gewesen (lehren das auch erst und nur die

scholastischen Theologen?) Nun bemerke man aber, daß Christus in diesen empirischen Zustand als Sohn der Jungfrau eingetreten ist, daß folglich die Entwicklung des Kindes Jesu eine solche sein mußte, wie sie in der empirischen Menschheit einmal ist. Sein Denken also und Wollen wurde, wie das aller übrigen Kinder, ipso facto aktuell, als sein Leibesorganismus die bestimmte Entwicklung erreicht hatte. Das Bewußtsein der Lebenseinheit mit Gott, das ist das Bewußtsein, wahrer Gott und Mensch in einer Person zu sein, war in Jesus von Nazareth nicht vom Momente conceptionis an, sondern entwickelte sich allmälig und war erst bei seiner Mündigkeit vorhanden. Außerdem mußte er, als eingetreten in den empirischen Zustand, Hunger und Durst und Leiden und Leidenschaften, und teuflische Versuchungen und Traurigkeit und Todesangst und Tod erleiden, (aber wie beweisen denn diese Häresien, was doch der Verfasser beweisen wollte, daß der Mangel der realen Einheit durch die Hypostase nicht ersetzt werde? Sie beweisen es höchstens bei der Voraussetzung einer andern Häresie, nämlich daß die Einheit Christi nicht nur die Einheit der Person in zwei Naturen war, sondern eine Einheit, die jeden Unterschied der Naturen aufhebt.)

Jesus Christus ist ferner wahre reale Einheit von Gott und Mensch, und darum Eine Person, Ein Selbstbewußtsein oder Ich (!). Wäre aber die scholastische Auffassung richtig, so müßten in Christo zwei Personen, zwei Selbstbewußtsein und also zwei Ich behauptet werden (also jeder Unterschied der Naturen muß schwinden, wenn wir den Nestorianismus vermeiden wollen!).

Den Scholastikern ging der Begriff der wahren realen Einheit ab, und deshalb verfielen sie in Lehren, die sich weit von der katholischen Lehre entfernen. Zwar scheint die Thatsache des Todes gegen den Begriff wahrer realer Einheit des Menschen zu sprechen, allein man überzeugt sich bald vom Gegentheil, wenn man bedenkt daß der Tod wohl Zerfall des Organismus der empirischen Ordnung, aber nicht Auflösung des formal und real gestalteten Seins ist, das der Mensch, das Ebenbild Gottes, ist, und im Tode nicht aufhört dieses, d. i. Einheit einer realen Naturgestaltung und der Seele zu sein. Es liegt eben dem empirischen Dasein des Menschen eine höhere Ordnung zu Grunde, worin er eine reale, wahre, unzerstörbare und untheilbare Einheit ist, und

nur darum sein kann, weil Geist und Natur wahrhaft verschieden sind. Und ebenso ist Jesus Christus in der seinem empirischen Dasein zu Grunde liegenden Ordnung eine reale, wahre, unzerstörbare Einheit von Gott und Mensch, und kann es nur darum sein, weil Gott und Creatur wesenhaft verschieden sind (der Sohn Gottes war also schon Mensch, als er Mensch wurde; ja er ist nie Mensch geworden, er war es im höheren Zustand immer. Wie war aber denn Maria die Gottesmutter, da aus ihr die Einheit von Gott und Mensch nicht stammte?)

Noch mehr; die katholische Kirche lehrt uns in der Person Jesu Christi Eine Person, also Ein Selbstbewußtsein und Ein Ich (wo fände sich doch diese merkwürdige Lehre?); dagegen zwei Willen, einen wahren göttlichen und wahren menschlichen. Ist nun die scholastische Philosophie an sich wahr, so ist diese Lehre der Kirche unwahr; denn, wenn Jesus Christus nur Eine Person ist, so kann in ihm auch nur Ein Wille sein; es ist unmöglich, daß die menschliche Seele Jesu Christi kein aktuelles Selbstbewußtsein, aber einen aktuellen Willen habe, welcher ja das aktuelle Selbstbewußtsein als conditio sine qua non voraussetzt (aber welcher Scholastiker hat denn diese zwei Begriffe, Person und Selbstbewußtsein für identische erklärt? Wer hat die menschliche Natur Christi der Erkenntnißkraft und jener Bethätigung derselben, die wir Bewußtsein nennen, beraubt?). Man halte also fest: In Jesus Christus sind Mensch und Logos nicht in einer quasi chemischen Verbindung (unio hypostatica, communicatio idiomatum!!), sondern eine wahre Einheit, welche aber, weil Logos und Mensch wesentlich verschieden sind, das menschliche Leben nicht austilgt. Die numero Eine Person, Selbstbewußtsein oder Ich, folgt nun aus der wahren und realen Einheit (aber das Selbstbewußtsein gehört doch wohl zum menschlichen Leben, wie kann also das menschliche Bewußtsein mangeln, wenn das menschliche Leben nicht ausgetilgt ist?); der wahre menschliche und wahre göttliche Wille aber folgt daraus, weil die Menschheit in Jesu Christo nicht ausgetilgt ist, sondern lebt. Uebrigens ist die Unterscheidung zwischen dem menschlichen und göttlichen Willen Christi in ihm nur als empirischen Menschen wirklich, und gründet also darin, daß er wahrer empirischer Mensch ist, wie ja auch die Unterscheidung zwischen Naturleben und Geistesleben im Menschen nur während des empirischen Erdenlebens eine wirkliche ist.

ihm nur verboten vom Holze der Erkenntniß zu essen. Wie er aber von dem einen essen konnte, ohne zugleich von dem andern, das mit ihm identisch war, zu essen, wird aus dem Folgenden klar.

Zunächst haben wir zu bemerken, sagt der Verfasser, daß die biblische Erzählung vom Sündenfalle keine geoffenbarte Geschichte ist, sondern nur die Vorstellungen enthält, an welche der Sündenfall im Laufe der Zeiten gebunden wurde. Sowie es mindestens nicht zeitgemäß wäre, zu meinen, eine wirkliche Schlange oder der Teufel aus ihr habe zur Eva geredet, so genügt es unserer Zeit nicht mehr, die übrigen Vorstellungen, welche jene Erzählung gibt, als Wirklichkeit oder Geschichte festhalten zu wollen. Was wollte also Adam? Er war auch in seinem höhern Zustand ein sterblicher Mensch, er wurde nicht als unsterblich, sondern als solcher geschaffen, der die Unsterblichkeit erreichen kann. Unsterblich ist aber der Mensch in der höhern Naturordnung und im idealen Zustande, innerhalb der empirischen ist er sterblich. Das wußte Adam. Offenbar wollte er also die Unsterblichkeit erreichen, d. i. in die ideale Ordnung eingehen: Er wollte dazu die Ankunft des Gottmenschen im Geschlechte nicht abwarten, sondern sein eigener Priester sein, und obwohl er der Gottmensch nicht war, das eucharistische Opfer vollbringen und in diesem Sinne wollte er „wie Gott", d. i. der Gottmensch sein und sein Eingehen in die ewige ideale Ordnung durch sich selbst erringen. Es blieb sich ganz gleich, ob Adam zu diesem Opfergenusse die Frucht vom Holze des Lebens oder irgend eine andere verwendete; dieses Letztere wäre nur ein erschwerender Umstand gewesen. Kurz, um mit unsern Worten das Gleiche auszudrücken, Adam wollte die Lebensgemeinschaft, die reale und wirkliche Vereinigung mit Gott ohne den Gottmenschen, der ihre Vorbedingung und ihre Vollendung ist; er wollte demnach sich selbst als Gottmenschen, und was damit verbunden ist, nicht als den ersten Menschen allein und den Vater des Geschlechts, sondern als die reale Einheit von Gott und Mensch, und deshalb wollte er das eucharistische Opfer darbringen, in welchem das Geschlecht in die Einheit des Gott-Menschen aufgenommen wird. Das sind, wie man sieht, ebenso viele Behauptungen, die mit der Lehre der Kirche nichts gemein haben, ihr durchgängig widersprechen, und für die es keine andere Begründung gibt, als die vorgefaßten, sy-

barmherzigen Vater kennen gelehrt hat, nicht als den kalten strengen dominus nach römischen Rechte. Gott selbst ist es, welcher sich die unerläßliche satisfactio leistet und das unendliche Verdienst setzt, im Grunde genommen ein frommer Betrug, den sich Gott selbst spielt.

Abgesehen von Ausdrücken, die jedem Katholiken als Gotteslästerungen gelten müssen, abgesehen von Ungenauigkeiten und Irrthümern in der Darlegung der Lehre, und von Bemerkungen, die wir hämische nennen dürfen, müssen wir dem Verfasser das Zeugniß geben, daß er das Wesen der Erlösungstheorie der Scholastiker gezeichnet hat. Jedoch wird er uns gegenüber sich nicht weigern, zu gestehen, daß das, was er Erlösungstheorie der Scholastiker nennt, nichts anderes ist, als das Erlösungsdogma selbst, wie es ununterbrochen seit den apostolischen Zeiten von der katholischen Kirche gelehrt wurde und annoch gelehrt wird, und mit dem das Christenthum steht und fällt. Folglich wird er auch das Geständniß ablegen müssen, daß die Verwerfung der sogenannten Erlösungstheorie der Scholastiker Verwerfung des Erlösungsdogmas der katholischen Kirche, ja Verwerfung des Christenthums selbst ist. Die armseligen Einwendungen gegen dieses Dogma, die er vorzubringen sich bemüßigt sieht, halten wir der Erwähnung nicht werth. Legen wir noch in kurzen Worten die Erlösungstheorie des Verfassers dar.

Die Erlösung besteht darin, daß durch Jesum Christum das verwirklicht wurde und fortwährend verwirklicht wird, was Adam durch seine Bewährung für sich und das Geschlecht hätte einleiten können und sollen. Er ist also nicht in irgend einem figürlichen, sondern im eigentlichen und wahren Sinne der zweite Adam. Hätte Adam nicht gesündigt, dann wären die Menschen aus dem ursprünglich höhern Zustande in den idealen übergegangen; nach der Sünde Adams aber werden sie aus dem empirischen Zustand, in welchem das Gesetz der Sünde überherrscht, durch Jesum Christum in den idealen übergeführt. Legen wir des Verfassers Idee mit andern Worten dar: Die Bestimmung des Menschen aus der empirischen Ordnung in die ideale überzugehen, wurde durch die Sünde Adams weder aufgehoben noch alterirt; nur der terminus a quo wurde verändert. Vor der Sünde war nämlich der terminus a quo der empirische Zustand des Menschen, wie er ob des Falles der Engel gewor-

den, nach der Sünde aber war derselbe der empirische Zustand des Menschen, wie er durch die Sünde des Menschen eingetreten war. Mochte übrigens der terminus a quo jener oder dieser sein, jedenfalls mußte die Ueberführung durch Jesus Christus, den Gottmenschen geschehen. Diese Ueberführung ist aber die Erlösung. Ohne über eine solche für diese Sache höchst eigenthümliche Benennung mit dem Verfasser rechten zu wollen, dürfen wir die Frage aufwerfen, wie es denn komme, daß der Gottmensch nicht überhaupt als Erlöser des Menschen, möge nun dieser gesündigt haben oder nicht, zu betrachten sei? Wie geschieht, fragen wir ferner, diese Ueberführung? Durch die Eucharistie, wird uns geantwortet, weil wir durch sie mit dem Logos in Lebensgemeinschaft treten, und in dem glorifizirten, d. i. der idealen Ordnung angehörigen Leibe Jesu Christi eine Einheit werden. Es wird somit schon in dieser Welt die Erlösung voll verwirklicht, und nur ob der empirischen Naturordnung, in der wir leben, geschieht es, daß die reale Lebensgemeinschaft mit dem Logos nicht dauernd und die ideale Wirklichkeit uns nicht wahrnehmbar ist. Daraus nun ergibt sich, daß das Eigentliche der Erlösung in der Einsetzung der Eucharistie liegt. Aber wozu denn der blutige Kreuzestod? Er hatte mit unserer Erlösung, als solcher nichts zu schaffen, er war nur die Folge der Sündhaftigkeit der Menschen, namentlich die Folge des verdunkelten Gottesbegriffes, der entarteten Opferidee und Messiashoffnung unter den Juden; er war schlechthin eine geschichtliche Wirklichkeit gegen den Willen Gottes. Das also ist prinzipiell christliche Philosophie?

Vom Erlösungsdogma geht der Verfasser über zum Dogma der Eucharistie. Er beklagt sich, daß der scholastisch-philosophische Sprach- und Wortgebrauch in die Theologie und durch diese in die Kirchenlehre überging. Vor Allem zeige sich das in dem Dogma der Transsubstantiation, wonach die ganze Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Fleisches und Blutes Jesu Christi verwandelt werde. Nach einer eines Pantheisten würdigen, aber nichts weniger als philosophischen Polemik gegen die Begriffe der Substanz und der Accidenzen, die eben nur Vorstellungen und Abstraktionen (man denke an das Gesetz der Sünde) sein sollen, kömmt der Verfasser zu dem Schlusse, daß es im Brode und im Weine kein Etwas gebe, was verwandelt werden könnte;

und daß, falls ein solches Etwas angenommen werde, dasselbe nicht in den Leib Jesu Christi, sondern nur in den Logos verwandelt werden könnte, weil die menschliche Natur Christi nur durch den Logos existire. Es bleibe also nichts anderes übrig, meint er, als alle logischen Unterscheidungen und abstrakten Begriffe der Scholastiker zu entfernen, und zu sagen, daß das empirische Brod kraft der Consekration in die ideale Ordnung aufgenommen werde, ohne daß es aufhöre wahres empirisches Brod zu bleiben, und ohne daß in demselben die mindeste Aenderung vorgenommen werde. Es sei deshalb keine Hallucination, wenn man nach der Consekration Brod wahrnehme, indem das konsekrirte Brod in der That dieselbe empirische Naturgestaltung sei, welche es vor der Consekration war. Aber, kann und muß man fragen, wird denn das empirische Brod durch die Aufnahme in die ideale Ordnung der Leib Jesu Christi? Allerdings, heißt die Antwort, denn weil die Natur eine wahre, aber real gestaltete Einheit sei, weil das Menschengeschlecht seiner Natur nach gleichfalls eine Einheit sei, weil den empirischen Naturdingen und Organismen Gestaltungen der höhern Naturordnung zu Grunde liegen, und weil, werden wir wohl hinzusetzen müssen, die ganze real gestaltete Einheit der Natur in der höhern Ordnung der Leib Jesu Christi, nicht zwar der empirische, sondern der ideale und ewige sei, so werde das empirische Brod durch Aufnahme in die ideale Ordnung der wahre und wirkliche Leib Christi, nicht aber der empirische, den er aus Maria genommen, und der am Kreuze hing, sondern der ideale und ewige. Was soll man zu solcher prinzipiell christlicher Philosophie denken? Es ist schwer, ihr gegenüber wissenschaftlichen Ernst zu bewahren.

Aber es gibt noch eine Lehre der Scholastiker, ob welcher der Verfasser sie grausamer Härte beschuldigen zu müssen glaubt. Es ist die Lehre, daß die unmündigen Kinder, wenn sie ohne Taufe sterben (was der Verfasser überhaupt bei seinen Anschauungen mit der Taufe und den übrigen Sakramenten anfangen kann, ist uns unerfindlich), der ewigen Seligkeit verlustig gehen. Das wäre also keine Lehre der Kirche, sondern nur eine scholastische Sophisterei; und doch ist es ein Glaubenssatz, daß die Taufe unumgänglich nothwendig zum Heile ist. Aber noch auffallender ist die Erklärung des kontradiktorischen Gegensatzes, den der Verfasser aufstellt. Sie ist folgende: Auch die getauften

Kinder kommen zur Gnade und zur Seligkeit nur durch das votum baptismi; wenn man nicht annehmen will, daß ihnen die Gnade ohne ihren Willen zugemittelt wird, oder daß die Seligkeit ein Gut ist, zu dem der Mensch sich passiv verhalten könnte. Warum sollen denn nicht somit die ohne Taufe gestorbenen Kinder ebenfalls durch das votum baptismi zur Gnade und Seligkeit gelangen können? Niemand wird doch sagen wollen, daß die Taufe zum aktuellen Bewußtsein und Wollen wecke, und somit das votum baptismi möglich mache. Wenn darum die katholische Kirche lehrt, daß die Taufe der unmündigen Kinder wirksam sei, so lehrt sie damit implicite, daß dieselben, wenn sie vor der Erweckung des aktuellen Bewußtseins und Wollens sterben, im Moment des Todes das votum baptismi haben; und folglich, fügen wir hinzu, daß auch die nicht getauften Kinder im Momente des Todes das nämliche votum haben. „Und es wäre wirklich traurig, wenn Gott der absolute Dominus im Sinne des römischen Rechtes wäre, der die ewige Seligkeit von der Befolgung eines willkürlichen Gebotes abhängig machte, der sogar Jene von der ewigen Seligkeit ausschließt, welche ohne ihre Schuld dieses Gebot gar nicht befolgen konnten." In der That, der Verfasser hat nicht mit der katholischen Kirche allein, sondern überhaupt mit jedem Christenthum vollständig gebrochen.

Zum Schlusse berühren wir noch einige Punkte aus seiner Abhandlung über die letzten Dinge. Seine Lehre vom Tode ist uns hinreichend bekannt. Vom besondern Gerichte genüge zu bemerken, daß nach ihm die Folgen der Selbstentscheidung des Menschen durch das Dasein Gottes und der Creatur ipso facto bestimmt sind, und also nicht erst kraft eines Urtheilsspruches eintreten. „Daß dieses besondere Gericht ein dem empirischen Menschenleben entnommene Vorstellung und nicht objektive Wirklichkeit ist, brauchen wir nicht zu beweisen." Fragen wir ihn dann weiter über die Auferstehung, so gibt er uns diese Auskunft: die Erde wird einst wieder in einen solchen Daseinszustand kommen, daß alles organische Leben auf derselben aufhört. Es werden also im strengsten Sinne des Wortes alle Menschen sterben. Wenn aber der letzte Mensch gestorben sein wird, dann ist das Geschlecht vollendet, Alle sind in diesem Momente in der Einheit der Natur und im Leibe Jesu Christi eine reale Einheit. Dieser Moment ist eo ipso die Auferste-

hung von den Todten. Diese Anschauung ist nicht neu; denn Jesus Christus sagt ausdrücklich: „Es kömmt die Stunde und ist schon da (kömmt also nicht erst nach so und so viel tausend Jahren), daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden.“ Nach der Ueberzeugung des Verfassers ist die Auferstehung eine von Adam stammende Tradition, welche sowohl unter den Juden als unter den Heiden verdunkelt wurde und durch die Abstraktionen endlich verloren ging. Gegenüber den Juden und Heiden liegt das punctum saliens der Lehre der katholischen Kirche (die Urtradition in ihrer Reinheit) darin, daß das jenseitige ewige Leben nicht blos ein Fortleben der vom Leibe getrennten Seele, nicht eine Wiederherstellung oder irgend welche Fortsetzung des empirischen Erdenlebens, sondern ein Leben des Menschen als reale Einheit von Geist und Natur in der höhern Ordnung, in der Einheit der Natur und des Leibes Jesu Christi, d. i. in Lebensgemeinschaft mit Gott sein werde. Auf die Auferstehung folgt das allgemeine Gericht. Bezüglich dieses meint der Verfasser, es sei eine selbstverständliche Schlußfolgerung: „Gibt es eine höhere Naturordnung, so kann es für den Menschen nur einen einmaligen Uebertritt in dieselbe geben, der mit dem Momente des Todes zusammenfällt. Wenn aber dieses richtig ist, so kann es kein zweites Gericht in dem Sinne geben, daß die allbekannten Vorstellungen objektive Wirklichkeit sein würden.“ Nur in dem Sinne nämlich können wir davon sprechen, daß einmal ein Moment kommen wird, in dem Alle entweder für Gott entschieden oder Gott widerstreitend in die ideale Ordnung übergetreten sein werden.

Wir hörten soeben von unserm Verfasser, daß in dem Momente der Vollendung des Geschlechtes Alle in der Einheit der Natur und im Leibe Jesu Christi eine reale Einheit sein werden, welche Einheit die ewige ideale Ordnung ist. Da nun diese der Himmel ist, wie kann es eine Hölle geben? Der Verfasser fühlt selbst diese Schwierigkeit, und stellt deshalb die Frage: Wie kann es bei solchen Voraussetzungen Verdammte geben, deren Antheil ewige Pein ist? Er scheint dieser Schwierigkeit nur durch Stellung einer Gegenfrage begegnen zu können, nämlich: Wie ist denn derselbe Leib Jesu Christi denen, die würdig kommunizieren, das reale Unterpfand der ewigen Seligkeit, denen aber, die unwürdig kommunizieren, die Ursache ihrer Verdammniß! Ich will nun auf diese Lösung nicht mit der Aufforder-

ung antworten, der Verfasser möge gefälligst auseinandersetzen, was denn in seinem System würdige und was unwürdige Kommunion sei, sondern nur das Eine erlaube ich mir zu bemerken, daß es bei seinen Anschauungen ebenso unbegreiflich ist, daß irgend eine Kommunion Ursache der Verdammniß werde, als es bei denselben unbegreiflich ist, daß es Verdammte gebe, indem ja jede „wirklich mit Jesus Christus vereint und zu einem Leibe mit ihm macht“. Doch nehmen wir an, es gebe Verdammte, d. h. es gebe Menschen, wie der Verfasser sich ausdrückt, die in der Entschiedenheit gegen Gott in die ewige ideale Naturordnung (also in den Himmel? in die ewige Seligkeit?) eintreten, was wird dann die Hölle für sie sein? „Die Peinen der Hölle kommen an die Verdammten nicht von außen heran, so daß die Vorstellung eines bestraften Verbrechers objektiv wirklich oder überhaupt anwendbar wäre; sie bestehen in der Gott widerstrebenden Entschiedenheit, durch welche dasselbe Reale, d. i. die Natur, den Verworfenen zur quasi Feuerqual wird, während es den für Gott Entschiedenen die reale Unterlage unvorstellbarer Freude und Herrlichkeit ist.“ Daß nun dieses die Hölle nicht ist, die Gegenstand des katholischen Glaubens ist, liegt auf der Hand; sie ist nichts anders, als ein Hirngespinnst, das sich der Verfasser ersonnen hat, um den Schein eines Christen zu wahren, das aber niemals mit seinem System in Einklang gebracht werden kann; ausgenommen den Fall, daß er auch hier das Prinzip von der Synthese der Antithesen in Anwendung bringen, und Gott, wie er die Einheit von Geist und Natur ist, auch die Einheit von Himmel und Hölle sein lassen wollte.

Endlich legt er noch seine Ansicht über den neuen Himmel und die neue Erde, welche wir erwarten, in folgendem Satze dar: Wenn Gott die empirische Naturordnung ex nihilo geschaffen hat, wie die Scholastiker behaupten, d. h. ist Gottes Wesenheit (!) und Wille der Daseinsgrund derselben, so muß sie auch von ewiger Dauer sein; es könnte aber keine höhere Naturordnung geben (Beweise hält er für überflüssig). Ist aber der Fall vieler Geister der Daseinsgrund dieser empirischen Ordnung, so muß sie abermals ewig bleiben. Denn für die bösen Geister gibt es keine Umkehr, weil sie aus sich und a principio böse sind; ist ja der Geist als solcher bewußt, denkend, und wollend; wären aber die Geister nur einen Moment

gute gewesen, so müßte auch für sie eine Umkehr und Erlösung, und somit das Aufhören dieser Naturordnung behauptet werden. Glaubt man nun darüber Anderes in der hl. Schrift zu lesen, so vergesse man nicht, daß sie sich in empirischen Vorstellungen bewegt, denen als solchen keine objektive Wirklichkeit entspricht.

Wie nun der Verfasser nach Allem diesem noch schreiben konnte (S. 242): „Wir haben deshalb auch nicht nöthig, erst noch ausdrücklich zu versichern, daß wir keine Lehre der katholischen Kirche angreifen oder läugnen; selbst dort nicht, wo wir die Lehren der scholastischen Philosophen und Theologen entschieden bekämpfen,“ ist uns unerfaßlich. Denn es gibt kein Dogma der Kirche, das vom Verfasser nicht geläugnet würde; das Symbolum des Glaubens umfaßt keinen Artikel, den er nicht verwerfen würde. Er setzt an die Stelle des Christenthums, das unverändert, vom Geiste Gottes getragen, seit zwei Jahrtausenden in der Menschheit lebte und wirkte, ein Christenthum, dem man zu viel Ehre anthut, wenn man es ein neues nennt, indem es in der That ein Antichristenthum, oder vielmehr eine Sondergestalt des Antichristenthums ist, dessen Grund einst im Paradiese gelegt wurde, als der Widersacher Gottes unsern Voreltern das Wort in's Ohr raunte: Eritis sicuti dii.

Recensionen.

Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Herm. Jos. Schmitz, Doctor der Theologie und des K.-Rechts, Mainz, Kirchheim 1883. SS. 864. XVI in 8°.

Vor nahezu fünfzig Jahren hatte der Professor der Rechte Dr. Wasserschleben den Plan einer Geschichte und Ausgabe der Bußordnungen, „dieser für die Rechts- und Kulturgeschichte außerordentlich wichtigen und interessanten Sammlungen“ [1]) gefaßt, zugleich aber auch sich überzeugt, daß ohne Vervollständigung der bis dahin edirten Pönitentialien durch neues handschriftliches Material, „die bisherige Dunkelheit und Verwirrung in diesem Theile der Quellengeschichte nicht aufgehellt und gelöst werden könne.“ Die Frucht seiner zu dem Zwecke angestellten Forschungen hat er in seinem Werke über die Bußordnungen niedergelegt. Größte Anerkennung ist demselben mit Recht zu Theil geworden; seitdem erschienene Arbeiten haben an den Resultaten im großen Ganzen kaum Merkliches geändert, es ist tonangebend geblieben.

Gleichwohl konnte die Untersuchung hiemit nicht als abgeschlossen betrachtet werden, was auch nicht beansprucht wurde; denn noch lagen weitere Pönitentialien, gewiß in nicht geringer Zahl, in den Archiven verborgen und noch harrten schwierige, an sie sich knüpfende Fragen der Lösung. Zudem war zu wünschen, daß diese auch von Seite der Theologen versucht wurde. Letzteres erforderte schon das Interesse der theologischen Wissenschaft; handelt es sich doch um Dinge, welche mit der Geschichte der katho-

---

[1]) Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung herausg. v. Dr. Wasserschleben, Prof. d. Rechte a. d. Universität Halle. Halle, Gräger 1851, Vorrede S. III.

lischen Kirche, mit ihren Dogmen und ihrer Tradition im innigsten Zusammenhang stehen, und das weite Gebiet ihrer Disciplin und Liturgie, des kanonischen Rechts und der Moral direkt betreffen; das verlangte aber auch das richtige Verständniß und die gerechte Würdigung katholischer Institutionen, wozu der mit katholischen Ideen und Anschauungen Vertraute besser befähigt ist.

Daher kann es nur auf das freudigste begrüßt werden, daß Herr Dr. Schmitz sich dieser Aufgabe unterzogen und sich derselben mit dem Aufgebot Jahre langer mühsamster Nachforschungen, mit unverdrossener Sorgfalt und anerkennenswerthem Geschick entledigt hat.

Und um sogleich mit ihrem ersten Theile, der Erschließung neuen Quellenmaterials zu beginnen, so sind seine Anstrengungen mit lohnendem Erfolge gekrönt worden.

In langer Reihe führt er uns (S. XII — XVI) das Verzeichniß der hundert und zehn handschriftlichen Pönitentialbücher und unter ihnen sehr wichtige, auf, welche er zum Theil entdeckt, alle aber persönlich durchgesehen und verwerthet hat; 56 von ihnen hat die Vaticanische Bibliothek allein geliefert, 20 sind den andern Bibliotheken zu Rom, Monte Cassino, Florenz und Bologna, 8 dem Britischen Museum, 10 der Pariser Nationalbibliothek, die übrigen den Bibliotheken Frankreichs, Belgiens, Hollands, der Schweiz, Oesterreichs und Deutschlands entnommen[1]). Neapel und Dublin scheinen ihm keine nennenswerthe Ausbeute gewährt zu haben. Nach einer derartigen Durchforschung der vorzüglichsten Bibliotheken Europa's glaubt sich der Verfasser schmeicheln zu dürfen, (und Niemanden wird es befremden), „insofern einen Abschluß für die Kenntniß der Pönitentialbücher herbeigeführt zu haben, als eine weitere Bereicherung des Materials durch Entdeckung von nunmehr noch unbekannten Pönitentialien nicht mehr zu erwarten sein dürfte." In der That wird wohl Niemand erwarten, daß noch eine neue Classe derselben zum Vorschein kommen sollte. Das schließt jedoch nicht aus, daß bei Fortsetzung der Nachforschungen Mss. sich finden werden, mittels deren Colla-

[1]) Ein Vorzug dieses Kataloges vor dem der von Wasserschleben (a. a. O. S. VI — IX) benutzten Handschriften besteht darin, daß Sch. bei Anführung der einzelnen sogleich auf die Seite zu verweisen pflegt, auf welcher von ihnen gehandelt wird. Einen noch angenehmeren Dienst würde er erwiesen haben, wenn er durch Sternchen jene bemerkbar gemacht hätte, welche er zuerst benutzt hat.

tionirung vorhandene Texte correcter gegeben werden können, sowie daß Neues zu Tage treten dürfte, geeignet, immerhin noch vorhandene Lücken auszufüllen, die bestehenden Classen zu completiren, ihr Verhältniß zu einander sicherer und genauer zu bestimmen, und überhaupt über ihre Geschichte neues Licht zu verbreiten. So hat beispielshalber Hinschius[1]) erst jüngst auf Auszüge aus dem weiter unten zu besprechenden Pönitentiale Theodors in einem Mscr. des VIII. oder IX. Jahrhunderts in der Hamilton'schen Handschriftensammlung, gegenwärtig im königl. Museum zu Berlin, aufmerksam gemacht, welchem sich mithin, was den Werth des Alters betrifft, nur sieben der besagten 110 Mss. zur Seite stellen dürfen.

Nach der völligen Durchforschung der Archive wird es möglich sein, eine correcte, allen Anforderungen der Kritik entsprechende Textausgabe der vorhandenen, oder doch der vorzüglichsten Pönitentialien zu besorgen, eine Arbeit, welche offenbar, weil für das vorgesteckte Ziel nicht nöthig, auch nicht im Plane des Verf. lag, den ohnedem schon großen Umfang des Werkes noch vergrößert und dessen schon lange genug verzögerte Herausgabe noch in weite Ferne gerückt hätte. Man denke nur, um bei dem einen Bußbuch Theodors von Kanterbury († 690) oder richtiger, da Theodor selbst kein Bußbuch geschrieben hat, Pseudo-Theodors zu bleiben, an die schwierige Aufgabe, die zahlreichen in andern Bußbüchern und Werken zerstreuten Citate Theodors herbeizuziehen und zu berücksichtigen. Für jetzt sind wir schon sehr zufrieden und dem Verf. höchst dankbar, daß die aufgefundenen Texte mit einer Gewissenhaftigkeit, die zu bezweifeln für uns bis jetzt kein genügender Grund vorliegt, und mit Bewältigung unsäglicher Schwierigkeiten, welche die Entzifferung so alter Handschriften mit sich bringt, copirt wurden, wie denn auch das Verdienst, dieses Quellenmaterial wesentlich bereichert zu haben, einstimmige Anerkennung gefunden hat.

Gehen wir nun zum andern Theil der Aufgabe unsers Verf. über, der Darstellung der Bußdisciplin der Kirche und ihrer Geschichte.

Vier sind die Hauptepochen, in welche der Verf. die Geschichte der Bußdisciplin eintheilt und in chronologischer Ordnung bespricht. Die erste umfaßt die älteste Zeit bis zur Umgestaltung des Bußwesens im

---

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 1883, S. 215.

VII. Jahrhundert. Die zweite, von da bis zum IX. Jahrhundert, beschäftigt sich mit dieser Umgestaltung und mit den Bußbüchern. Die dritte behandelt die systematischen das Bußwesen betreffenden Sammlungen vom IX. bis zum XI. Jahrhundert. Auch über den „Ordo poenitentiae", das ist den bei der liturgischen Spendung des Bußsakramentes beobachteten Ritus, welcher durch Fragestücke und Bußansätze vermehrt mit diesen systematischen Sammlungen als Regel für die Bußdisciplin im IX. und X. Jahrhundert genügt zu haben scheint, wird ausführlich (S. 34, 75 ff., 741—763) gehandelt. Die vierte Epoche beginnt mit dem Decrete Gratian's (um 1150), nämlich jener wie im Kirchenrecht überhaupt, so auch im Bußwesen insbesondere bahnbrechenden Quelle, aus welcher zumeist das Material der Bußsatzungen fortan geschöpft wurde, und geht bis zum Concil von Trient, um welche Zeit die letzten Bemühungen um die Restauration der Bußdisciplin des M. A. statt hatten, aber ohne Erfolg geblieben sind.

Die wichtigste dieser Epochen, welcher wir uns demnach vorzugsweise zuwenden wollen, ist die zweite, in welcher es sich um die Bußbücher, ihre Entstehung und Verbreitung, ihren Inhalt, ihre Classifizirung und ihre Autorität handelt. Ihre Kenntniß und Würdigung war ja der eigentliche Anlaß und Zweck bei Abfassung unsers Werkes, ihren Namen trägt es an der Spitze, ihnen sind daher von den 6 Theilen fast volle 4, von den 36 Kapiteln 25 gewidmet. Das Vorangehende kann füglich als Einleitung zum Verständniß derselben und der auf ihnen beruhenden Bußdisziplin betrachtet werden. Zu dem Zweck also schickt der Verf. eine genetische Darstellung der Entwicklung des Bußwesens voraus und gibt als Resultat seiner Untersuchung betreffs der ersten Periode Folgendes.

Die gesetzliche (öffentliche) Buße wurde dem Büßer nach einem bestimmten Kanon auferlegt. Diese kanonische Buße wurde nur zur Sühne der drei Hauptvergehen, Abfall vom Glauben, Mord, Unzucht verhängt; ihre Dauer variirte in der Regel zwischen 3 und 15 Jahren und wurde in vier verschiedenen Bußstationen zugebracht. Die Verurtheilung zur selben erfolgte nach einem bestimmten richterlichen Verfahren, die Leistung derselben unter Beobachtung eines bestimmten Ritus, die Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft erst nach geleisteter Buße, die sacramentale Absolution hingegen schon vor derselben. Hiebei hält sich Sch. an die Ergebnisse früherer Forscher und an die

den, nach der Sünde aber war derselbe der empirische Zustand des Menschen, wie er durch die Sünde des Menschen eingetreten war. Mochte übrigens der terminus a quo jener oder dieser sein, jedenfalls mußte die Ueberführung durch Jesus Christus, den Gottmenschen geschehen. Diese Ueberführung ist aber die Erlösung. Ohne über eine solche für diese Sache höchst eigenthümliche Benennung mit dem Verfasser rechten zu wollen, dürfen wir die Frage aufwerfen, wie es denn komme, daß der Gottmensch nicht überhaupt als Erlöser des Menschen, möge nun dieser gesündigt haben oder nicht, zu betrachten sei? Wie geschieht, fragen wir ferner, diese Ueberführung? Durch die Eucharistie, wird uns geantwortet, weil wir durch sie mit dem Logos in Lebensgemeinschaft treten, und in dem glorifizirten, d. i. der idealen Ordnung angehörigen Leibe Jesu Christi eine Einheit werden. Es wird somit schon in dieser Welt die Erlösung voll verwirklicht, und nur ob der empirischen Naturordnung, in der wir leben, geschieht es, daß die reale Lebensgemeinschaft mit dem Logos nicht dauernd und die ideale Wirklichkeit uns nicht wahrnehmbar ist. Daraus nun ergibt sich, daß das Eigentliche der Erlösung in der Einsetzung der Eucharistie liegt. Aber wozu denn der blutige Kreuzestod? Er hatte mit unserer Erlösung, als solcher nichts zu schaffen, er war nur die Folge der Sündhaftigkeit der Menschen, namentlich die Folge des verdunkelten Gottesbegriffes, der entarteten Opferidee und Messiashoffnung unter den Juden; er war schlechthin eine geschichtliche Wirklichkeit gegen den Willen Gottes. Das also ist prinzipiell christliche Philosophie?

Vom Erlösungsdogma geht der Verfasser über zum Dogma der Eucharistie. Er beklagt sich, daß der scholastisch-philosophische Sprach- und Wortgebrauch in die Theologie und durch diese in die Kirchenlehre überging. Vor Allem zeige sich das in dem Dogma der Transsubstantiation, wonach die ganze Substanz des Brodes und Weines in die Substanz des Fleisches und Blutes Jesu Christi verwandelt werde. Nach einer eines Pantheisten würdigen, aber nichts weniger als philosophischen Polemik gegen die Begriffe der Substanz und der Accidenzen, die eben nur Vorstellungen und Abstraktionen (man denke an das Gesetz der Sünde) sein sollen, kömmt der Verfasser zu dem Schlusse, daß es im Brode und im Weine kein Etwas gebe, was verwandelt werden könnte;

und daß, falls ein solches Etwas angenommen werde, dasselbe nicht in den Leib Jesu Christi, sondern nur in den Logos verwandelt werden könnte, weil die menschliche Natur Christi nur durch den Logos existire. Es bleibe also nichts anderes übrig, meint er, als alle logischen Unterscheidungen und abstrakten Begriffe der Scholastiker zu entfernen, und zu sagen, daß das empirische Brod kraft der Consekration in die ideale Ordnung aufgenommen werde, ohne daß es aufhöre wahres empirisches Brod zu bleiben, und ohne daß in demselben die mindeste Aenderung vorgenommen werde. Es sei deshalb keine Hallucination, wenn man nach der Consekration Brod wahrnehme, indem das konsekrirte Brod in der That dieselbe empirische Naturgestaltung sei, welche es vor der Consekration war. Aber, kann und muß man fragen, wird denn das empirische Brod durch die Aufnahme in die ideale Ordnung der Leib Jesu Christi? Allerdings, heißt die Antwort, denn weil die Natur eine wahre, aber real gestaltete Einheit sei, weil das Menschengeschlecht seiner Natur nach gleichfalls eine Einheit sei, weil den empirischen Naturdingen und Organismen Gestaltungen der höhern Naturordnung zu Grunde liegen, und weil, werden wir wohl hinzusetzen müssen, die ganze real gestaltete Einheit der Natur in der höhern Ordnung der Leib Jesu Christi, nicht zwar der empirische, sondern der ideale und ewige sei, so werde das empirische Brod durch Aufnahme in die ideale Ordnung der wahre und wirkliche Leib Christi, nicht aber der empirische, den er aus Maria genommen, und der am Kreuze hing, sondern der ideale und ewige. Was soll man zu solcher prinzipiell christlicher Philosophie denken? Es ist schwer, ihr gegenüber wissenschaftlichen Ernst zu bewahren.

Aber es gibt noch eine Lehre der Scholastiker, ob welcher der Verfasser sie grausamer Härte beschuldigen zu müssen glaubt. Es ist die Lehre, daß die unmündigen Kinder, wenn sie ohne Taufe sterben (was der Verfasser überhaupt bei seinen Anschauungen mit der Taufe und den übrigen Sakramenten anfangen kann, ist uns unerfindlich), der ewigen Seligkeit verlustig gehen. Das wäre also keine Lehre der Kirche, sondern nur eine scholastische Sophisterei; und doch ist es ein Glaubensfatz, daß die Taufe unumgänglich nothwendig zum Heile ist. Aber noch auffallender ist die Erklärung des kontradiktorischen Gegensatzes, den der Verfasser aufstellt. Sie ist folgende: Auch die getauften

Kinder kommen zur Gnade und zur Seligkeit nur durch das votum baptismi; wenn man nicht annehmen will, daß ihnen die Gnade ohne ihren Willen zugemittelt wird, oder daß die Seligkeit ein Gut ist, zu dem der Mensch sich passiv verhalten könnte. Warum sollen denn nicht somit die ohne Taufe gestorbenen Kinder ebenfalls durch das votum baptismi zur Gnade und Seligkeit gelangen können? Niemand wird doch sagen wollen, daß die Taufe zum aktuellen Bewußtsein und Wollen wecke, und somit das votum baptismi möglich mache. Wenn darum die katholische Kirche lehrt, daß die Taufe der unmündigen Kinder wirksam sei, so lehrt sie damit implicite, daß dieselben, wenn sie vor der Erweckung des aktuellen Bewußtseins und Wollens sterben, im Moment des Todes das votum baptismi haben; und folglich, fügen wir hinzu, daß auch die nicht getauften Kinder im Momente des Todes das nämliche votum haben. „Und es wäre wirklich traurig, wenn Gott der absolute Dominus im Sinne des römischen Rechtes wäre, der die ewige Seligkeit von der Befolgung eines willkürlichen Gebotes abhängig machte, der sogar Jene von der ewigen Seligkeit ausschließt, welche ohne ihre Schuld dieses Gebot gar nicht befolgen konnten.“ In der That, der Verfasser hat nicht mit der katholischen Kirche allein, sondern überhaupt mit jedem Christenthum vollständig gebrochen.

Zum Schlusse berühren wir noch einige Punkte aus seiner Abhandlung über die letzten Dinge. Seine Lehre vom Tode ist uns hinreichend bekannt. Vom besondern Gerichte genüge zu bemerken, daß nach ihm die Folgen der Selbstentscheidung des Menschen durch das Dasein Gottes und der Creatur ipso facto bestimmt sind, und also nicht erst kraft eines Urtheilsspruches eintreten. „Daß dieses besondere Gericht ein dem empirischen Menschenleben entnommene Vorstellung und nicht objektive Wirklichkeit ist, brauchen wir nicht zu beweisen.“ Fragen wir ihn dann weiter über die Auferstehung, so gibt er uns diese Auskunft: die Erde wird einst wieder in einen solchen Daseinszustand kommen, daß alles organische Leben auf derselben aufhört. Es werden also im strengsten Sinne des Wortes alle Menschen sterben. Wenn aber der letzte Mensch gestorben sein wird, dann ist das Geschlecht vollendet, Alle sind in diesem Momente in der Einheit der Natur und im Leibe Jesu Christi eine reale Einheit. Dieser Moment ist eo ipso die Auferste-

hung von den Todten. Diese Anschauung ist nicht neu; denn Jesus Christus sagt ausdrücklich: „Es kömmt die Stunde und ist schon da (kömmt also nicht erst nach so und so viel tausend Jahren), daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden.“ Nach der Ueberzeugung des Verfassers ist die Auferstehung eine von Adam stammende Tradition, welche sowohl unter den Juden als unter den Heiden verdunkelt wurde und durch die Abstraktionen endlich verloren ging. Gegenüber den Juden und Heiden liegt das punctum saliens der Lehre der katholischen Kirche (die Urtradition in ihrer Reinheit) darin, daß das jenseitige ewige Leben nicht blos ein Fortleben der vom Leibe getrennten Seele, nicht eine Wiederherstellung oder irgend welche Fortsetzung des empirischen Erdenlebens, sondern ein Leben des Menschen als reale Einheit von Geist und Natur in der höhern Ordnung, in der Einheit der Natur und des Leibes Jesu Christi, d. i. in Lebensgemeinschaft mit Gott sein werde. Auf die Auferstehung folgt das allgemeine Gericht. Bezüglich dieses meint der Verfasser, es sei eine selbstverständliche Schlußfolgerung: „Gibt es eine höhere Naturordnung, so kann es für den Menschen nur einen einmaligen Uebertritt in dieselbe geben, der mit dem Momente des Todes zusammenfällt. Wenn aber dieses richtig ist, so kann es kein zweites Gericht in dem Sinne geben, daß die allbekannten Vorstellungen objektive Wirklichkeit sein würden.“ Nur in dem Sinne nämlich können wir davon sprechen, daß einmal ein Moment kommen wird, in dem Alle entweder für Gott entschieden oder Gott widerstreitend in die ideale Ordnung übergetreten sein werden.

Wir hörten soeben von unserm Verfasser, daß in dem Momente der Vollendung des Geschlechtes Alle in der Einheit der Natur und im Leibe Jesu Christi eine reale Einheit sein werden, welche Einheit die ewige ideale Ordnung ist. Da nun diese der Himmel ist, wie kann es eine Hölle geben? Der Verfasser fühlt selbst diese Schwierigkeit, und stellt deshalb die Frage: Wie kann es bei solchen Voraussetzungen Verdammte geben, deren Antheil ewige Pein ist? Er scheint dieser Schwierigkeit nur durch Stellung einer Gegenfrage begegnen zu können, nämlich: Wie ist denn derselbe Leib Jesu Christi denen, die würdig kommunizieren, das reale Unterpfand der ewigen Seligkeit, denen aber, die unwürdig kommunizieren, die Ursache ihrer Verdammniß! Ich will nun auf diese Lösung nicht mit der Aufforder-

ung antworten, der Verfasser möge gefälligst auseinandersetzen, was denn in seinem System würdige und was unwürdige Kommunion sei, sondern nur das Eine erlaube ich mir zu bemerken, daß es bei seinen Anschauungen ebenso unbegreiflich ist, daß irgend eine Kommunion Ursache der Verdammniß werde, als es bei denselben unbegreiflich ist, daß es Verdammte gebe, indem ja jede „wirklich mit Jesus Christus vereint und zu einem Leibe mit ihm macht". Doch nehmen wir an, es gebe Verdammte, d. h. es gebe Menschen, wie der Verfasser sich ausdrückt, die in der Entschiedenheit gegen Gott in die ewige ideale Naturordnung (also in den Himmel? in die ewige Seligkeit?) eintreten, was wird dann die Hölle für sie sein? „Die Peinen der Hölle kommen an die Verdammten nicht von außen heran, so daß die Vorstellung eines bestraften Verbrechers objektiv wirklich oder überhaupt anwendbar wäre; sie bestehen in der Gott widerstrebenden Entschiedenheit, durch welche dasselbe Reale, d. i. die Natur, den Verworfenen zur quasi Feuerqual wird, während es den für Gott Entschiedenen die reale Unterlage unvorstellbarer Freude und Herrlichkeit ist." Daß nun dieses die Hölle nicht ist, die Gegenstand des katholischen Glaubens ist, liegt auf der Hand; sie ist nichts anders, als ein Hirngespinnst, das sich der Verfasser ersonnen hat, um den Schein eines Christen zu wahren, das aber niemals mit seinem System in Einklang gebracht werden kann; ausgenommen den Fall, daß er auch hier das Prinzip von der Synthese der Antithesen in Anwendung bringen, und Gott, wie er die Einheit von Geist und Natur ist, auch die Einheit von Himmel und Hölle sein lassen wollte.

Endlich legt er noch seine Ansicht über den neuen Himmel und die neue Erde, welche wir erwarten, in folgendem Satze dar: Wenn Gott die empirische Naturordnung ex nihilo geschaffen hat, wie die Scholastiker behaupten, d. h. ist Gottes Wesenheit (!) und Wille der Daseinsgrund derselben, so muß sie auch von ewiger Dauer sein; es könnte aber keine höhere Naturordnung geben (Beweise hält er für überflüssig). Ist aber der Fall vieler Geister der Daseinsgrund dieser empirischen Ordnung, so muß sie abermals ewig bleiben. Denn für die bösen Geister gibt es keine Umkehr, weil sie aus sich und a principio böse sind; ist ja der Geist als solcher bewußt, denkend, und wollend; wären aber die Geister nur einen Moment

gute gewesen, so müßte auch für sie eine Umkehr und Erlösung, und somit das Aufhören dieser Naturordnung behauptet werden. Glaubt man nun darüber Anderes in der hl. Schrift zu lesen, so vergesse man nicht, daß sie sich in empirischen Vorstellungen bewegt, denen als solchen keine objektive Wirklichkeit entspricht.

Wie nun der Verfasser nach Allem diesem noch schreiben konnte (S. 242): „Wir haben deshalb auch nicht nöthig, erst noch ausdrücklich zu versichern, daß wir keine Lehre der katholischen Kirche angreifen oder läugnen; selbst dort nicht, wo wir die Lehren der scholastischen Philosophen und Theologen entschieden bekämpfen," ist uns unerfaßlich. Denn es gibt kein Dogma der Kirche, das vom Verfasser nicht geläugnet würde; das Symbolum des Glaubens umfaßt keinen Artikel, den er nicht verwerfen würde. Er setzt an die Stelle des Christenthums, das unverändert, vom Geiste Gottes getragen, seit zwei Jahrtausenden in der Menschheit lebte und wirkte, ein Christenthum, dem man zu viel Ehre anthut, wenn man es ein neues nennt, indem es in der That ein Antichristenthum, oder vielmehr eine Sondergestalt des Antichristenthums ist, dessen Grund einst im Paradiese gelegt wurde, als der Widersacher Gottes unsern Voreltern das Wort in's Ohr raunte: Eritis sicuti dii.

Recensionen.

Die Bußbücher und die Bußdisciplin der Kirche. Nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Herm. Jos. Schmitz, Doctor der Theologie und des K.-Rechts, Mainz, Kirchheim 1883. SS. 864. XVI in 8°.

Vor nahezu fünfzig Jahren hatte der Professor der Rechte Dr. Wasserschleben den Plan einer Geschichte und Ausgabe der Bußordnungen, „dieser für die Rechts- und Kulturgeschichte außerordentlich wichtigen und interessanten Sammlungen"[1]) gefaßt, zugleich aber auch sich überzeugt, daß ohne Vervollständigung der bis dahin edirten Pönitentialien durch neues handschriftliches Material, „die bisherige Dunkelheit und Verwirrung in diesem Theile der Quellengeschichte nicht aufgehellt und gelöst werden könne." Die Frucht seiner zu dem Zwecke angestellten Forschungen hat er in seinem Werke über die Bußordnungen niedergelegt. Größte Anerkennung ist demselben mit Recht zu Theil geworden; seitdem erschienene Arbeiten haben an den Resultaten im großen Ganzen kaum Merkliches geändert, es ist tonangebend geblieben.

Gleichwohl konnte die Untersuchung hiemit nicht als abgeschlossen betrachtet werden, was auch nicht beansprucht wurde; denn noch lagen weitere Pönitentialien, gewiß in nicht geringer Zahl, in den Archiven verborgen und noch harrten schwierige, an sie sich knüpfende Fragen der Lösung. Zudem war zu wünschen, daß diese auch von Seite der Theologen versucht wurde. Letzteres erforderte schon das Interesse der theologischen Wissenschaft; handelt es sich doch um Dinge, welche mit der Geschichte der katho-

[1]) Die Bußordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung herausg. v. Dr. Wasserschleben, Prof. d. Rechte a. d. Universität Halle. Halle, Gräger 1851, Vorrede S. III.

lischen Kirche, mit ihren Dogmen und ihrer Tradition im innigsten Zusammenhang stehen, und das weite Gebiet ihrer Disciplin und Liturgie, des kanonischen Rechts und der Moral direkt betreffen; das verlangte aber auch das richtige Verständniß und die gerechte Würdigung katholischer Institutionen, wozu der mit katholischen Ideen und Anschauungen Vertraute besser befähigt ist.

Daher kann es nur auf das freudigste begrüßt werden, daß Herr Dr. Schmitz sich dieser Aufgabe unterzogen und sich derselben mit dem Aufgebot Jahre langer mühsamster Nachforschungen, mit unverdrossener Sorgfalt und anerkennenswerthem Geschick entledigt hat.

Und um sogleich mit ihrem ersten Theile, der Erschließung neuen Quellenmaterials zu beginnen, so sind seine Anstrengungen mit lohnendem Erfolge gekrönt worden.

In langer Reihe führt er uns (S. XII — XVI) das Verzeichniß der hundert und zehn handschriftlichen Pönitentialbücher und unter ihnen sehr wichtige, auf, welche er zum Theil entdeckt, alle aber persönlich durchgesehen und verwerthet hat; 56 von ihnen hat die Vaticanische Bibliothek allein geliefert, 20 sind den andern Bibliotheken zu Rom, Monte Cassino, Florenz und Bologna, 8 dem Britischen Museum, 10 der Pariser Nationalbibliothek, die übrigen den Bibliotheken Frankreichs, Belgiens, Hollands, der Schweiz, Oesterreichs und Deutschlands entnommen[1]). Neapel und Dublin scheinen ihm keine nennenswerthe Ausbeute gewährt zu haben. Nach einer derartigen Durchforschung der vorzüglichsten Bibliotheken Europa's glaubt sich der Verfasser schmeicheln zu dürfen, (und Niemanden wird es befremden), „insofern einen Abschluß für die Kenntniß der Pönitentialbücher herbeigeführt zu haben, als eine weitere Bereicherung des Materials durch Entdeckung von nunmehr noch unbekannten Pönitentialien nicht mehr zu erwarten sein dürfte.“ In der That wird wohl Niemand erwarten, daß noch eine neue Classe derselben zum Vorschein kommen sollte. Das schließt jedoch nicht aus, daß bei Fortsetzung der Nachforschungen Mss. sich finden werden, mittels deren Colla-

[1]) Ein Vorzug dieses Kataloges vor dem der von Wasserschleben (a. a. O. S. VI — IX) benutzten Handschriften besteht darin, daß Sch. bei Anführung der einzelnen sogleich auf die Seite zu verweisen pflegt, auf welcher von ihnen gehandelt wird. Einen noch angenehmeren Dienst würde er erwiesen haben, wenn er durch Sternchen jene bemerkbar gemacht hätte, welche er zuerst benutzt hat.

tionirung vorhandene Texte correcter gegeben werden können, sowie daß Neues zu Tage treten dürfte, geeignet, immerhin noch vorhandene Lücken auszufüllen, die bestehenden Classen zu completiren, ihr Verhältniß zu einander sicherer und genauer zu bestimmen, und überhaupt über ihre Geschichte neues Licht zu verbreiten. So hat beispielshalber Hinschius[1]) erst jüngst auf Auszüge aus dem weiter unten zu besprechenden Pönitentiale Theodors in einem Mscr. des VIII. oder IX. Jahrhunderts in der Hamilton'schen Handschriftensammlung, gegenwärtig im königl. Museum zu Berlin, aufmerksam gemacht, welchem sich mithin, was den Werth des Alters betrifft, nur sieben der besagten 110 Mss. zur Seite stellen dürfen.

Nach der völligen Durchforschung der Archive wird es möglich sein, eine correcte, allen Anforderungen der Kritik entsprechende Textausgabe der vorhandenen, oder doch der vorzüglichsten Pönitentialien zu besorgen, eine Arbeit, welche offenbar, weil für das vorgesteckte Ziel nicht nöthig, auch nicht im Plane des Verf. lag, den ohnedem schon großen Umfang des Werkes noch vergrößert und dessen schon lange genug verzögerte Herausgabe noch in weite Ferne gerückt hätte. Man denke nur, um bei dem einen Bußbuch Theodors von Kanterbury († 690) oder richtiger, da Theodor selbst kein Bußbuch geschrieben hat, Pseudo-Theodors zu bleiben, an die schwierige Aufgabe, die zahlreichen in andern Bußbüchern und Werken zerstreuten Citate Theodors herbeizuziehen und zu berücksichtigen. Für jetzt sind wir schon sehr zufrieden und dem Verf. höchst dankbar, daß die aufgefundenen Texte mit einer Gewissenhaftigkeit, die zu bezweifeln für uns bis jetzt kein genügender Grund vorliegt, und mit Bewältigung unsäglicher Schwierigkeiten, welche die Entzifferung so alter Handschriften mit sich bringt, copirt wurden, wie denn auch das Verdienst, dieses Quellenmaterial wesentlich bereichert zu haben, einstimmige Anerkennung gefunden hat.

Gehen wir nun zum andern Theil der Aufgabe unsers Verf. über, der Darstellung der Bußdisciplin der Kirche und ihrer Geschichte.

Vier sind die Hauptepochen, in welche der Verf. die Geschichte der Bußdisciplin eintheilt und in chronologischer Ordnung bespricht. Die erste umfaßt die älteste Zeit bis zur Umgestaltung des Bußwesens im

[1]) Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, 1883, S. 215.

VII. Jahrhundert. Die zweite, von da bis zum IX. Jahrhundert, beschäftigt sich mit dieser Umgestaltung und mit den Bußbüchern. Die dritte behandelt die systematischen das Bußwesen betreffenden Sammlungen vom IX. bis zum XI. Jahrhundert. Auch über den „Ordo poenitentiae", das ist den bei der liturgischen Spendung des Bußsakramentes beobachteten Ritus, welcher durch Fragestücke und Bußansätze vermehrt mit diesen systematischen Sammlungen als Regel für die Bußdisciplin im IX. und X. Jahrhundert genügt zu haben scheint, wird ausführlich (S. 34, 75 ff., 741—763) gehandelt. Die vierte Epoche beginnt mit dem Decrete Gratian's (um 1150), nämlich jener wie im Kirchenrecht überhaupt, so auch im Bußwesen insbesondere bahnbrechenden Quelle, aus welcher zumeist das Material der Bußsatzungen fortan geschöpft wurde, und geht bis zum Concil von Trient, um welche Zeit die letzten Bemühungen um die Restauration der Bußdisciplin des M. A. statt hatten, aber ohne Erfolg geblieben sind.

Die wichtigste dieser Epochen, welcher wir uns demnach vorzugsweise zuwenden wollen, ist die zweite, in welcher es sich um die Bußbücher, ihre Entstehung und Verbreitung, ihren Inhalt, ihre Classifizirung und ihre Autorität handelt. Ihre Kenntniß und Würdigung war ja der eigentliche Anlaß und Zweck bei Abfassung unsers Werkes, ihren Namen trägt es an der Spitze, ihnen sind daher von den 6 Theilen fast volle 4, von den 36 Kapiteln 25 gewidmet. Das Vorangehende kann füglich als Einleitung zum Verständniß derselben und der auf ihnen beruhenden Bußdisziplin betrachtet werden. Zu dem Zweck also schickt der Verf. eine genetische Darstellung der Entwicklung des Bußwesens voraus und gibt als Resultat seiner Untersuchung betreffs der ersten Periode Folgendes.

Die gesetzliche (öffentliche) Buße wurde dem Büßer nach einem bestimmten Kanon auferlegt. Diese kanonische Buße wurde nur zur Sühne der drei Hauptvergehen, Abfall vom Glauben, Mord, Unzucht verhängt; ihre Dauer variirte in der Regel zwischen 3 und 15 Jahren und wurde in vier verschiedenen Bußstationen zugebracht. Die Verurtheilung zur selben erfolgte nach einem bestimmten richterlichen Verfahren, die Leistung derselben unter Beobachtung eines bestimmten Ritus, die Wiederaufnahme in die volle Kirchengemeinschaft erst nach geleisteter Buße, die sacramentale Absolution hingegen schon vor derselben. Hiebei hält sich Sch. an die Ergebnisse früherer Forscher und an die

vorherrschenden Meinungen. So manche auf diesem weiten Gebiete noch in Dunkel gehüllte oder vielbestrittene Fragen, wie über den Ursprung des Amtes der Bußpriester, sowie die „vier" Bußstationen, an deren Bestand zur Zeit des Origenes er festhält, wollte er nicht auf's Neue untersuchen; nur gelegentlich tritt er gegen entgegenstehende Ansichten in die Schranken, wie wenn er verneint, daß die den Kranken erlassene öffentliche Buße nach ihrer Genesung nachzuholen gewesen sei. Auch wir werden uns deßhalb hierauf nicht weiter einlassen, obwohl wir nicht Allem ohne Reserve zustimmen möchten und am wenigsten dem zu allgemein gehaltenen Satze: nach Gutdünken des Bußpriesters mußten auch geheime Sünden öffentlich gebüßt werden; erst seit dem VII. Jahrhundert habe sich die Regel ausgebildet, öffentlich begangene Sünden müßten durch öffentliche Buße, geheime Sünden durch geheim geübte Genugthuung gesühnt werden.

Eine Frage jedoch wird mit Recht gründlicher erörtert: Wann ist die alte Bußdisziplin mit ihren vier Bußstationen in Wegfall gekommen?

Daß eine Abänderung der früheren Bußordnung in der Byzantinischen Kirche unter dem Patriarchen Nektarius (381—397) erfolgte, ist aus dem Berichte des Sokrates und Sozomenus über die Aufhebung des Bußpriesteramtes durch denselben gewiß. Wurde aber das öffentliche Sündenbekenntniß abgeschafft, oder die öffentliche Kirchenbuße überhaupt, oder die öffentliche Kirchenbuße für die geheim begangenen Sünden? oder die kanonische Buße? Die gewöhnlichste, auch in die neue Auflage des Kirchenlexikons aufgenommene Ansicht ist, daß mit dem Bußpriester die vier Bußstationen beseitigt wurden. Ihr tritt unser Verf. mit Glück entgegen indem er behauptet, nur eine derselben, die dritte der substrati, ward aufgehoben. Darin bestand die Neuerung.

Die Meinung, die ganze alte Bußdisziplin habe seitdem ihre Bedeutung verloren, erklärt Dr. Sch. in seiner Voraussetzung natürlicher Weise daraus, daß gerade in diesem abgeschafften Bußgrad die Wirksamkeit des Bußpriesters und das Büßerleben sich vorzugsweise zeigten, bei ihm Eintritt wie Austritt mit einer liturgischen Handlung verbunden war, in ihm täglich bei der Feier der heiligen Geheimnisse Bischof, Priester und Gläubige sich mit diesen Büßern beschäftigten und gerade diese der besondern Ueberwachung durch den Bußpriester unterstanden. Im Abendland, wo der Bußpriester nie so umfangreiche Befugnisse besaß, hatte seine Abschaffung im Orient daher auch keinen unmittelbaren Einfluß und die Umwandlung des Bußwesens ging allmählig vor sich. Da die Büßer der zweiten Stufe sich mit den Ungetauften vor Entlassung der Katechumenen entfernten, die Büßer der dritten Stufe hierauf nach Entlassung der Katechumenen die Handauflegung empfingen und sich dann auch hinwegbegeben mußten, so nahmen mit dem Katechumenat und ihrer missa catechumenorum auch jene Büßerstufen ihr Ende, damit aber auch die erste Büßerstufe, welche als Vorbereitung zu ihnen diente. Daher findet sich vom VII. Jahrhundert an in keinem Ri-

tuale oder Missale jene solemnis dimissio, welche der Handauflegung in der täglichen Liturgie folgte. Fortan verblieb nur die Verweisung des Sünders unter die Büßer und seine Wiederaufnahme in die Gemeinde im Allgemeinen, jene erfolgte am Aschermittwoch, diese am Gründonnerstag. Das Wesen der canonischen Buße blieb, das Unwesentliche der vier Stationen wurde geändert.

Den Beweis für seine Behauptung entnimmt der Verf. dem VIII. allgemeinen Concil (im J. 870), welches über gewisse Sünder (Can. 16) dreijährige Buße verhängt und als Bußstationen damals noch, im IX. Jahrh., drei und nur drei: die der flentes, der Katechumenen, der consistentes bezeichnet.[1])

Hier wie in Anderm durfte er auf allseitige Beistimmung schwerlich rechnen, bemerkte doch Binterim[2]) ganz wahr betreffs der Bußdisziplin: Sie „ist wegen ihrer großen Verschiedenheit und mannigfaltigen Abänderung einer der verwickeltesten Gegenstände in der Archäologie. Es ist in derselben beinahe kein einziger Punkt, der nicht von mehreren Seiten bezweifelt oder bestritten wird." Wir begreifen daher sehr wohl, daß diese Lösung der dornenvollen Frage auf der einen Seite, z. B. im Kölner Pastoralblatt (1883 N. 7) rückhaltlose Anerkennung, in einer andern Recension hingegen, in der Literar. Rundschau (1883 N. 16) Zurückweisung erfahren hat.

Mich vermochten offen gestanden die Gründe, mit welchen letzterer Recensent die Widerlegung versucht, nicht zu überzeugen. Er will in der angeführten Stelle des Concils den angeblichen Beweis nicht finden, hält ihr behufs anderer Deutung eine Parallelstelle aus der neunten Sitzung (12. Febr. 870) desselben Concils entgegen und meint überhaupt, „daß wir es mit Ausdrücken zu thun haben, die nicht dem Leben entnommen sind, daß die Ausdrücke sich vielmehr auf Dinge beziehen, die für die Synode bereits der Vergangenheit angehörten, und daß sie der damaligen Zeit selbst nicht mehr ganz verständlich waren." Aber wer kann je solchem Glauben sich hingeben? Das Concil bespricht Bußübungen, welchen die Einen sich soeben unterzogen hatten, Andere sich sofort unterziehen mußten und es sollte sich solcher Ausdrücke bedient haben, die zu dieser Zeit nicht mehr verständlich waren? Das ist geradezu unglaublich. — Wenn Recensent ferner argumentirt, mit den nur noch in lateinischer Uebersetzung vorhandenen Worten des citirten Can. 16: „anno quidem uno extra ecclesiam flentes" werde kein Stehen „unter den flentes" bezeichnet, als hätte es noch eine Bußstation dieses Namens gegeben, und dies aus der gleichfalls citirten Parallelstelle zu erweisen sucht, in welcher nichts von den flentes steht, das flere vielmehr durch ein einfaches esse ersetzt sei, so ist das nicht exact.[3]) In dieser zweiten Stelle heißt es nicht einfach esse, sondern „esse . . . extra ecclesiam", Worte, welche eben die Classe der flentes charakterisiren. Wie ferner das einemal (zur Bezeichnung

---

[1]) Der Schlußfolgerung des Verf. (S. 53), die Betheiligung der römischen Legaten zeuge auch für dieselbe Praxis der abendländischen Kirche, vermögen wir nicht beizustimmen. Nur von Bestrafung von Byzantinern, also nur von byzantinischer Praxis ist die Rede, woran die Zustimmung päpstlicher Legaten nichts änderte.

[2]) Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche V. 2 S. III.

[3]) Vgl. Binterim, Denkwürdigk. V. 3, S. 21.

der Station der Hörenden) in der zweiten Stelle klarer und bestimmter die Worte lauten „intra ecclesiam audire divinas scripturas usque ad catechumenos“ als jene in der ersten Stelle „intra ecclesiam stare usque ad catechumenos“, so dürfen wir uns nicht wundern, daß umgekehrt das anderemal (zur Bezeichnung der ersten Station) die Worte in der ersten Stelle klarer lauten als an der zweiten; genug, daß beide Stationen klar und verständlich bezeichnet werden. Auch ist nicht mit dem Recensenten bei dem audire der Beisatz non tamen ullo modo communicare nur aus Mangel an Sachkenntniß zu erklären; er betont den dieser Büßerclasse eigenthümlichen Ausschluß von der Gemeinschaft des Gebetes und der Versammlung mit den Uebrigen bei der Liturgie, welche der obersten Büßerclasse zustand, sowie von jener der Opferung und der heil. Kommunion, welche ehedem nicht einmal dieser gestattet war. Dieser Ausschluß, oder mit andern Worten die Verweigerung jedes Zugeständnisses in dieser Hinsicht konnte hervorgehoben werden, weil der folgenden Classe der Stehenden („consistere cum fidelibus“, „stare cum fidelibus“) in der That diesesmal ein Zugeständniß, die heil. Kommunion, aber nur in solis dominicis solemnitatibus, gewährt wurde. Eine analoge Milderung finden wir um dieselbe Zeit bei P. Nicolaus I., eine analoge sehen wir von den Bischöfen des Concils zu Douci[1]) betreffs einer Nonne Duda ausgesprochen: im siebenten Jahr darf sie mit den Schwestern wieder opfern, aber als die letzte, im achten aber erst darf sie das Abendmahl empfangen; sonst waren Opferung und Kommunion unzertrennlich verbunden. Analog lautet es auch bei einer Buße im Orient[2]): Einmal des Jahres darf er die Eucharistie empfangen

Im Uebrigen stimmen wir dem verehrten Recensenten bei, wenn er meint, daß der streitige Punkt immerhin noch weiter zu untersuchen sei. Neue Diskussionen hierüber werden neues Licht verbreiten. Jedenfalls aber dürfen die angegebenen wichtigen Gründe nicht unbeachtet bleiben[3]).

Die Aenderung im Bußwesen brachte die Pönitentialien oder Bußbücher hervor, und die neue Classification dieser Bußbücher betrachten wir als das Hauptverdienst der Arbeit unsers Verfassers. Ursprünglich entschieden einfach die Bischöfe über die den Sündern aufzuerlegenden Bußstrafen. Mit der Vermehrung der Christen und der Vergehen aber, und namentlich seit dem Abfall vieler Christen vom Glauben zur Zeit der Christenverfolgungen im dritten und am Anfang des vierten Jahrhunderts wurden allgemeine Entscheidungen nöthig, welche für die einzelnen Verbrechen ihre besonderen Bußstrafen mit der Zeit und Art der Buße vorschrieben. Daher die kanonischen Briefe griechischer Kirchenväter, in welchen sie auf Anfragen an-

---

[1]) Hefele, Concil. 2. Aufl. IV. S. 511.
[2]) Frank, die Bußdisciplin der Kirche, 1867, S. 657.
[3]) Vgl. im Kölner Pastoralblatt 1883 Nr. 10 die Entgegnung von Dr. Schmitz auf die Recension der Lit. Rundschau.

derer Bischöfe über das von ihnen eingeschlagene Verfahren und die Bußpraxis ihrer Kirchen berichteten, und welche obgleich einer entscheidenden Autorität entbehrend, doch in andern Kirchen allmählige Aufnahme, und zumal seit ihrer Bestätigung durch Päpste allgemeines Ansehen und Gesetzeskraft erhielten. Daher ferner die canones poenitentiales, d. h. die Bußbestimmungen von Synoden und die bezüglichen Decrete von Päpsten, welche von den betreffenden Diöcesen und Provinzen oder bald auch von der ganzen Kirche als bindende Vorschriften angenommen wurden. Da diese als kirchliches Recht für das Bußwesen nur einen Theil des allgemein geltenden kirchlichen Rechtes bilden, letzteres aber um d. J. 500 von dem berühmten Dionysius in seiner Rechtssammlung codificirt wurde, so ergibt sich aus dieser auch das damals geltende Bußrecht. Deßhalb handelt unser Verf. bei der ersten Periode von den „Kanonischen Briefen" und der „Dionysischen Sammlung" als den Quellen der späteren Bußbücher und der auf ihnen fußenden Bußdisziplin (S. 34 ff.).

Das Bedürfniß, die Bußsatzungen für sich allein zusammengestellt und geordnet zu besitzen, mußte aber mit der Zeit sich gleichfalls herausstellen, und das um so mehr, je mehr die Bußkanones der Synoden und der Päpste zunahmen, die Zahl der früheren drei Vergehen, welche mit kanonischer Buße belegt wurden, in specifische Unterarten zerfiel, je mehr endlich die Disziplin sich änderte und der Bußpriester eine sichere Norm gegen Willkür und Unwissenheit nöthig hatte. Diesem Bedürfnisse entsprachen nun unsere B u ß b ü c h e r, d. i. kleine praktische Handbüchlein für die Verwaltung des Bußsacramentes, in welchen die Sünden mit den entsprechenden Bußbestimmungen aufgezählt werden, und welche nach dem Ansehen der Synoden oder dem Privatcharakter der Verfasser, welchen sie Ursprung und häufig auch Namen verdanken, sowie nach dem Werth der von ihnen aufgenommenen kanonischen oder arbiträren Bußsatzungen einen mehr oder minder autoritativen oder arbiträren Charakter an sich tragen. Sie datiren mindestens vom VII. Jahrhundert und wurden als so nöthig anerkannt, daß schon ein auf der Generalsynode zu Aachen im J. 802 erlassenes Capitulare Besitz und Verständniß eines Bußbuches den Geistlichen zur Pflicht machten; zur selben Zeit wurden sie aber auch so zahlreich von berufener und unberufener Seite gefertigt, daß Bischöfe und Concilien im fränkischen Reiche gegen sie einschritten und selbst deren Vernichtung beschlossen.

Bis heut zu Tage besteht nun die Hauptschwierigkeit darin, diese Bußbücher recht zu gruppiren und zu würdigen.

Seit Wasserschleben hat man sie in zwei oder drei Classen getheilt, 1. a) in die irisch-schottischen und altbritischen, deren Hauptrepräsentant Vinniaus ist, d. i. vermuthlich der Finian der Bollandisten, ein Irländer, der Gründer der berühmten Schule von Cluainerard (um 500);[1] 1. b) in die angelsächsischen, deren vorzüglichste von Theodor, Erzbischof von Canterbury († 690), dem ehrwürdigen Beda († 735) und Egbert Erzbischof von York († 767) den Namen tragen;[2] und 2) in die fränkischen. Die ältesten angeblichen Verfasser der letzteren sind zwar Irländer, nämlich Kolumban († 615), Mönch des Klosters Bangor in Kambrien, dem heutigen Wales und Gründer der Klöster Luxeuil in Burgund und Bobbio in Oberitalien, und Kumean, von Kunstmann für eine Hauptquelle (!) des ebengenannten Theodor gehalten, von Theiner mit Kumean Abt des Klosters auf der schottischen Insel Hy († 601) verwechselt, nach Wasserschleben vermuthlich jener aus Irland nach Italien gewanderte fromme Bischof, welcher zur Zeit König Luitprands (711 — 744) in Bobbio starb, nach unserm Verf. gleichfalls nicht mit Sicherheit zu bestimmen, und wohl älter als das nach ihm genannte, der zweiten Hälfte des VIII. Jahrhunderts angehörenden Pönitentiale. Gleichwohl werden ihre Bußbücher fränkische genannt, weil dieselben sie nicht in ihrer irischen Heimath, sondern erst nach ihrer Auswanderung auf den Continent geschrieben und ebensowohl fränkische als altbritische Quellen benützt haben, wie sie denn alsbald die Grundlage einer langen Reihe von fränkischen Bußordnungen geworden sind.

Dieser allgemein angenommenen Classificirung tritt nun unser Verf. mit der These entgegen, daß eine weitere Classe der Bußbücher, die römische, existirte, scheinbar eine Sache von nicht sonderlicher Bedeutung und dennoch nichts weniger als zu unterschätzen. Denn die Frage, um die es sich handelt, ist von größter Tragweite: auf welcher Grundlage sind die Bußbücher und die auf ihr fußende Bußdisziplin der Kirche entstanden?

[1]) Act. SS. Mart. I. 391, und 9. Sept. III. 382 B.; 374 wo als J. 544 gegeben wird.

[2]) Wir schreiben absichtlich: den Namen tragen, denn von ihnen verfaßte Pönitentialien existiren wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht.

Auf altbritischer des VII. Jahrhunderts? Also auf particularistischer, welche später von Mönchen eingeführt, ursprünglich auch nur für Klöster bestimmt, allmählig auf die Universalkirche übertragen wurde. Die Disziplin der Universalkirche wäre hienach aus einer fern gelegenen Particularkirche hervorgegangen; sie wäre etwas arbiträres, wie die Bußsatzungen jener Mönche arbiträr waren. Weitere Folgen, welche namentlich von protestantischen Gelehrten gegen die Beichtanstalt der katholischen Kirche an diese Anschauung geknüpft wurden, seien übergangen. Aber nein, sagt unser Verf., die römische Kirche hat vorher ihre Bußbücher gehabt, es existirt ein poenitentiale Romanum, von welchem alle andern mehr oder minder abhängig sind. Es ist auf Grundlage der Kanones der Kirche und des geltenden kirchlichen Rechtes entstanden und der Verf. selbst habe eines in Rom in der Valicellana in dem Cod. Valicellan. E 15[1]) aufgefunden. Als andere Pönitentialien der röm. Gruppe gibt er an Valicell. II, welches Wasserschleben für ein fränkisches hielt, das poenitentiale Casinense, das poenitentiale Arundel und das dem „scrinium Romanae ecclesiae“ entnommene poenitentiale „Romanum alterum“, von welchem Halitgar (um 825) meldet, dessen Bericht Sch. gegen Wasserschleben in Schutz nimmt.

Aber was ist dieses Poenitentiale Romanum?

Es wird bereits im VIII. Jahrhundert und seitdem häufig erwähnt. Darin stimmen beide, Sch. und Wasserschleben überein, daß mit diesem Namen nicht ein einzelnes bestimmtes Bußbuch, sondern eine ganze Gattung von Bußbüchern ausgedrückt werden soll. Ist nun diese Gattung eine von den genannten irisch-angelsächsischen und fränkischen verschiedene? Nein, sagt W., und römisch werden diese Bußbücher nur genannt, weil sie „im größten Theile der römisch-abendländischen Kirche anerkannt und gebräuchlich“ waren,[2]) „namentlich die des Theodorus,[3]) Beda, Kummean

---

[1]) S. 227 ff. („Die Bußbücher der römischen Gruppe“), und im Archiv für Kirchenrecht Bd. 33, 1875, S. 22.

[2]) Wasserschleben, a. a. O. S. 75.

[3]) Regino's Worte, der visitirende Bischof habe bei dem Priester darauf zu sehen si habeat Poenitentiale Romanum vel a Theodoro episcopo aut a ven. presb. Beda editum erklärt W. für Theodor's oder Beda's Pönitentiale, welches den Beisatz Romanum habe, Binterim und Sch. hingegen: entweder das Römische oder das des Theodor 2c.

u. A.," im Gegensatz zu andern, welche wie die Collectio canonum Hibernensium für eine bestimmte Nationalkirche berechnet waren. Sch. antwortet aber bejahend und sagt, daß sie römisch genannt werden, weil sie, wenn auch nicht von Rom officiell und verpflichtend zusammengestellt, doch in Rom entstanden und in der römischen Kirche und in den mit dieser in gleicher Bußpraxis verbundenen Kirchen im Gebrauche waren. Wie ein Rituale Romanum, ein Missale Romanum, das Rituale, Missale commune der Kirche waren, so war nach ihm auch das Poenitentiale Romanum dasjenige der Universalkirche im Gegensatze zu dem partikularer Landeskirchen; und wie das in Rom geltende Recht das jus commune der Kirche war, so war auch das römische Bußrecht das gemeinkirchliche. Der auf den Kanones der Kirche basirte Nachweis dieser Deutung des Beiwortes Romanum ist dem Verf. gut gelungen.

Ist aber die wirkliche Existenz eines solchen römischen Bußbuches nachweisbar? Die Präsumtion ist a priori dafür. Das Bedürfniß hat die Bußbücher hervorgerufen, warum sollte in Rom allein ihm nicht entsprochen worden sein? Und wie Rom in Allem an der Tradition festhielt, so wird es auch in seinen Bußbüchern an den alten canones, an dem traditionellen gemeinkirchlichen Recht festgehalten haben.

Um nun zu beweisen, daß in der That eine derartige römische Gruppe von Bußbüchern existirte, stellt der Verf. Kriterien auf, an welchen man sie erkennen kann und zeigt, daß diese gerade jenen zukommen. Kriterien bieten der Inhalt, die Form, die Anordnung des Stoffes; der Inhalt, insofern die Bußbestimmungen auf die canones, das gemeinkirchliche, von Dionys codificirte Recht zurückgeführt werden; die Form, insofern die Sprache jene der Autorität ist, nicht die subjective des Finian, des Kolumban u. s. w., sie ist legislativ, mit der Absicht zu verpflichten; dazu kömmt der den römischen Bußbüchern gewöhnlich beigefügte, ihnen eigenthümliche Ordo mit liturgischen Vorschriften zur praktischen Benutzung. Sehr wichtig ferner und charakteristisch ist die Anordnung des Stoffes, d. i. die Reihenfolge der behandelten Vergehen; das homicidium steht immer an der Spitze. Trefflich ist die Ausführung unsers Verf., in welcher er diese den römischen Bußbüchern eigenthümliche Anlage aus der Verwandtschaft mit der sogenannten „Lex Dei" oder „Mosaicarum et Romanarum legum collatio" erklärt, einem christlichen, wie es scheint officiellen,

jedenfalls sehr wichtigen, römischen Rechtsdocument des IV. Jahrhunderts, welches selbst wieder das „Zwölftafelgesetz", die älteste römische Rechtsquelle, zur Grundlage hat. Auch hierin tritt somit wieder der traditionelle römische Charakter dieser Bußgruppe hervor. Es existirt also in der That diese aus dem Schoße der römischen Kirche hervorgegangene, dem gemeinkirchlichen Recht entsprechende Gruppe, älter als alle übrigen vorgenannten, welche auch vielmehr als die irische den fränkischen Bußbüchern als Vorlage diente. Wie all' das im Einzelnen weiter ausgeführt, tiefer begründet und die Behauptungen Wasserschlebens und Anderer widerlegt werden, muß bei dem Verf. selbst nachgelesen werden; die Gründe hiefür schienen einem Recensenten so durchschlagend, daß er dieses Resultat für „mit voller Evidenz festgestellt" erachtete.[1])

Dennoch wird leichtbegreiflicher Weise auch hier wieder der Widerspruch nicht ausbleiben. In einem französischen kritischen Blatte hat man sogar sich ausgedrückt: „diese These ist nicht bewiesen worden".[2]) Wohl ist das, was dort zu ihrer Entkräftung vorgebracht, nicht genügend; doch können auch wir ein daselbst geäußertes Bedenken nicht unterdrücken. Im Poenitentiale Vallicell. I wird nämlich dem Büßer, der die ganze Woche gefastet hat, erlaubt, sabbato et dominica die zu essen; die Redaction des Bußbuches setzt also, so schließt besagter Recensent mit Andern vor ihm, eine Praxis voraus, welche der römischen entgegen ist, daher kann dieses Pönitentiale nicht einen Römer zum Verfasser haben. Sch. hat die Entgegnung, die Beobachtung der Samstagsfasten sei keineswegs in Rom eine constante und allgemeine gewesen. Der Recensent erhält nun leichtes Spiel gegen ihn, indem er zum Beweis des Gegentheils auf einen Brief P. Innozentius' I. sich beruft; Sch.[3]) selbst, was Recensent übersieht, citirt ihn später und widerlegt sich selbst; er hätte also auf diese erste Entgegnung verzichten sollen. Dasselbe gilt unsers Erachtens auch von seiner zweiten, welche Recensent ganz übergeht, nämlich an der betreffenden Stelle sei gar nicht von den Stationsfasten, sondern von den Wochenfasten als Bußleistung die Rede. Hiergegen gilt,

---

[1]) Kölner Pastoralblatt 1883 n. 5 S. 51.
[2]) Duchesne im Bulletin critique 1883 n. 19. S. 370.
[3]) S. 316 Anmerk. 1, doch statt Devent. Eugulin. lese man Decent. Eugubin.

daß die Ausnahme des Sabbats vom Bußfasten mit der Beobachtung des Sabbats als kirchlichen Fasttages unvereinbar erscheint. Ebensowenig können wir uns durch eine dritte Erklärung des Verfassers befriedigt finden, wonach Sabbat hier so viel als Sabbatsabend bedeuten soll. Aber warum beruft sich Dr. Sch. nicht vielmehr darauf, daß „die Gestalt, in welcher das römische Pönitentiale sich in diesem Codex vorfindet, keineswegs seine ursprüngliche ist,“ (Schmitz, S. 235), sondern fränkische Zusätze enthält? Als einen solchen Zusatz müßte man dann jene der römischen Praxis nun einmal sicher widerstreitende Bestimmung betrachten. In der That weist der Verf. selbst auf S. 237 seines Werkes nach, daß der Bußordo, in welchem die fragliche Bestimmung vorkommt, kein ursprünglicher Bestandtheil dieses Pönitentiales gewesen sei. Jedenfalls können die Gründe unsers Verf. für seine These fortan nicht unbeachtet bleiben, und sie wird so lange maßgebend sein, als ihr nicht Solideres entgegengestellt wird; durch die Fortsetzung der Discussion kann auch hier die Wissenschaft nur gewinnen.

Sollen wir nicht zurückhalten mit dem, was uns am mindesten befriedigt hat, so ist es das Schweigen über den Ablaß. Selbst das Wort findet sich nicht im Register. Wird ein Werk über die Bußdisciplin der Kirche geschrieben, so erwartet der Leser Aufschluß darüber, wann und wie der Uebergang von der alten Bußdisciplin zu ihrem gegenwärtigen Zustand stattgefunden hat.

Im XIII. Jahrhundert hörten die kanonischen Bußstrafen auf, sagt Morinus; in einigen Kirchen, fügt Binterim[1]) verbessernd bei, erhielten sie sich noch bis in das XIV. Jahrhundert. Unser Verf. handelt hievon in seiner vierten Periode, er erblickt in den Canones poenitentiales Astesani (verf. um 1317) d. i. des Minoriten v. Asti († 1330), „das vorzüglichste Document für die Beurtheilung der Bußdisziplin in der nachgratianischen Zeit bis zum Concil von Trient“. Mit Rücksicht auf jene und auf den Grundsatz des Confessionale des hl. Bonaventura: „Quamvis autem poenitentiae sint arbitrariae, semper tamen pro quolibet mortali peccato, septennis poenitentia est imponenda, nisi major vel minor inveniatur a canone expressa“ sagt er: „So wurde principiell die Uebung der canonischen Buße in dieser Periode wie in der Vorzeit als Regel festgehalten, während die praktische Anwendung derselben immer mehr von den nothwendig gewordenen Dispensationen und Milderungen verdrängt wurde.“ Der hl. Karl Borromäus, gibt er an, habe den letzten Versuch gemacht, einem Pönitentiale nach Art der älteren Bußbücher praktische Geltung zu verschaffen; die in seiner Instruction für die confessarii enthaltenen canones poenitentiales seien zum größten

[1]) Denkwürdigkeiten V. 3 S. 178.

Theile den Compilationen des Astesanus und des Bonaventura entnommen. Es wäre indeß Genaueres nach Verschiedenheit der Länder und der Zeit zu wünschen gewesen. Ebenso hätten wir die Lehre der Scholastiker noch viel vollständiger, als es zur Aufhellung der schwierigen Frage allerdings geschehen ist, berücksichtigt gewünscht; der hl. Bonaventura ist zudem nicht der Verfasser des besagten Confessionale, wie ein Blick in die neueste Ausgabe seiner Werke hätte überzeugen können. Einerseits schreibt schon vor dem hl. Bonaventura Alexander von Hales: Quidam dicunt et fere omnes confessores, quod omnes poenitentiae sunt arbitrariae. Andererseits findet sich die kanonische Buße in Spanien noch in vielen Diöcesen des XIV. Jahrh., und selbst in spanischen Codd.[1]) des XV. Jahrh. ist der betreffende Ritus, ebenso enthält noch ein Liber poenitentiarius[2]) des Bischofs von Krakau vom J. 1392 die Bußkanones. Ja noch aus dem J. 1512 haben wir die Bußkanones des Bisthumsadministrators von Regensburg.[3])

Ohne uns weiter auf die Frage einzulassen, wollen wir nur Folgendes hervorheben. Darin stimmen Alle überein, daß die alten Pönitentialbücher ihren Einfluß und ihr Ansehen, die alten Bußsatzungen ihre Kraft mit der Praxis der Bußumwandlungen, nämlich der Bußredemptionen und Bußsurrogate verloren. Wann aber haben diese letzteren ihre Ende erreicht? Morin macht sich die Sache doch gar zu leicht, wenn er sagt: Sie fielen von selbst weg, als die kanonischen Bußstrafen aufhörten. Binterim schreibt (a. a. O. V. 3. S. 178): „Ich habe mir Mühe gegeben, die vorzüglichsten Synoden Deutschlands im XI. und XII. Jahrh. nachzusehen. Man findet nichts mehr von diesen Redemptionen in Geld. Hat man vielleicht den Gebrauch mit einem andern Namen belegt?“ Er fügt bei, daß sie in Frankreich noch im XIII. Jahrh. vorhanden waren, und daß sie dann aufhörten, als der Büßer sich selbst die Bußstrafe vorschrieb oder wählte.

Dieser neueren Bußstrafe aber begegnen wir in den gerade damals, im XII. — XIV. Jahrh., immer mehr in Gebrauch kommenden Ablässen; von diesen mußte daher gehandelt werden, wie denn auch in den Abhandlungen von Morinus, Francolinus, Binterim, Frank u. s. w. über die alte Bußdisziplin die Ablässe besprochen werden. Namentlich war hier der Ort auf die Frage über den Ursprung des Ablasses in seiner heutigen Form

---

[1]) Vgl. Villanueva, Viage literar. I. S. 146 ff. 155 ff.

[2]) Das Mscr. befindet sich in der kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg, vgl. Dudik O. S. B. in den Sitzungsberichten der k. Akademie zu Wien phil. hist. Klasse Bd. 95 S. 338. Die canones poenitentiales betreffend, sei bemerkt, daß sich solche Alberts des Gr. unter den Handschriften der Bibliothek der Universität Löwen befinden, msc. in ord. adquist. 156 (ebendaselbst einige eigenthümliche Ablässe).

[3]) Bei Elias Ehinger, Seculum XV hist. eccles. Francof. 1659 p. 395, ex Statutis synodalibus Joh., administr. eccl. Ratisbon. 1512. Vgl. Wasserschleben S. 97, welcher bemerkt: diese „Bußkanonen sind nichts Anderes, als das Astesan'sche Werk, ein Beweis, daß dasselbe in der Regensburger Diöcese im Gebrauche war. Ein Auszug aus diesem, in 37 Kapiteln, scheint nach den mir zugekommenen Notizen in dem Cod. Gottwicensis nr. 149. saec. XV. enthalten zu sein.“

näher einzugehen. Unser Verf. hatte Gelegenheit, sie in seinem Kap. „Redemtionen und Surrogate" (S. 144 ff.) zu besprechen.

Bußsurrogate nennt er, gleich Binterim, die Umwandlungen der kanonischen Bußstrafen in andere Bußwerke von gleichem Werthe. Hier wäre es nun angezeigt gewesen, zu unterscheiden, wie Francolinus richtig unterschieden hat. Gleichen Werth konnte das neue Bußwerk besitzen erstens, weil es an und für sich selbst einen solchen hatte, und zweitens, weil es an sich zwar einen geringeren hatte, das Fehlende jedoch durch Zuwendung aus dem thesaurus ecclesiae ersetzt wurde und somit der gleiche Werth auf anderem Wege erhalten wurde; und hierin besteht das Wesentliche des Ablasses.

Doch genug dieser Ausstellungen; sie mögen dem werthen Verf. den Beweis liefern, mit welcher Aufmerksamkeit wir seinen Ausführungen gefolgt sind, und unser Interesse für die Vollkommenheit seines Werkes an den Tag legen.

Wir scheiden mit Befriedigung und wohlverdientem Lobe von diesem schönen und ungemein reichhaltigen Buche. Den Dogmatikern, Canonisten, Historikern und Moralisten sei es auf das wärmste empfohlen. Sie werden das Werk, welches in der Geschichte der so wenig erforschten Bußbücher eine neue Bahn gebrochen hat, nicht ohne Nutzen aus der Hand legen.

München. D. Rattinger S. J.

Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats, von Martin Rade, Lic. theol. Freiburg i. B. und Tübingen, 1882, Mohr. 164 S. 8°.

Vita di S. Leone Magno pel Sac. Carlo Bertani, Oblato Missionario. 3 voll. Monza 1880, 1881, Annoni. 359, 320, 432 pp. 12°.

Vite dei due pontefici S. Gelasio I. e S. Anastasio II. scritte dal P. Bonav. Viani dalla B. Chiara, Agostiniano scalzo. Modena 1880, Soc. tipogr. 184 p. 8°.

Le pape Gélase I. (492—496). Étude sur sa vie et ses écrits par A. Roux, prêtre du diocèse de Bordeaux. Paris 1880. Thorin. 221 p. 8°.

Papst Hadrian VI. 1522—1523. Von Constantin Ritter von Höfler. Wien 1880. Braumüller. 574 S. 8°.

Der Verfasser des ersten Buches ist der nämliche protestantische Theologe, welcher kürzlich gegen Janssen mit der Schrift auftrat: „Bedarf Luther wider Janssen der Vertheidigung?" In der letzteren suchte er darzuthun, eine geschichtliche Widerlegung des Frankfurter Historikers sei gar nicht nöthig, die geschichtliche Wissenschaft als solche werde über seine offenbaren Entstellungen

zur Tagesordnung übergehen, man müsse nur eine entschieden theologische Stellung gegen ihn nehmen; Stärkung des protestantischen Bewußtseins und immer tiefere Gründung im Evangelium seien die Gegenmittel gegen den von Janssens Werk ausgehenden Schaden. Diese überraschenden Thesen charakterisiren den Autor der Studien über Papst Damasus.[1])

Es will uns scheinen. als hätten die Rücksichten auf das „Evangelium“ auch in diesem Buche über Damasus ganz und gar den Ausschlag gegeben auf Kosten der historischen Wahrheit, über welche „zur Tagesordnung übergegangen“ wird.

Der Verfasser möchte glauben machen, erst in dem Pontificate von Damasus († 384) seien die wahren „Anfänge des römischen Primates“ zu finden; damals erst habe der römische Bischof zunächst im Westen des Kaiserreiches die geistliche Obergewalt erhalten, und zwar dadurch, daß „Damasus von Valentinian I. zum obersten Richter über die Bischöfe ernannt wurde“ (S. 162). Für ein modernes Ohr lautet seine Behauptung noch annehmbarer so: „Valentinian machte den Papst zum Oberhaupte des höchsten Gerichtshofes für die Geistlichkeit seines Reiches“ (29). Kraft der Verfügung des Kaisers, meint der Verf., fand damit eine „Scheidung zwischen der kirchlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit“ statt (162). Während dieses für das Westreich gilt, ist der Osten, so will es Rade, „von vorneherein außer Betracht zu lassen“. Warum? Weil sich damals

[1]) Selbst dem „Theologischen Literaturbericht“ von Gütersloh waren diese Dinge zu stark. Ein protestantischer Referent äußert sich daselbst (1883 S. 228), keineswegs beistimmen zu können, wenn Rade sage, „daß Luther der Vertheidigung wider Janssens Angriffe wohl vom theologischen, nicht aber vom historischen Standpunkt aus bedürfe.“ Man könne Janssens Methode, Geschichte zu schreiben, „nicht in Bausch und Bogen als verwerflich bezeichnen, ohne dies Urtheil im einzelnen zu begründen; und selbst dann, wenn man das Ganze mit vollem Rechte verwirft, kann es dem Lutheraner nicht gleichgiltig sein, ob die berichteten Thatsachen im Besonderen für Wahrheit oder Lüge zu halten sind“. — In einer sehr lobenden Besprechung dieses Schriftchens von Rade glaubte dagegen Luthardt's Leipziger „Theologisches Literaturblatt“ sogar mit ausdrücklichen Aeußerungen von Rade selbst rühmen zu dürfen, „daß unsere protestantische Geschichtswissenschaft heutigentags keineswegs durch konfessionelle Vorurtheile gebunden sei.“ Ein solches Rühmen war nach unserm Dafürhalten gerade in einer Kritik über Rade der denkbar unglücklichste Einfall.

„auf ihn eine richterliche Gewalt des Bischofs von Rom über seine Mitbischöfe keinesfalls bezogen hat" (26). Ueber die dem Obigen zu Grunde liegenden argen Mißdeutungen eines klar verständlichen kaiserlichen Gesetzes gönnen wir uns unten einige Worte.

Schon die Rade'sche Darstellung der römischen Parteikämpfe bei der Thronbesteigung des Damasus und seine Auffassung des Charakters dieses Papstes ist ein Beweis, daß unbefangene Kritik bei dem im „Evangelium" gegründeten Papsthistoriker nicht zur Geltung kommt. Damasus muß nach ihm unbezweifelt als gewaltthätig und grausam gelten; bei dem blutigen Kampfe wider den Gegenpapst Ursinus in Rom findet er Damasus an der Spitze des Unfuges; „Heftigkeit und Starrsinn ist ein Grundmerkmal seines Wesens" (160); „so wollte er durchaus auch sieben schismatische Presbyter, die Ursin (?) geweiht hatte, und die sich durch ihr Amt festgehalten sahen, aus der Stadt jagen" (14). „Wir müssen darauf verzichten, für die Makellosigkeit seiner Vergangenheit einzutreten" (159). Rade sagt namentlich in Bezug auf die Vorwürfe von Unsittlichkeit: „Angesichts der immer wiederkehrenden und immer wieder wirkenden Beschuldigungen stehen wir selber unter dem Fluche des Semper aliquid haeret" (50).

Wodurch sollen wir aber unter diesen Fluch genöthigt werden, trotz der entgegenstehenden Zeugnisse von Zeitgenossen und trotz der richterlichen Entscheidungen für Damasus? Einerseits durch die ganz unbestimmten und allgemeinen Berichte des „biederen Heiden" Ammianus Marcellinus zu Ungunsten des römischen Bischofsstuhles (49), und anderseits durch die Anklagen der Gegenpartei des Papstes, deren Stimme besonders in der vielgenannten Petition der ursinianischen und luciferianischen Schismatiker Faustin und Marcellin an die Kaiser in Constantinopel Ausdruck findet. Indessen diese Gegenpartei kennzeichnet sich selbst als fanatisch und lügnerisch, und es kann auch Rade nicht umhin, ihre Unwahrheiten gelegentlich aufzudecken; Ammian Marcellin ferner ist niemals von einem besonnenen Kritiker als „unparteiischer und gewissenhafter" Berichterstatter über kirchliche Dinge angesehen worden. Die unwürdigen Hetzereien der Ursinianer wider Damasus und die Eingenommenheit des heidnischen Berichterstatters gegen das aufblühende Papstthum in der gesunkenen ehemaligen Reichshauptstadt vermögen doch wahrlich nicht die Bedeutung der Entscheidungen von Gratian und Valentinian über die Schuldlosigkeit des verleumdeten Papstes herabzudrücken (judiciorum examine explo-

ratus, mentis sanctissimae vir; Mansi Coll. Conc. III. 628.) Sie vermögen auch nicht die Aussagen des scharfen Sittenrichters der römischen Priesterschaft, Hieronymus, zu entkräften, welcher auf Grund genauer Bekanntschaft mit Damasus denselben nennen konnte „der Vortreffliche, der in der h. Schrift Bewanderte, der jungfräuliche Lehrer der jungfräulichen Kirche" (Ep. 48 nr. 17). Sie entziehen endlich nicht das geringste Gewicht den Zeugnissen Anderer, welche wie Rufin (II, 10), Sokrates (IV, 29) und Sozomenus (VI, 23) den Papst als unschuldig Verfolgten hinstellen oder ihn, wie Theodoret in seiner Kirchengeschichte, als einen Mann loben, „der durch den Schmuck sehr vieler Tugenden ausgezeichnet war" (II, 22).

Die Kirche verehrte Damasus mit Recht als einen Heiligen. Die Blutthaten wider den Anhang des Gegenbischofs Ursin fallen dem aufgeregten Pöbel zur Last. Dieser befand sich seit den Vorgängen unter dem arianischen Kaiser Constantius, seit dem Zwiespalt zwischen Felix und Papst Liberius und den Bewegungen unter Julian dem Apostaten in großer Gereiztheit. Bei ihm und den Ursinianern, nicht aber bei dem Papste finden die glaubwürdigen gleichzeitigen Schriftsteller die Urheberschaft jener Gräuel; selbst der „biedere" Ammian (l. 27. c. 3.) schreibt wie die kaiserlichen Erlasse sie dem Pöbel zu. Die Erzählung Rade's, so sehr sie mit dem Scheine des Bedachtes auftritt, bedarf also hier durchgreifender kritischer Verbesserung. Sie hätte sich an derjenigen von Richter (Das weström. Reich. Berlin 1865, S. 335) ein Vorbild nehmen können.

An diese Bemerkungen über seine Kritik reihen wir ein Wort über seine Theologie. Ob nicht doch „confessionelle Befangenheit" maßgebend ist, wenn Rade behauptet, man habe zu Damasus Zeit die Martyrer als „Wesen göttlicher Art über sich erhoben" (149), wenn er sich über den Reliquiencult als einen „rohen Glauben" ausläßt, der „die Gräber zerstörte und die Leichname zerstückelte" (159), wenn er unter Kaiser Constantin im Katholicismus „das Princip der Staatskirche" nach seinem protestantischen Begriffe derselben findet (79)? Das Nachfolgende zeigt, warum wir, so sehr auch des Verfassers subjective Theologie die Geschichtsdarstellung beherrschen zu dürfen meint, uns dennoch von dieser Theologie keinen vortheilhaften Begriff zu bilden vermögen. Er stellt Seite 78 „die älteren Nicäner, wie sie Athanasius repräsentirt" in einen großen dogmatischen Gegensatz zu den „jüngern Nicänern, deren

Theologie vor andern die drei Kappadocier ausgebildet haben"; die Formel von Nicäa, meint er, sei durch die drei letzteren Väter in einem andern Sinne zum Siege gebracht, „als in welchem sie zuerst dem Arianismus entgegengetreten war". Es ist dieß freilich nicht Rade's Entdeckung. Andere, z. B. Theod. Zahn, behaupteten es vor ihm. Vom heil. Athanasius sagt der Verf. ziemlich unumwunden, er habe die Verschiedenheit der Personen von Vater und Sohn geleugnet; Athanasius und die ältern nicänischen Vertreter der Homousie hätten, so meint er, unter *οὐσία* „das concrete Einzelwesen (Gottes)", das „numerisch als Eines gedachte Wesen" im Unterschiede von der „bloßen Seinsweise (Gottheit)" verstanden; den letztern Begriff hätten erst Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa hinzugebracht und „unter *ὁμοουσία* dann die gleiche Theilnahme an dieser Seinsweise, die Gleichartigkeit"(!) verstanden. Wäre dem wirklich so, dann wären Athanasius und das Nicänum allerdings dem „Sabellianismus" anheimgefallen, was Rade durchblicken läßt. Man vergleiche aber doch nur Athan. Orat. IV. contra Arianos c. 9. s. (Migne P. G. 26,479), um sich zu überzeugen, wie entschieden Athanasius bei der Gemeinschaft der Natur in Gott die Personen auseinanderhält. Fast jede Zeile dieser Auseinandersetzung des h. Kirchenlehrers stempelt die Unterstellung Rade's zu einer Absurdität.

Doch kommen wir zu dem Kerne des Buches, d. h. zur Frage des Primates.

Da ist es zunächst sehr eigenthümlich, daß der Verf. dem Leser jeden Rückblick auf die frühere Zeit versagt. Er läßt nicht einmal ein Bedenken durchscheinen, ob nicht vor Damasus schon Thatsachen vorhanden sind, welche möglicherweise dem römischen Stuhl die Primatgewalt vindiciren. Selten ist uns ein Buch begegnet, das zu gleicher Zeit mit solcher Prätension auftritt, wie es bei Rade schon im Titel geschieht, und sich doch so ungenirt selbst allen Boden nimmt, indem es sich um das, was früher war, rein gar nicht bekümmert. Nicht einmal die berühmten Canones von Sardica 343 finden eine Erwähnung.

Man betrachte sodann die gewaltsamen Interpretationen, mit denen Rade Thatsachen gegenüber, die aus der Epoche des Damasus allein schon den göttlicherseits eingesetzten und von Alters geübten Primat beweisen, fertig zu werden glaubt. Hieronymus, Athanasius, Basilius, Ambrosius u. A. spielen da eine gar sonder-

bare Rolle. Bei Hieronymus konnte Rade der histor. Erzählung halber nicht umhin, jene denkwürdigen, aus seiner syrischen Einsiedelei an Damasus gerichteten Worte über das meletianische Schisma anzuführen: „Von Vitalis weiß ich nichts, Meletius verwerfe ich, Paulinus kenne ich nicht . . Niemand sonst als Christo allein folgend halte ich mit deiner Seligkeit, d. i. mit dem Stuhle Petri, Kirchengemeinschaft. Auf Einen Felsen weiß ich die Kirche gegründet . . Wer sich (von den Obigen) dem Stuhle Petri anschließt, der ist mein Mann“ u. s. w. (95 f.) Rade weiß gegenüber diesen Erklärungen die Auskunft, daß Hieronymus „sich an Damasus wendet mit der Bitte, „ihn der Mühe des eigenen Urtheils zu entheben“ (94); seine „Rethorik“ führe dabei ihre Sprache. Von Athanasius konnte und wollte er nicht übergehen, daß er ebenso wie sein Nachfolger Petrus, „von den Arianern verdrängt, Zuflucht in Rom suchte“ (72); damit man aber darin ja keine Anerkennung des päpstlichen Primates finde, weiß Rade diese Beziehungen in eine einfache „freundschaftliche Verbindung Rom's mit Alexandrien“ zu verwandeln (137); und doch hat Athanasius förmlich an Papst Julius als an den höhern Richter appellirt, und doch haben das gleich ihm andere orientalische Bischöfe gethan und hat Papst Julius in aller Form die häretischen Friedensstörer vor sein Tribunal citirt; die Arianer aber haben ihrerseits keine Competenzbestreitung, sondern lediglich Ausflüchte und Ungehorsam entgegengestellt. (Vgl. Jaffé Regesta Rom. Pontif. 2. edit. Lipsiæ 1881 nr. 182—186.) Der hl. Basilius mag sich bei Damasus Hilfe für den Orient in den arianischen Wirren erbitten und zur Absendung von päpstlich bevollmächtigten Visitatoren auffordern, „welche die Urheber des Zwistes erkunden und Euch anzeigen sollen“ (Ep. 70. Migne P. G. 32, 433); der h. Ambrosius mag mit der Synode von Aquileja erklären, daß von Rom, „dem hochheiligen Sitze der Apostel, die Rechte der verehrungswürdigen Gemeinschaft an Alle ausfließen“ (Mansi III. 621); Kaiser Gratian mag durch Gesetze vorschreiben, daß bei der Rückkehr der Bischöfe aus dem Exil die Kirchen denjenigen restituirt werden sollen, welche mit dem römischen Bischof in Gemeinschaft stünden (Theodoret V, 2; Socrat. V, 2; Sozomen. VII, 1.) — Rade erblickt trotz alledem im römischen Bischof nur einen gewissen „natürlichen Repräsentant des occidentalischen Episcopates“, welcher „gleichsam im Namen der Abendländer die Correspondenz führt“ u. s. w. (137).

Wir erkennen gerne an, daß ein allmäliches Hervortreten der Gewalt des römischen Bischofs stattfand, und es wäre ein vergebliches Bemühen, alle Formen der späteren päpstlichen „Centralisation“, wie man sie zu nennen beliebte, im 4. Jahrhundert nachzuweisen. Man darf aber nicht, wie Rade es thut, das Gesetz der Entfaltung des Primates, einer Entfaltung, die mit der Entwicklung der Stellung der Kirche in der Welt gleichen Schritt gehen mußte, einfach ignoriren. Was hierüber bereits unsere alten katholischen Historiker und Kanonisten geschrieben haben, besteht für Rade nicht; er setzt sich mit seiner angeblichen Kritik aus allem Zusammenhang mit der Wissenschaft früherer Zeit heraus.

An die Stelle des Tu es Petrus tritt in unserm Buche als wahre und eigentliche Grundlegung des Papstthums das obengedachte Gesetz des Kaisers Valentinian I.

Merkwürdig. Die katholische Literatur hat dasselbe doch auch von jeher gekannt; sie hat es theils referirt ohne auch nur einen Commentar wider Mißdeutungen gleich den Rade'schen für nöthig zu halten, theils hat sie es bereits längst durch die naheliegenden Erklärungen auf seinen wahren Gehalt zurückgeführt; vor der neuen Entdeckung, welche übrigens die gegebenen Erklärungen natürlich nicht berücksichtigte, wird sie sich also nicht sonderlich fürchten müssen. Man beachte auch: Das kaiserliche Decret tritt in die Geschichte jener Zeit ein, ohne daß ein einziger Schriftsteller ein besonderes Aufheben darum macht, ohne daß sich die nachfolgenden Päpste auf dasselbe als den eigentlichen Rechtstitel ihrer Gewalt berufen, ohne daß die Kaiser später dasselbe in ihrem Interesse citiren; ja so sachte geht dieser Act von welthistorischer Bedeutung vor sich, daß wir erst später, indirect und ganz zufällig davon hören, indem ein römisches Concil im Jahre 378 gelegentlich auf denselben zurückkommt, jedoch keineswegs um damit die oberstrichterliche Stellung des römischen Bischofs im Abendlande zu erweisen. Rade kann sogar den Zeitpunkt des von Gratian im gleichen Jahre bekräftigten Erlasses nur annähernd erschließen (369—371). Den eigentlichen Text desselben besitzen wir nicht einmal.

Jene Stelle des Concilschreibens von 378 an Gratian, worin die durch Valentinian geschehene „Grundlegung“ des Primates berichtet sein soll, verdient um so mehr angeführt zu werden, als merkwürdigerweise Rade selbst sie nicht im Originalwortlaute vorlegt:

Namque a principio, divino repleti spiritu et sanctorum apostolorum, quorum habetis in vestro honore suffragium, servantes in dominica religione praeceptum, statuistis ad redintegrandum corpus ecclesiae, quod furor Ursini, qui honorem arripere est conatus indebitum, diversas secuerat in partes, ut auctore damnato, ceterisque, quos ad turbarum sibi incentiva sociaverat, sicut oportebat, a perditi conjunctione divulsis, de reliquis ecclesiarum sacerdotibus episcopus Romanus haberet examen: ut et de religione religionis pontifex cum consortibus judicaret, nec ulla fieri videretur injuria sacerdotio, si sacerdos nulli usquam profani judicis, quod plerumque contingere poterat, arbitrio facile subjaceret. (Coustant, Epistolae Rom. Pont. p. 524.)

Es wird 1.) schon aus diesen Worten, noch mehr aber aus der Vergleichung des Contextes ersichtlich, daß sowohl das Concil als der von ihm angerufene kaiserliche Erlaß in erster Linie nicht den Primat im Auge hatte, sondern die Sicherung des kirchlichen Gerichtswesens bei den Fragen über Religion. Der profanus judex sollte fürderhin nicht über Streitigkeiten, wie die auf dem Concil berathene des ursinischen Schisma's, richten dürfen, vielmehr der weltliche Arm dem geistlichen Gerichte zur Herstellung der Ordnung zu Gebote stehen. Damit stimmt die Angabe des h. Ambrosius über den fraglichen kaiserlichen Erlaß überein: Sacerdotes de sacerdotibus voluit judicare etc. Ep. 21. nr. 2.

2.) Wenn nun in Verbindung hiemit dem römischen Bischof eine oberstrichterliche Gewalt zuerkannt wurde, so war das keine Uebertragung geistlicher Gerichtsbarkeit von weltlicher Seite, was eine contradictio in terminis ist; es war nur die Anerkennung eines von höherer Gewalt gegründeten und uns anderweitig her bekannten Rechtszustandes. Es war ein Rückzug der weltlichen Autorität auf das ihr allein zustehende Gebiet der weltlichen Händel, welcher wegen der ursinischen Antriebe gegen den Papst ganz besonders gegenüber dem ersten geistlichen Stuhle dem römischen ausgesprochen sein sollte, gegenüber dem sublime sedis apostolorum sacrarium, wie die Synode denselben nennt. Die Väter sagen auch in obigem Texte, mit jener Verfügung betreffs des geistlichen Gerichtes und des Papstes habe Valentinian „in göttlichem Geiste die Vorschrift der heiligen Apostel erfüllt;“ eine für uns sehr verständliche Sprache; es war eben ein Verdienst des Kaisers, daß er höhere, gottgesetzte Normen anerkannte. Eine injuria sacerdotii, so heißt es ebenda kaum weniger verständlich, wurde durch sein Gesetz vermieden; der Herrscher hat seine Deferenz gegen eine göttliche Anstalt erwiesen (quo divino ministerio plurimum deferat, nr. 3); und so führt auch Gratian in

seiner Antwort auf das Concilsschreiben die vom Hofe geschehenen Schritte auf die Verehrung gegen die Religion zurück (religionem quam nos jure veneramur. Coustant p. 531).

3.) Aber auch diese Anerkennung einer selbstständigen Jurisdiction der Kirche und ihrer Hierarchie war damals nicht mehr etwas Neues. Schon Constantin hat principiell die Selbstständigkeit der Bischöfe in ihren gerichtlichen Entscheidungen über den Klerus ausgesprochen. Wenn auch durch kaiserliche Eingriffe verwirrt, war doch diese Autonomie als Grundsatz geblieben, was selbst Burkhardt in seiner Geschichte Constantins anerkennt. (2. Aufl. S. 366 f. Vgl. Riffel, Gesch. Darstellung des Verh. zwischen Kirche und Staat bis auf Justinian I., S. 183 ff.)

Wir hätten über Rade nicht so ausführlich gesprochen, wenn nicht sein Buch so überaus significant wäre für die Parteilichkeit der neueren Geschichtswissenschaft protestantischer Theologen, welche sich es herausnehmen, einem Gelehrten, wie Janssen, Unwahrhaftigkeit vorzuwerfen und die „ultramontane Historik“ (so lautet das neue Schlagwort) als unfähig zu proclamiren, auch nur ein Wort mitzureden. Es ist übrigens einzuräumen, daß R. mit großem Aufwande von Sorgfalt und mit gutem Erfolge manches die Geschichte von Damasus berührende Detail auseinanderlegt. Gewisse voreilige oder parteiische Aufstellungen von Langen in Bonn fertigt er nach Gebühr ab. Die Chronologie der betreffenden Periode wird Einiges von ihm zu lernen haben. Um so mehr aber war hier darzuthun, daß das Hauptresultat und die Methode verfehlte sind. Von der ungenießbaren Anlage des Buches, das ohne Uebersichtlichkeit ein Agglomerat von Excursen und Notizen bietet, wollen wir schweigen. Nur mag noch beigefügt werden, daß C. Weizsäcker (Tübingen) in der protestantischen „Theol. Literaturzeitung“ 1882, 109 dem Verfasser den Dank für seine Schrift votirt und an ihr neben „der Klarheit und der Beherrschung der oft verworrenen Fäden“ die Vorsicht rühmt, mit welcher Rade „vermeidet etwas auszusagen, was die Quellen nicht ganz bestimmt an die Hand geben“. (!)

Die zweite der oben angezeigten Schriften behandelt eine denkwürdige, mehr als hundert Jahre später fallende Epoche der Papstgeschichte. Unter Gelasius I. († 496) trat während der Wirren im Orient und gegenüber den Uebergriffen des Byzantinismus die Wirksamkeit des römischen Primates kräftig

und vortheilhaft hervor. Große Bewegungen waren im 5. Jahrhundert vorangegangen. Die Stürme des Nestorianismus und des Monophysitismus hatten die Entfaltung des Berufes, der im römischen Stuhle niedergelegt war, nur gefördert, und man kann in dieser Zeit deutlich bemerken, was Weizsäcker bei Damasus, freilich mit protestantisch gefärbtem Ausdruck, hervorhebt: „Die römische Kirchengewalt zog gerade aus zeitweiligem Mißgeschick und Widerstand die größte Nahrung, weil sie von dem Idole der kirchlichen Einheit getragen war." Die große Erscheinung des hl. Leo I. (440—461) kräftigte den Papst Gelasius und seine Nachfolger und wies ihnen in den beispiellosen Schwierigkeiten des acacianischen Schismas sowohl als in ihren Aufgaben gegenüber den neuzubelebenden Ruinen der Völkerwanderung im Occident jene Wege, welche sie mit fester Consequenz und sicherlich nicht zum Schaden der Menschheit einhielten. [1])

Der Augustiner P. Bonaventura Viani beschäftigt sich in seiner an dritter Stelle angezeigten Schrift so überwiegend mit Gelasius I., daß Anastasius II. fast ganz zurücktritt. Der Papst, von dem Bossuet sagte, daß keiner unter allen alten Päpsten großartiger die Ueberzeugung von seiner geistlichen Stellung an der Spitze der Kirche aussprach, ist hier ziemlich allseitig vorgeführt. Man sieht, wie die Lage der Dinge im Orient Gelasius

[1]) Auch Leo der Große hat jüngst einen neuen Biographen gefunden an C. Bertani (Vita di S. Leone Magno, Monza 1880, 1881; 3 voll. 12°). Indem wir diese populär gehaltene und mit warmem kirchlichem Geiste geschriebene Arbeit hier namhaft machen, möchten wir damit auf die Verwendbarkeit solcher großen Stoffe aus der Vergangenheit der Päpste für die Belebung der Idee von der Kirche in weiten Kreisen hindeuten. Mit offenem Sinne für die Schönheit des übernatürlichen Reiches, dessen Haupt er voll Pietät darstellt, hat Bertani drei Bändchen geschrieben, die nicht bloß ihrem geschichtlichen Inhalte nach eine erhebende und fromme Lectüre für große Kreise bilden, sondern auch speciell der Geistlichkeit das Muster eines eifrigen Kirchenhirten vor Augen stellen. Rühmenswerth ist ferner die Klarheit, mit welcher er die heutigen Lehren der Kirche, z. B. diejenige vom Primat, überzeugend bei Leo I. nachweist, sowie sein Bestreben, die göttliche Führung der Kirche in den Gefahren jener Zeit hervortreten zu lassen. Wenn wir nur mehr begabte Schriftsteller hätten, die in dieser Weise die großen Vertreter der alten Kirche zur Stärkung des religiösen Bewußtseins unter dem katholischen Volke wiederaufleben ließen! In Deutschland würde man freilich fordern, daß die kritische Behandlung des Stoffes und die Kürze und Uebersichtlichkeit der Form mehr zum Rechte kämen, als es bei Bertani geschehen ist.

zu seinem energischen Handeln zwingt; die denkwürdigen Schriftstücke, die diesem Papste den Ursprung verdanken, werden im Auszuge mitgetheilt; es herrscht im Urtheile des Verfassers eine wohlthuende Sicherheit und eine überzeugungsvolle Ruhe. Ueberall gewahrt man in der Auffassung den Anschluß an klassische Autoren wie Baronius, die Brüder Ballerini, Pagi u. s. w.

In dieser Hinsicht stellt das Buch einen bedeutenden Gegensatz zur deutschen, beziehungsweise deutsch-protestantischen kirchengeschichtlichen Literatur der Gegenwart dar. Ueberhaupt sind die beiden Schriften von Viani und Rade recht charakteristisch, die eine für viele Historiker in Italien, die andere für viele in Deutschland.

Es fehlt unseren Protestanten durchgängig der richtige Maßstab für die Beurtheilung der katholischen Vergangenheit. Entweder verzichtet ihre historische Literatur im vorhinein auf die Darstellung von dem Bewegenden in der geschichtlichen Entwickelung und begnügt sich mit kritischen Erörterungen, wie es Rade thun wollte, (und das wäre noch das Bessere), oder sie unterschiebt, wenn sie auf geschichtsphilosophische Ideen eingeht, den Ereignissen und namentlich den Vorgängen am römischen Stuhle subjective Gedanken und willkürliche Phantasien; man denke z. B. an Gregorovius. Die Katholiken in Italien aber, und so auch Viani, haben in dieser Hinsicht gerade das zum Vorzuge was den deutschen Protestanten fehlt: Die Gesammtauffassung ist eine gesunde, klare und durchgängig zutreffende; die Pflege, welche Theologie und Philosophie immer noch in den dortigen Schulen erfahren haben, offenbart hier ihre günstige Nachwirkung. Allein wir dürfen auch von einem empfindlichen Mangel bei den Italienern nicht schweigen, den Viani's Buch allzusehr bestätigt. So manche geschichtliche Erzeugnisse der Bestgesinnten dieses begabten Volkes weisen geradezu die Kehrseite der deutschen Genauigkeit für das Kleine und der bei uns gewohnten Sorgfalt für materielle Erörterungen auf. Selbst gegen einen Rade gehalten erscheint Viani mit seinem Mangel am kritischen Fleiße und seiner lückenhaften Literaturkenntniß in keinem vortheilhaften Lichte. Er kennt weder die Regesten von Jaffé, welche doch die Grundlage für ähnliche Arbeiten über die Päpste bilden, noch die vorzügliche Ausgabe der Papstbriefe von Thiel, ohne deren Benutzung bei uns Studien über die Epoche des Gelasius gar nicht denkbar sind; und doch sind beide Werke lateinisch abgefaßt, also auch einem Nichtdeutschen ohneweiters zugänglich. Er kennt nicht den Stand

der Verhandlungen über die Chronik der Päpste (liber pontificalis); sie wird von ihm noch immer durchweg als Werk des späten Anastasius angeführt, während sich doch längst die Frage des Ursprunges und Alters der benutzten Theile viel günstiger gestellt hat. Die Conciliengeschichte von Hefele, doch französisch übersetzt und ebenfalls unentbehrlich für solche Arbeiten, ist dem Verfasser gleichfalls unbekannt geblieben; sie hätte ihn vor manchen Irrthümern beschützt. Bezüglich der Geschichte des Bibelkanons ist dem Verfasser wiederum der status quaestionis in der Gegenwart rein unbekannt. Die Untersuchung über das gelasianische Bücherdecret (57) steht in seinem Buche noch auf dem Niveau der Zeit Pagi's.

Das Zurückgehen auf Baronius, Pagi, Orsi, Ballerini u. s. w. genügt in unseren Zeiten nun einmal nicht mehr. So viel für das Principielle bei diesen tüchtigen Alten zu lernen ist, so sehr übersieht man in jenen italienischen Kreisen, daß unsere Daten und Resultate inzwischen fortgeschritten sind, und daß in Folge dessen auch nothwendig das wissenschaftliche Urtheil über viele Punkte ein anderes ist, als vor zweihundert und hundert Jahren. Man übersieht in manchen der dortigen historischen Schriften, daß heutzutage ganz andere Schwierigkeiten zu berücksichtigen sind, als die der alten von den Protestanten jetzt selbst verlachten „Centuriatori Magdeburghesi“ oder „Pitteo“'s oder „Caveo“'s. Und welchen Eindruck soll da die protestantische Gegenseite empfangen, wenn solche der Kirche und dem hl. Stuhle ergebene Historiker sich nicht einmal der geläufigsten Hilfsmittel, wie es beispielsweise unsere Regestenwerke sind, zu bedienen wissen, wenn sie statt dessen lieber hin- und hertappen, um bald erst nach mühseliger und überflüssiger Arbeit das Rechte zu finden, bald in Fehler zu fallen, durch welche sie sich leicht allen Credit entziehen und den Zugang zur Ueberzeugung akatholischer Leser ein für allemal abschneiden?

Wir glauben in der That, daß manchen italienischen Schriftstellern jener Sporn sehr nothwendig war, welchen Leo XIII. mit seinem jüngsten Schreiben über die Geschichtsstudien den kirchenhistorischen Arbeiten zu Theil werden ließ. In der Gegenwart, wo gelehrte und blendende Werke, wie die eines Gregorovius, so vielfach in Uebersetzungen nach Italien eindringen und zur Förderung des Abfalles von der Kirche mithelfen, ist der dortige Mangel an katholischen Büchern, die auf der rechten Höhe ständen, fühlbarer denn je. Dieser Mangel ist freilich Gottlob kein

totaler. Im Gegentheile gibt es, auch von Kirchenfürsten, Leistungen, für die Alle sehr dankbar sein müssen.

Die Schrift „Ueber die zwei Naturen in Christo" hätte Viani (73) doch nicht mehr dem Papste Gelasius absprechen dürfen; s. Thiel 454 ff.; dagegen war er nicht berechtigt, den Ursprung des Decretes über die drei Patriarchalsitze, welches dem berühmten Bücherdecrete vorausgeht, einfach auf ihn zurückzuführen; seine Herkunft ist zweifelhaft.

Avitus von Vienne, Cassiodor und Isidor von Sevilla haben ja doch nicht vor Gelasius gelebt, wie Seite 56 vorausgesetzt zu werden scheint, sondern nach ihm. — Wenn es ebenda heißt, ein Verzeichniß der inspirirten Bücher komme schon nel canone apostolico vor, so ist wohl die Nummer des Kanons, 85 (84), ausgefallen; und wenn in Verbindung damit angegeben wird, dasselbe stehe auch schon im Kanon 47 des 3. Concils von Karthago 403, sowie in einem verlorenen Kanon des Concils von Nicäa, so ist letzteres keineswegs zu beweisen (s. Hefele Conciliengesch. 2. Aufl. I, 371) und ersteres auf eine Wiederholung des zu Hippo 393 aufgestellten Verzeichnisses durch die 3. karthagische Synode zu beziehen, welche aber nicht 403 sondern 397 (28. August) fiel. Es wird an der nämlichen Stelle übersehen, daß die beiden Bücher der Machabäer öfter als eines citirt werden, daß man also aus der Anführung „des Buches der Machabäer" noch nicht auf „Fälschung" dieser Anführung schließen kann. — Innocenz' I. berühmtes Schreiben an Exuperius gehört nicht in das Jahr 404, sondern 405 (Jaffé 2. Ausg. nr. 293). — Bei dem S. 51 f. beschriebenen Concil von Gelasius waren nicht 55 sondern 45 Bischöfe anwesend. Dieses Concil ist ferner doch nicht „wegen der Sache des Misenus" allein zusammengetreten. Die dort gehaltene Rede des Papstes läßt sich, in der Form wenigstens, in der sie vorliegt, kaum una allocuzione elegante nennen. — Die in der Revue des quest. hist. (1877, 1. Juli) von Revillout publicirte koptische Correspondenz zwischen Acacius und Petrus Mongus hätte Erwähnung und Verwendung finden müssen, oder es waren wenigstens die Bedenken gegen die Aechtheit (s. Bull. crit. 15. Dez. 1881) vorzulegen.

Wenn auch dem Verfasser die in der sogenannten Britischen Sammlung neu aufgefundenen Briefe oder Brieffragmente von Gelasius (Neues Archiv für ält. d. Gesch. 1880 Bd. V S. 505 ff.) noch nicht bekannt sein konnten, so hätte er doch mit den ihm schon vorliegenden ein vollständigeres Bild der disciplinären Thätigkeit seines Papstes geben können, wenn er sie nur benützt haben würde. Sein X. Kapitel, Decretali di Gelasio, entspricht mit seiner Magerkeit bei weitem nicht der bezeugten großen Bedeutung des Papstes auf diesem Gebiete. — Viel Treffenderes wäre auch S. 92 über das Anwachsen des Güterbesitzes der römischen Kirche anzuführen gewesen, als thatsächlich geboten wird. — Dagegen gehören die langen Nachweise über Zulässigkeit und Nützlichkeit einer weltlichen Herrschaft der Päpste (Cap. 18—21, S. 95—147) nicht in eine Papstbiographie, mögen dieselben auch bei den gegenwärtigen Zuständen Italiens recht zeitgemäß sein und an einigen Worten von Gelasius eine Anknüpfung finden. — Gegen die von Viani dem Papste G. zugeschriebene „Einführung des Festes Purificatio B. V. oder Erhöhung seiner Feier durch Anordnung der Kerzenweihe" spricht der Umstand, daß das gelasianische Sacramentar von

Tommasi nichts von dem Feste enthält, ebenso wenig wie Gelasius' Schreiben gegen die Lupercalien, welche doch den Anlaß zu der kirchlichen Festfeier gegeben haben sollen. Uebrigens feierte man im Orient, in Palästina wenigstens, schon vor ihm die Hypapante mit einem Kerzenritus. S. Nilles Kalendarium I, 91 ss. — In Betreff des von Bianchini veröffentlichten angeblichen Sacramentars des Gelasius ist Viani im Rechte, wenn er dasselbe nicht als gelasianisch anerkennt; es entging ihm aber der wahre Werth desselben. — Cardinal Tommasi wird S. 63 ff. wiederholt „ehrwürdig" genannt; es hätte „selig" heißen sollen; er ist seit 1803 beatificirt. — Viele häßliche Druckfehler entstellen das ohnehin sehr dürftig ausgestattete Buch.

Ueber die angehängte Vita del pontefice S. Anastasio II, die in Folge des Mangels an Quellen eigentlich doch keine Vita ist, bemerke ich nur, daß die Erörterungen über die dem Anastasius zugeschriebene Verläugnung des früheren päpstlichen Standpunktes im acacianischen Schisma Manches gewonnen haben würden, wenn dem Verfasser, wenigstens für die Berücksichtigung von Schwierigkeiten die Abhandlung von Döllinger in den „Papstfabeln" S. 124 ff. bekannt gewesen wäre. Ungern vermißt der Freund von Geschichtspragmatik bei der allzunüchtern Erzählung über Chlodwigs Taufe einen Ausblick auf die Zukunft der Franken und ihren Beruf an der Seite des hl. Stuhles, wozu doch sowohl das Schreiben des Papstes an Chlodwig als auch der (nicht benützte) herrliche Brief des hl. Avitus an den Neugetauften die beste Gelegenheit geboten hätten.

Das Buch von Roux über Papst Gelasius befriedigt mehr als dasjenige von Viani die Anforderungen, welche man zu stellen berechtigt ist. Es ist zwar die Schrift eines Anfängers, und sie sollte in der Weise der landesüblichen thèses dem Verf. zur Erlangung des Doctorgrades dienen. Aber sie trägt bereits recht erfreulich die Merkmale jenes kritischen Sinnes, der in letzter Zeit namentlich in Folge der rühmenswerthen Thätigkeit der Ecole des chartes von Paris unter katholisch gesinnten Historikern von Frankreich erwacht ist. Von seinem entschieden kirchlichen Standpunkt aus bekämpft Roux an vielen Stellen seines Buches gallikanische Ansichten Tillemont's, Bossuet's und Anderer; und dazu bot ihm allerdings die früher oft parteiisch entstellte Geschichte des Gelasius ausgiebige Gelegenheit. „Man braucht nur", sagt er richtig, „den vollständigen Wortlaut der päpstlichen Schreiben neben die Stellen zu setzen, welche ihm die Gallikaner in den Mund legen, und die Dinge klären sich von selber auf". Schlagend weist er nach, daß die Briefe des Gelasius Zeugnisse für die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit enthalten; so wenn der Papst mit der gesammten Tradition das Bekenntniß des apostolischen Stuhles als ein solches bezeichnet, welches nulla rima

pravitatis, nulla prorsus contagione maculatur; nam si quod Deus avertat, quod fieri non posse confidimus, tale aliquid proveniret, vel cui jam resistere auderemus errori, vel unde correctionem errantibus posceremus? (Ep. 12 n. 6.) Wir haben nicht bemerkt, daß ihn die bezeichnete polemische Richtung über die Grenze des Wahren oder Wahrscheinlichen in der Geschichtsdarstellung hinausgeführt hätte. Roux ist keiner von denen, welche in der Geschichte das a priori zur Methode erheben zu dürfen glauben.

Es ist kein Vorzug an dem Buche, daß es nicht eine pragmatische Darstellung der Thätigkeit des Gelasius gibt, sondern nur Beiträge, Linien zu einem Bilde von seiner Wirksamkeit. Roux zeigt, indem er die Reihenfolge seiner Schriften einfach durchgeht, was sich aus denselben für unsere Kenntnisse der Zeitzustände seines Pontificates und der Natur seines Eingreifens gewinnen läßt. Dabei faßt er jedoch an der Spitze einzelner Briefgruppen, wie bei den auf den acacianischen Streit bezüglichen, die Hauptgedanken schon vorgängig recht klar zusammen. Seine Darlegungen stellen hier die Unrichtigkeit der Behauptungen Döllingers in seinen „Papstfabeln“ ans Licht, nach welchen den Päpsten die Hauptschuld der langen Aufrechthaltung des Schisma's des Acacius beizumessen wäre. Seine Erläuterungen zu den gelasianischen Briefen zeigen anderwärts, wie die dogmatischen und disciplinären Punkte, auf welche in den Briefen Beziehungen vorkommen, mit der sonst bezeugten altkirchlichen Lehre und Praxis zusammenhängen, so beispielshalber die Lehrsätze des Gelasius gegen den Pelagianismus und die damaligen Ordinationsvorschriften der römischen Kirche.

Für den literarisch kritischen Theil seiner Arbeit hat Roux durchgängig die Arbeiten von Thiel zu seinem Führer; er geht aber auch öfter über dieselben hinaus. Das Letztere ist namentlich der Fall in seiner weitausgreifenden Erörterung über das Gelasianische Bücherdecret. (Vgl. Hefele Conciliengesch. 2. Bd. 2. Aufl. S. 618.)

Hat Gelasius wirklich auf einer römischen Synode (496) den ältesten Index librorum prohibitorum aufgestellt? Der Verfasser entscheidet sich für die Unächtheit der betreffenden Liste und macht mit Nachdruck geltend, daß dieselbe vor dem ersten Jahrhundert gar nicht bekannt sei, auch Hormisdas sie nicht, wie man annahm, citire. Es ist allerdings sehr auffällig und bereitet der üblichen Ansicht von ihrer Aechtheit im Ganzen (die angeblichen

Zusätze des Hormisdas nämlich ausgenommen) erhebliche Schwierigkeiten, daß jenes Bücherverbot in drei großen Verhandlungen der Folgezeit gar nicht herangezogen wird, wo es doch hätte genannt werden müssen; wir meinen die Streitigkeiten über die Orthodoxie des Faustus von Riez, der aus guten Gründen von Roux mit dem Bollandisten Stilting und dessen Ordensgenossen J. Heller (p. 178) von der Beschuldigung des Semipelagianismus freigesprochen wird, ferner die Streitigkeiten über Origenes und die über die drei Kapitel. Dazu kommt, daß die Authenticität des Decretes aus seiner handschriftlichen Ueberlieferung wegen des jüngeren Alters derselben nicht bestimmt zu beweisen ist (p. 169 f.; Revue crit. l. c. p. 286). Die innern Schwierigkeiten dagegen, welche der Text bietet, sind solche, daß die Annahme von der vollständigen Unächtheit in der That fast näher liegt, als diejenige von den zahlreichen Interpolationen und Corruptionen. Wir haben bei den sehr interessanten Ausführungen des Verf. über diese Punkte nur eine besondere Rücksichtnahme auf die zwei ersten, mit dem decretum Gelasianum gewöhnlich verbundenen Stücke vermißt, nämlich das Decret über den hl. Geist, und dasjenige über den Kanon der hl. Schrift. Diese Theile, welche schon früher als nicht gelasianisch erkannt und dem Papste Damasus zugeschrieben wurden, unterliegen nicht den gleichen Schwierigkeiten hinsichtlich der Aechtheit und des Alters, wie die Listen der recipirten und der verbotenen Bücher. Auch noch Rade legt sie Damasus bei, indem er mit Recht in der Zeitgeschichte dafür Anhaltspunkte findet und u. A. anführt, daß das erstere auch handschriftlich unter dem Namen des Damasus existire, ohne daß die übrigen Stücke folgen (S. 146).

Die Synoden des Gelasius sind seit der Entdeckung der (für Roux noch unzugänglichen) Briefe des Papstes in der Britischen Sammlung um die bei Jaffé 2. edit. nr. 720 erwähnte Synode zu vermehren. — Außerdem übergeht R. die Synode vom 11. März 494 (Jaffé nr. 636). — Die Hypothesen über Felix, den Gegenpapst des Liberius, welche er S. 197 Duchesne zuschreibt, rühren von Döllinger her (Papstfabeln 177). — Beim Sacramentar des Gelasius war die gallikanische Umformung zu erwähnen, welche dasselbe nach den treffenden Nachweisen von E. Ranke u. A. bereits in der ältesten uns vorliegenden Gestalt der Ausgabe von Tommasi erfahren hat. Die Angaben über das Sacramentar sind bei Roux überhaupt zu dürftig.

Das an letzter Stelle angezeigte Buch versetzt uns in eine mehr als tausend Jahre spätere Zeit. Adrian VI. steht am Ausgange des Mittelalters und am Anfange des größten aller Kämpfe, welche sich gegen das schon in Leo's und Gelasius' Zeiten so kraftvoll dastehende Papstthum gerichtet haben. Der heilige Stuhl sollte auch dem Lutherthume gegenüber seine göttliche Dauer bewähren. Es ist ein sehr großes Verdienst der trefflichen Arbeit v. Höfler's, daß sie zeigt, wie das überirdische und unsterbliche Leben des Papstthums zur Zeit des letzten deutschen Papstes die ernsten Reformen Pauls III. und der späteren tridentini=

schen Erneuerung vorbereitete. Das göttliche Princip, welches den Stuhl Petri durch die Jahrtausende erhält, schließt zeitweilige Erneuerungsbedürftigkeit der ihn umgebenden Einrichtungen oder der ihn vertretenden Personen keineswegs aus. — Die Arbeit von Höfler ist in deutschen Zeitschriften schon so viel besprochen worden, als daß wir nicht nöthig haben, den Leser näher damit bekannt zu machen. Das in großem Stile angelegte Buch verfolgt unter Herbeiziehung eines immensen historischen Materials, auch aus Archiven des Auslandes, und doch zugleich von einer gewissen Höhe herab, wie sie den im Studium der Zeiten und Völker ergrauten Gelehrten erkennen läßt, den Gang der ganzen europäischen Geschichte unter dem kurzen Pontificate Adrians. Es stellt in der Mitte den Mann dar, in dessen Programmen sich die Wege zur Heilung der großen damaligen Krankheiten, zur Rettung insbesondere aus der deutschen Krise, zusammenfaßten. Naturgemäß mußte nach den Geschicken des römischen Hofes und der Person des Papstes die meiste Aufmerksamkeit der Entwicklung des „deutschen Revolutionsdramas“ (S. 58) zugewendet werden; aber es wird ebenso auf das Vortheilhafteste, und zu nicht geringem Nutzen unserer Kenntniß von dem Sturme in Deutschland, das Analoge in den Bewegungen der romanischen und slavischen Länder mit in die Darstellung verflochten. „Der Verkommenheit und Auflösung der konvulsivisch erregten Zeit gegenüber stand Adrian da als der Mann der treuesten Pflichterfüllung, von eiserner Strenge gegen sich selbst, die verkörperte Ordnung und der verkörperte sittliche Ernst, unbewegt durch eine schrankenlose Fülle der Gewalten, besorgt nur, ewiger Verantwortung zu entgehen, stets für das Heil Anderer bedacht, und des Endes eingedenk, das den Höchsten wie den Niedrigsten überrascht“ (S. 553). Wer den edlen, in seinem durch Leo X. verwöhnten Rom so sehr verkannten Mann durch die reinen Jugendjahre und das arbeitsvolle Mannesalter (110 ff.) begleitet hat, wer den „einsamen Rufer auf schlanker Säule, dem Toben der Elemente ausgesetzt“ (115) in seinem scheinbar erfolglosen Ringen um Reform beobachtet hat, der kann trotz der ungünstigen Umstände, unter welchen Adrian so früh dahingerafft wurde, nur mit großer Theilnahme für den ebenso nüchternen, wie durch die großen Gedanken der Kirche begeisterten Fremdling in Rom erfüllt werden. Auch dann bleibt die Theilnahme, wenn man sich dem Urtheile Höfler's anschließt, „daß es vielleicht besser gewesen wäre, wenn Adrian dem Cardi-

nalcollegium von Anfang an weniger schroff entgegentreten wäre" (549). Eher als das letztere Urtheil möchten wir mancherlei theoretische Aeußerungen beanstanden, die in das Buch einfließen, jedoch in mehr nebensächlicher Weise und ohne auf die Resultate nachtheilig einzuwirken. Was z. B. der verdiente Verf. gelegentlich über das Ablaßwesen, über „priesterliche Machtherrlichkeit eines Innocenz III. oder IV., eines Bonifaz VIII. oder Clemens VI.," über das Einschreiten der weltlichen Gewalt zu Gunsten der katholischen Kirche gegenüber der Ketzerei u. A. sagt, wird bei theologisch gebildeten Lesern kaum auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen.

Mit den andern oben angezeigten Schriften über Päpste in Parallele gebracht, überragt dieses Buch dieselben ohne Vergleich an historischer Kunst, an Sicherheit in der Kritik und an combinirender, darstellender Gewandtheit gegenüber seiner, freilich auch ohne Vergleich reicheren Fülle von Gegenständen. Möchten solche Arbeiten über die Päpste von deutschem Fleiße und katholischen Grundgedanken bei uns zahlreicher erscheinen und im Auslande Nachahmung finden!

Innsbruck. Grisar, S. J.

Pauli Orosii Historiarum Adversum Paganos Libri VII, Accedit Eiusdem Liber Apologeticus Ex Recensione C. Zangemeisteri. Vindobonae apud C. Geroldi filium MDCCCLXXXIII (Corpus scriptorum eccles. Latinorum editum consilio et impensis Academiae Caesareae Vindobon. Vol. V.). XXXVIII und 817 SS.

Die große apologetische Bedeutung des Abrisses der Weltgeschichte in 7 Büchern, welchen der spanische Presbyter Orosius, ein Zeitgenosse und persönlicher Verehrer des hl. Augustinus, wahrscheinlich auf des Letzteren Rath schrieb, liegt bekanntlich darin, daß der Verfasser die Vorwürfe der Heiden zurückzuweisen sucht, welche dem Christenthume alles Unglück des Reiches zur Last legten (vgl. Gennad. vir. ill. 39); er thut im Gegentheile dar, daß die Erde, nachdem sie seit Adam eine Stätte des Jammers gewesen, nun gerade durch das Christenthum Linderung der sittlichen Noth erfahren habe. Wenn die wichtige Schrift auch im Laufe der letzten Jahrhunderte einige neue Ausgaben erlebte, so beruhten diese doch in der Hauptsache auf Havercamp's Text vom Jahre 1738 und man vermißte eine kritische Ausgabe nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft, einen zuverlässigen Text im eigentlichen

Sinne, wie er nach den großartigen Fortschritten der Handschriftenforschungen und der Kritik in unserem Jahrhundert auch für diesen Autor wünschenswerth wurde. Diesem Bedürfnisse hat die Wiener Akademie abzuhelfen gesucht, welche für die Herstellung eines diplomatisch beglaubigten Textes dieses Schriftstellers C. Zangemeister gewann, einen gerade auf dem Gebiete der Handschriften- und Inschriftenforschung besonders verdienten Gelehrten.

Zangemeister theilt die besten und ältesten Handschriften, die er aus der ungemein reichen Anzahl (Orosius wurde im Mittelalter bekanntlich mit Vorliebe gelesen und abgeschrieben) nach genauer Prüfung auswählte, in zwei Hauptfamilien, nämlich I.: Laurentian. saec. VI., Donaueschingensis saec. VIII., Ambrosian. saec. VIII. — II.: Palatin. saec. IX., Rehdigeran. saec. X. Er sucht aus diesen Handschriften, die zum Theil, wie der Palatin., hier zuerst benutzt erscheinen, nach den strengen Regeln des gegenwärtigen kritischen Standpunktes den Archetypus zu reconstruiren. Eine natürliche Folge dieses Verfahrens war nun auch hier die, daß eine ansehnliche Zahl sogenannter Emendationen beseitigt wurden, welche nicht Fehler der Ueberlieferung, sondern nicht verstandene Eigenthümlichkeiten des Orosius getilgt hatten.

Aber nicht nur um die möglichst ursprüngliche Textesherstellung hat sich der Herausgeber bemüht, sondern auch anderen Gesichtspunkten hat er seine Aufmerksamkeit zugewendet. So finden wir, was wir bereits bei einem früheren Bande des verdienstvollen Corpus scr. eccl. lat. der Akademie in Wien in dieser Zeitschrift hervorhoben (1882, 782), auch hier die Quellen und Ausschreiber des in Rede stehenden Autors unter dem Texte vor dem kritischen Apparate durch genaue Citate nachgewiesen. Auch Zangemeister hat, namentlich bezüglich der Quellen, den früheren Untersuchungen (worunter bisher diejenigen von Th. v. Mörner: De Orosii vita eiusque historiarum libris VII adversum paganos, Berlin 1844, hervorragten) Neues beigefügt, das zum Theil nicht nur für Orosius selbst, sondern auch in weiterer Beziehung sehr interessant ist. Es genüge in dieser Hinsicht beispielshalber auf den Nachweis aufmerksam zu machen, daß Orosius nicht, wie man noch in neuester Zeit bei sonst sehr verdienstlichen Literarhistorikern lesen konnte, den Livius direct benutzte, sondern nur einen jetzt verlorenen Auszug, aus dem auch die erhaltenen periochae des Livius geschöpft haben. Dadurch wurde diese

Crosiusarbeit auch speciell den Liviusforschern wieder interessant. Doch Derartiges und das weiter daran sich Schließende gehört nicht in eine theologische Zeitschrift. Wir wollen mit dem Wunsche schließen, es möchten jetzt, nachdem eine so kritisch gesichtete, handliche und verhältnißmäßig so billige Ausgabe bereitliegt, also die früheren Schwierigkeiten verschwunden sind, auch die Theologen wieder diesem Autor, der einst so viel gelesen war, erneute Aufmerksamkeit zuwenden.

Möchten sie sich überhaupt an den durch die philologischen Ausgaben nun so erleichterten weiteren Einzelforschungen über die Kirchenschriftsteller mit vereinten Kräften betheiligen.

Innsbruck. Prof. Anton Zingerle.

Geschichte der katholischen Kirche in Schottland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart. Von Dr. **Alphons Bellesheim.** Mainz bei Kirchheim 1883. I. Bd. (400—1560) mit zwei geographischen Karten. XXIII. 496. II. Bd. (1560—1878). XV. 582.

„Zu wiederholten Malen, sagt der gelehrte und ungemein thätige Verfasser obigen Werkes in der Vorrede, ist die presbyterianische Kirche Schottlands Gegenstand der Darstellung seitens protestantischer Theologen in Deutschland geworden. Die Schicksale der katholischen Kirche im Bereiche der Ultima Thule haben eine Würdigung durch katholische Geschichtschreiber in unserem Vaterland bisher nicht gefunden." Diese Lücke ist nun ausgefüllt und zwar, wie uns scheint, in würdiger Weise. Das Werk beginnt mit einem „Literaturverzeichniß", welches nicht weniger als 9 Seiten in Anspruch nimmt; dann folgt ein genaues Inhaltsverzeichniß des 1. Bandes, welcher die Kirchengeschichte Schottlands von der Einführung des Christenthums bis zur Unterdrückung der dortigen Kirche durch die Strafgesetze vom 24. August 1560 umfaßt und in zwei Bücher getheilt ist.

Wir geben zunächst eine kurze Uebersicht dieses 1. Bandes. Das 1. Buch führt die Geschichte der schottischen Kirche bis zu König Malcolm III. Canmor, den Gemahl der hl. Margaretha (400—1057). Wenn sich auch in Britanien Spuren des Christenthums bis ins 1. Jahrhundert verfolgen lassen und ein hl. Marmock bereits um das Jahr 318 in Schottland gewirkt haben soll, so ist doch „die erste historische Persönlichkeit in der Kirche der schottischen Glaubensboten" der hl. Ninian, geboren um das Jahr 360, der Sohn eines Pictenhäuptlings zu Galloway im südlichen Schottland. Ihm und dessen Nachfolgern bis zum

hl. Columba, dem Apostel der Südpicten (521—597) ist das 1. Kapitel gewidmet.

Noch hatte das Christenthum in Schottland nicht so tiefe Wurzel geschlagen, daß es dem wiedererwachenden Heidenthum so ganz hätte widerstehen können. „Zu seinem Schutz bedurfte es einer auf fester Grundlage ruhenden Institution, welche die wohlgemeinten, aber unfruchtbar gebliebenen Bestrebungen des Weltklerus wieder aufnahm, in der straffen Zucht des Mönchthums concentrirte und ihnen damit größeren Schwung und nachhaltigere Wirksamkeit verlieh.“ (S. 27.) Schon der hl. Ninian hatte nach dem Vorbild des hl. Martin von Tours neben seiner Kirche (Casa candida, Withern) ein großes Kloster errichtet; die eigentliche „monastische Periode“ in der Kirchengeschichte Schottlands beginnt aber erst mit dem hl. Columba. Dieser, geboren 521 und ein Schüler des hl. Finian, stiftete zuerst in Irland mehrere Klöster und ging dann, nicht gezwungen oder verbannt, sondern pro Christo (S. 45) nach Caledonien, wo er auf der Insel Hy oder Jona das nachmals weltberühmte Kloster gleichen Namens gründete, das „Millionen von Menschen die Wohlthaten der Religion, Cultur und Civilisation im Laufe der Zeit zuwenden sollte.“ (S. 47.) Mit vielem Interesse liest man die da und dort eingestreuten Urtheile englischer und schottischer Protestanten über diese alten Stiftungen eines hl. Ninian, Columba u. A. Das ganze 3. Kapitel behandelt das Leben und Wirken der Mönche in Jona, während das 4. Kapitel sich mit den berühmtesten Nachfolgern des hl. Columba in Jona, mit der Gründung der Klöster von Melrose und Coldingham durch den hl. Aidan, ersten Bischof von Lindisfarne, mit der Stiftung von Whitby und Appleroß, und namentlich mit dem berühmten Osterstreit beschäftigt. Das 7. Kapitel schildert besonders die Wirksamkeit des hl. Cuthbert, der, zuerst Abt von Melrose, dann Bischof von Lindisfarne, in der northumbrischen und keltischen Kirche eine Verehrung genoß, wie kaum ein anderer Heiliger, und dessen Leichnam nach mehr als 8 Jahrhunderten noch unversehrt gefunden wurde, als nämlich Heinrich VIII. i. J. 1537 sein Grab in der Domkirche von Durham plündern ließ. (S. 115.)

„Die monastische Periode der schottischen Kirche erreichte ihr Ende mit dem Beginne des 8. Jahrhunderts.“ Im Jahre 716 hatten die Mönche von Jona die römische Osterfeier angenommen, während in den Tochterklöstern die Opposition noch fortdauerte,

weshalb König Nektan i. J. 717 diese widerstrebenden Columbamönche aus dem Pictenreiche vertrieb. An deren Stelle traten dann die Culdäer, nicht als wären sie mit denselben identisch, und noch weniger, als bildeten sie einen Gegensatz zur katholischen Kirche, sondern sie „entsprangen aus der Reihe jener Asceten, welche sich dem Dienste Gottes in einsam gelegener Zelle hingaben, um hierin die höchste Blüthe des Ordenslebens zu entfalten; Deicolae (keltisch Cele De) war ihr Name. Im Laufe der Zeiten traten sie zu Anachoreten= — oder Eremiten-Communitäten zusammen." (S. 133.) Mit dem Auftauchen der Culdäer in Schottland — das Institut der Anachoreten geht schon in die ersten Zeiten der Kirche zurück, — fällt die erste Bildung eines Weltclerus in Schottland zusammen, eingeleitet durch den hl. Wilfrid von York. Leider führten die beständigen Kriege im 8. und 9. Jahrh. in Irland wie in Schottland eine große Erschlaffung der kirchlichen Disciplin herbei; der Concubinat des Clerus und die Erblichkeit der Beneficien, sowie der Mißbrauch von Laienäbten führten Zustände herbei, worüber vielfache Klage erhoben wurde. (6. und 7. Kapitel.)

Das 2. Buch behandelt im 1. Kap. „die heilige Königin Margaretha von Schottland und ihre Familie." — „Es gibt kaum, sagt der Protestant Skene, einen herrlicheren Character, dessen die Geschichte gedenkt, als derjenige der Königin Margaretha." Bald lenkte sie ihre Aufmerksamkeit auf die Zustände der schottischen Kirche und begann eine ersprießliche reformatorische Thätigkeit zu entfalten, und zwar in der rechten Weise, wie wir hinzusetzen möchten. In diese Zeit fällt auch die Ausbreitung des Christenthums auf den nördlich und westlich von Schottland gelegenen Inseln. Neuen Aufschwung gewann die Kirche in Schottland unter König David I., der mit Recht als Heiliger verehrt wird. Die Bisthümer von Glasgow, Roß, Aberdeen und Caithneß wurden von ihm gegründet. Während dann das Institut der Culdäer allmälig sich auflöste, breitete sich das der Augustinerchorherren, vom König begünstigt, immer mehr aus; ebenso stiftete er mehrere Benediktinerklöster und berief auch die Cistercienser nach Schottland; ja man kann David I. als den „eigentlichen Organisator der schottischen Kirche" ansehen. (S. 199.) Schön ist das Lob, welches der Protestant Innes diesem heiligen König spendet (S. 204); er „nahm", sagt der Verf. unserer Geschichte, „den Ruhm eines der edelsten Monarchen, welche je die schottische

Krone getragen, eines der größten Wohlthäter seines Volkes und der Kirche mit sich in das Grab." (S. 205.)

Malcolm IV. (1153—1165), der Enkel und Nachfolger Davids I., setzte dessen Werk mit demselben Eifer fort. Ihm folgte sein Bruder Wilhelm IV. (1166—1214), unter welchem die Streitigkeiten über die Abhängigkeit der schottischen Kirche von der englischen (York und Canterbury) begannen, bis Clemens III. i. J. 1881 deren Unabhängigkeit erklärte und sie unmittelbar unter den apostolischen Stuhl stellte. (S. 216.) Mit dem Beginne des 13. Jahrh. verschwindet das Institut der Culdäer ganz und damit der letzte Rest der s. g. altkeltischen Kirche; Skene widmet ihr einen schönen Nachruf. (S. 219.) Unter König Alexander II. (1214—1249) tagte 1225 die erste schottische Provinzialsynode auf Grund einer Bulle des Papstes Honorius III.; die auf derselben getroffene Einrichtung dieser von Zeit zu Zeit abgehaltenen Synoden dauerte bis gegen Ende des 15. Jahrh., als Sixtus IV. 1472 St. Andrews zum Metropolitansprengel erhob. Eine Zusammenstellung der in den ersten 50 Jahren von diesen Synoden erlassenen Dekrete findet sich S. 226—29. Die Bestimmungen der Diöcesansynode, welche Bischof David von Andrews 1242 berief, sehe man S. 231, f.; sie blieben über 150 Jahre in Kraft. Unter Alexander II. und dessen Sohn Alexander III. (1249—1286) dauerten die Klosterstiftungen in Schottland fort, wie bisher, und auch die im 13. Jahrh. entstandenen Orden fanden Eingang daselbst. Für eine beständige Verbindung mit Rom aber sorgten die Päpste durch wiederholte Absendung von Legaten. Mit dem Tode Alexanders III., „einem der größten Unfälle, die Schottland je getroffen", begann für die Kirche daselbst eine Zeit schwerer Bedrängniß; während der Unabhängigkeitskriege verwilderte der Clerus, die Bischöfe als Reichsbarone nahmen Antheil an den Kämpfen, im Volke sank Religion und Sitte. (S. 254.) Noch schlimmer wurden die Zeiten unter König David II. (1329—1370), obwohl es auch da nicht an besseren Elementen fehlte.

Der Nachfolger des letzteren war der Enkel des Königs Robert Bruce, nämlich Robert Stuart III. (1370—1390), der Begründer der Dynastie Stuart. Jakob I. (1424—1436) war wieder eifrig bemüht, die unterdessen eingeschlichene Häresie der Wicleffiten, Lollharden und Husiten (der Arzt Crawar) auszumerzen, und den Welt- wie Ordensclerus zu strengerer Disciplin zu-

rückzuführen. Noch während der Regentschaft nach dem Tode Roberts III. (gest. 1406) hatte Heinrich Wardlaw, Bischof von St. Andrews, daselbst i. J. 1410 die erste schottische Universität gegründet. Einige Jahre später, nämlich 1418, wurde Papst Martin V. auch von Schottland als rechtmäßiger Papst anerkannt; allein in Folge von Parlamentsbeschlüssen kam es bald zu Reibungen mit dem apostolischen Stuhl, wobei jedoch noch ein Bruch mit Rom vermieden wurde. Unter Jakob II. (1436—1460) entwickelte besonders Kennedy, Bischof von St. Andrews und Kanzler des Reiches, eine heilsame reformatorische Thätigkeit, namentlich auch gegenüber dem unbändigen Adel, war aber nicht im Stande, den Uebermuth desselben zu brechen, so daß es zuletzt zum offenen Kampf zwischen dem Adel und Jakob III. (1460 — 1488) kam, in welchem der König unterlag. Der ausgezeichnete und energische Bischof Kennedy nämlich war 1466 bereits gestorben, ein wahres Unglück für Schottland. (S. 301.) Jakob IV. (1488 — 1513) hielt es eher mit dem aufrührerischen Adel, und verlor gegen Heinrich VIII. von England die berühmte Schlacht von Flodden, in welcher er selbst, sein Sohn, die Blüthe des schottischen Adels, der Erzbischof von St. Andrews, zwei Bischöfe und zwei Aebte fielen. Von da an hielt es der aufrührerische Theil des Adels immer mit dem König von England. Leider gab es auch unter den Bischöfen Schottlands Männer, die mehr in Präcedenzstreitigkeiten als in wahrer Hirtensorge sich gefielen (S. 309), und manche Ernennungen zu bischöflichen Stühlen, wie die eines unehelichen Sohnes Jakobs IV. auf den erzb. Stuhl von St. Andrews, lassen erkennen, „daß die Interessen der Politik die Forderungen der Kirche bei weitem überwogen.“ Doch gab es auch wieder Bischöfe, wie Elphinstone von Aberdeen (1482—1514), Forman von St. Andrews und namentlich der nachmalige Cardinal David Beaton (1539—1546), welche zu den Zierden des Episcopats gerechnet werden müssen. Die unter Forman erlassenen Diöcesanstatuten (S. 316—20) beweisen, daß man es mit einer Reform in der Kirche Schottlands ernst nahm. Gleichwohl kam es auch hier zu jener Pseudoreform, welche kaum in irgend einem anderen Lande so gräuliche Verwüstungen angerichtet hat. Die Statuten der beiden Nationalsynoden zu Edinburg i. J. 1549 und 1552 waren nicht mehr im Stande, die Bewegung aufzuhalten, und auch der 1551 erschienene ausgezeichnete Katechismus des Erzbischofs Hamilton kam zu spät. Die

Partei der Neuerer fühlte sich bald mächtig genug, an das letzte Nationalconcil (1559) ihre Forderungen zu stellen und noch in demselben Jahr begann sie zu Perth das Werk der Zerstörung. Am 24. Aug. 1560 „wurden endlich im Parlament die Waffen des Gesetzes geschmiedet, die bei fortgesetzter Anwendung die alte Kirche langsam aber sicher dem Untergang entgegenführten.“ (S. 440.) Der Raum gestattet nicht, aus den beiden sehr interessanten Kapiteln, welche den 1. Band abschließen, auch nur Weniges anzuführen; sie handeln über den Kirchenraub und dessen Folgen, über die Ursachen der „Reformation“, und über „Wissenschaft und Kunst in Schottland vor der Reformation.“ Ein kleiner Anhang bringt unter Anderem auch ein Verzeichniß „der schottischen Erzbischöfe und Bischöfe bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts.“

Im 2. Band, oder im 3. Buch behandelt der Verf. die Kirchengeschichte Schottlands von der Einführung der Reformation bis zur Wiederherstellung der Hierarchie durch Papst Leo XIII. (1560—1878). Die ersten 5 Kapitel berichten die Ereignisse bis zum Tod der unglücklichen Maria Stuart (1587), das 6. und 7. Kapitel führen die Geschichte der Kirche in Schottland fort bis zum Tode Jakobs I. Dann folgen im 8. Kap. „die Zeiten Karls I. und der Republik (1625—1660),“ in den drei nächsten Kapiteln die Schicksale der schottischen Kirche bis zum Jahre 1800; das 12. Kap. endlich trägt die Aufschrift: „Die schottische Kirche im 19. Jahrhundert,“ während das letzte Kapitel nur die Bulle Leo's XIII.: Ex supremo Apostolatus apice behandelt. Das ganze Werk schließt mit einer Reihe von 42, mitunter sehr werthvollen Beilagen und mit einem sehr guten „Register.“

In der Vorrede zum ganzen Werke (p. V.) äußert sich der Verfasser, wie folgt: „Im Nachstehenden ist der Versuch gemacht worden, eine Reihe von Fragen ihrer Lösung näher zu bringen und damit den Worten eines gelehrten Schotten unserer Tage: ‚Die Geschichte der katholischen Kirche in Schottland in nachreformatorischen Zeiten ist die Geschichte einer geheimen Gesellschaft‘ — seine Bedeutung zu entziehen.“ Wir glauben, was die Meinung des schottischen Gelehrten betrifft, so ist „der Versuch“ vollkommen gelungen.

Bemerkenswerth ist das Urtheil des Verfassers über Ninian Winzet, der, aus Schottland vertrieben, am 21. Septbr. 1592 im Schottenkloster zu Regensburg starb: „Alle Zeitgenossen stimmen überein in dem Lob

seines reinen Lebens, seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit und seines unermüdlichen Wirkens für die Sache der katholischen Kirche. In ihm verlor sie den bedeutendsten schottischen Apologeten, welcher in sturmbewegten Tagen ihre Lehren und Einrichtungen mit Gründen vertheidigte, welche heute noch der Widerlegung harren.“ (S. 35.)

In der Geschichte der Königin Maria Stuart sind die neuesten Forschungen treulich benützt, und damit auch das Urtheil des Verfassers über diese unglückliche Königin (S. 179 f.) wohl gerechtfertigt. Ebenso gerechtfertigt ist aber auch das Urtheil über deren unwürdigen Sohn Jakob VI., den nachmaligen Jakob I. von England. (S. 249.) Was die Conversion der Anna von Dänemark, der Gattin dieses Königs, betrifft, so ist nach dem, was der Verfasser darüber sagt, kein Zweifel mehr möglich. Man sehe S. 200 ff. und S. 453 ff. „drei Urkunden betreffend die Rückkehr der Königin Anna zur katholischen Kirche.“

Von hohem Interesse sind ferner die fortlaufenden Berichte über die Verfolgungen der schottischen Katholiken durch die Kirk, und wie ungeachtet alles Druckes die Missionen der Benedictiner, Capuziner, Franziskaner, Jesuiten und Lazaristen sich erhielten. Noch i. J. 1779 berechnete man die Zahl der Katholiken in Schottland auf etwa 20,000; da jedoch die Zahl der Communicanten etwa 17,000 betrug, so darf man wohl auf 30,000 Katholiken schließen. (S. 377.) Kaum 50 Jahre später, noch vor der Emancipation (1829), nämlich 1827 schätzte man die Zahl der schottischen Katholiken auf etwa 70,000 mit 3 Bischöfen, 50 Priestern, 31 Kirchen, 2 Seminarien und 20 Elementarschulen. (S. 404.)

Mit Recht sagt der Verf. am Schlusse seines Werkes: „Ganz Schottland blieb bis auf den heutigen Tag das Siegel des Katholicismus aufgeprägt. Lauter als menschliche Zungen es vermochten, legen die stummen Ruinen seiner herrlichen Dom- und Klosterkirchen für den alten Glauben Zeugniß ab. Kaum aber erlahmte die Kraft dieser (d. h. der im Monat August 1560 erlassenen) drakonischen Verordnungen, da sahen wir, wie die schottischen Katholiken wieder in das öffentliche Leben der Nation treten und ihre Verbindung mit dem Mittelpunkt der Einheit bekräftigen. Ihren Bestrebungen kamen die Päpste entgegen durch reiche Unterstützungen materieller Art, sowie durch Bestellung apostolischer Vicare, insonderheit durch die Wiederherstellung der Hierarchie. In Folge dessen nimmt die katholische Geistlichkeit in Schottland im Jahre 1883 eine höchst geachtete Stellung ein. Der Fanatismus der alten Schotten ist verglüht und die Sprache ihrer Nachkommen gegen die Katholiken sticht äußerst vortheilhaft ab von dem unvernünftigen Eifer, mit dem gegenwärtig anderwärts katholische Bischöfe und Priester wie aufgescheuchtes Wild gehetzt, oder aber unter dem zermalmendem Druck unerbittlicher Gesetze langsam zerrieben werden.“ (S. 445 f.)

Wir empfehlen auf’s beste die ungemein interessante und lehrreiche „Geschichte der katholischen Kirche in Schottland“ Katholiken sowohl als Nichtkatholiken; sie ist unparteiisch geschrieben, und kann Niemanden verletzen, dem es um Wahrheit zu thun ist.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

Die katholische Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall, gegenüber den neuesten kritischen Darstellungen beleuchtet von Dr. Fr. Georg Schmid, kgl. Lycealprofessor. Bamberg, Gärtner, 1882.

Unter der anspruchslosen Form eines Schulprogrammes bietet diese Schrift auf nicht ganz 100 Seiten eine solche Fülle des Interessanten und Belehrenden, daß sie eine nähere Besprechung vollkommen verdient. Es handelt sich, wie der Titel zeigt, um eine apologetisch-dogmatische Darlegung der Lehre vom Urstande und vom Sündenfalle.

Seit den Tagen des Völkerapostels haben die zwei wichtigen Dogmen von dem Urstande und dem Sündenfalle die christlichen Denker beschäftigt; Augustin hat einen guten Theil seiner Geisteskraft darauf verwendet, sie gegen die Pelagianer zu vertheidigen; der Reformatoren wegen wurden sie zu Trient eingehend besprochen und festgestellt, und auch in der Folgezeit waren die Päpste fortwährend bemüht, gegen jansenistische Entstellungen sie zu schützen. Keinem Zeitalter aber sind diese Grundlehren unserer Religion in solchem Grade ein Stein des Anstosses gewesen, wie dem gegenwärtigen. Materialistische Philosophie und darwinistische Naturwissenschaft haben sich verschworen, das christliche Paradies mit Stumpf und Stiel aus dem Glauben der Völker auszurotten. Kein Wunder daher, wenn für dasselbe Alle in die Schranken treten, welche noch im Christenthume das Heil der Welt erblicken, seien es Katholiken oder Protestanten.

In welch' eigenthümlicher Manier aber dies auf protestantischer Seite geschieht, das zeigt die vorliegende Schrift, und zwar in höchst interessanter Weise. Indem sie die katholische Lehre gegen die Angriffe der Gegner unseres Glaubens vertheidigt, läßt sie ganz überraschende Streiflichter auf die „Krisis" der protestantischen Theologie fallen und zeigt an einem abschreckenden Beispiele, wohin die „Kritik" führt, welche man unter dem Banner der „freien Forschung" an Schrift und Kirchenlehre zu üben beliebt.

Schmid führt uns vier protestantische Werke vor Augen, welche in den Jahren 1879—1881 erschienen sind. Die Verfasser sind einig in der Verwerfung der katholischen Lehre vom Paradiese und in dem Bekenntnisse, daß sie die reine Wahrheit gesucht und von ihr Zeugniß abgelegt haben. Aber wie verschieden sind die Ausgangspunkte ihrer Untersuchungen, und wie verschieden deren Ergebnisse! Da treffen wir zunächst zwei gläubige Lutheraner, den Pastor B. Wendt und den Professor der Theologie in Upsala,

Dr. Schéele. Beide sind voll von Grimm gegen die Jesuiten und überhaupt — Schmid gibt eine haarsträubende Blumenlese — von den wunderlichsten Vorstellungen über katholisches Wesen berückt. Während diese beiden Theologen noch an den Symbolen festhalten, ohne sich dabei eben recht wohl zu fühlen, halten zwei andere, Dr. O. Zoeckler und Pastor R. Ruetschi, die Zeit für gekommen, diese „Formen" zu zerbrechen und dem „ewig giltigen Wahrheitsgehalte" nunmehr „neue Formen" zu schaffen. Sehen wir näher zu, so finden wir allerdings, daß diese „Formen" unter sich wieder grundverschieden sind, oder vielmehr, daß es sich um unsäglich viel mehr handelt, als um bloße „Formen". Luther, welcher nach Schéele noch als „echter Mönch und Kirchenvater" „mit dem Lichte der Schrift den Völkern die Augen aufgethan", muß sich von Zoeckler sagen lassen, er habe in der Darstellung des Paradieses den lautern Schriftgrund verlassen und sei den Eingebungen seiner dichtenden Phantasie gefolgt. Die „gewissenlose Eilfertigkeit" der Naturalisten, welche den Menschen rundweg aus dem Thiere herauskriechen lassen, weist Zoeckler zwar kräftig zurück, und das ist eines von den schönen Verdiensten, welche dieser gelehrte Mann um den Glauben sich erworben; aber schließlich gibt er denn doch dem Unglauben die Uebernatürlichkeit des Urstandes preis und stattet den ersten Menschen nur aus mit natürlich gesteigerter „Urkraft", „Langlebigkeit" und „Gottbildlichkeit". — Das Alles ist jedoch eine harmlose kleine Reparatur zu nennen im Vergleiche mit dem radikalen Abbruche, welchen der Vertreter des „speculativen Protestantismus", Pfarrer Ruetschi, am Baue der althergebrachten protestantischen Kirchenlehre vornimmt, um dann auf dem Boden Biedermann'scher Dogmatik und wohl auch Strauß'scher Dogmenkritik ihre Grundgedanken „neu aufzubauen". In diesem Neubau findet eine endliche allgemeine Aufhebung alles Bösen, aller Sünde Platz; dagegen wird Adam als „mythisches Individuum" aus demselben ausgewiesen, und eine ursprüngliche Vollkommenheit ebenso gut wie die Erbsünde in's Reich der unmöglichen Dinge verbannt. Die Bibel kann davon gar Nichts wissen; es ist ja schon allzu lange her! — So Herr Ruetschi. Seine Schrift ist, wie Schmid versichert, von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion mit einem Preise gekrönt worden. Im Ernste, oder aus Ironie?

Das Angeführte genügt, die Zerklüftung und Zerfahrenheit der heutigen protestantischen Theologie zu veranschaulichen. Lassen

wir zum Ueberflusse ein paar weitere Beispiele folgen. Wendt kann einen ursprünglichen Menschen, welcher auf dem „unbändigen Pferde der Sinnlichkeit" sitzt, sich gar nicht einmal als möglich denken; nach Ruetschi hingegen gehört eben diese Sinnlichkeit zum Wesen des Menschen, und konnte darum auch Adam unmöglich von derselben frei sein. Dort, auf altorthodoxer Seite, glaubt man noch eine „Originalsünde, aus der die einzelnen Thatsünden mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgehen", eine „abnormale Grundrichtung des menschlichen Wesens, die nicht durch den menschlichen Willen bestimmt wird, sondern umgekehrt den menschlichen Willen selbst bestimmt" (wer dächte da nicht an Melanchthon's „nativa vis ad peccandum", oder an den geistlichen „Stein und Klotz" der alten Lutheraner?); hier ein Ruetschi, welcher meint, die Sprache der evangelischen Kirchenväter werde man „heute nicht mehr verstehen"; wie das möglich sei, sei „nicht abzusehen"; es sei gegen die Bibel u. dgl.!

Solchen Zerrbildern gegenüber unternimmt es nun Schmid, das wahre Bild des menschlichen Urstandes zu zeichnen, wie der katholische Glaube es bietet. Was die Kirche wirklich und wahrhaft lehre, wird aus den Bestimmungen des Concils von Trient nachgewiesen, sowie aus den Schriften der zwei großen Kirchenlehrer Augustinus und Thomas. Die Auswahl der Stellen aus dem hl. Thomas ist vortrefflich und verräth innige Vertrautheit mit dem „Engel der Schule". Die Darlegung des katholischen Lehrbegriffes zeichnet sich aus durch ihre Richtigkeit, bündige Kürze und Klarheit. Sofort weist Schmid an der Hand der klassischen Schriftstellen und der Väterwerke nach, daß diese Lehre keineswegs, wie man ihr vorwirft, zu dem „Gestrüppe der Aeußerungen und Muthmaßungen" gehöre, welches im Laufe der Jahrhunderte emporgewuchert ist, daß sie vielmehr dem frischen Quelle der biblischen Wahrheit entströme.

Hiemit geht Hand in Hand eine sehr gelungene spekulative Beleuchtung und Vertheidigung des Dogma. Mit einer übernatürlichen Gnadenausstattung und einer Erbsünde, wie unser Verfasser sie erklärt, muß jede Vernunft sich versöhnen. Insbesondere danken wir ihm für die Schärfe, mit welcher er die Erbsünde und ihre Folgen auf das übernatürliche Gebiet beschränkt. Auch der unerlöste Erbsünder, glaubt er, wäre von Gott in den Stand gesetzt worden, sich der persönlichen Sünde und der positiven Verdammniß zu erwehren (S. 90).

„Wir wagen es nicht, hier apodictisch zu sprechen, aber können denjenigen Theologen nicht beistimmen, welche behaupten, daß Gott den Menschen zur Strafe für die Erbsünde ganz sich selbst überlassen konnte, weil es uns mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes nicht zu stimmen scheint, den Menschen ohne persönliche Schuld in einen Zustand gerathen zu lassen, in welchem er moralisch-nothwendig seine natürliche Bestimmung total verfehlen muß, welcher unfehlbar zur „Höllenqual“ führt. . . . Dann, wenn der Erbsünder im Stande ist, sein natürliches Ziel wenigstens einigermaßen zu erreichen, ist auch klar, daß Gott die Menschheit auch nicht hätte erlösen können, ohne ungerecht zu sein, daß die Erlösung ein Werk seiner freien Gnade“.

Aber besteht denn nicht sogar für den erlösten Menschen hinsichtlich der läßlichen Sünden eine moralische Nothwendigkeit, zuweilen zu sündigen? Gewiß, und Gott rechnet jede von diesen Sünden ihm zu Schuld und Strafe zu, ganz unbeschadet seiner Liebe und Gerechtigkeit. Jedoch abgesehen davon, daß die leichten Sünden uns vielfachen Anlaß geben zur Vermehrung der Demuth, der Wachsamkeit, des Gebetseifers, und daß wir viele und leichte Mittel besitzen, sie wieder abzuwaschen, ist eben doch ein himmelweiter, ein gewissermaßen unendlicher Unterschied zwischen der läßlichen Sünde, welche die Theilnahme an Gottes Natur, die Würde des Gotteskindes, das Erbrecht des Himmels unangetastet läßt, und der schweren, welche den Tod der Seele, den Haß Gottes, die Sklaverei des Teufels, das Höllenfeuer in ihrem Gefolge hat. Der Blick auf die Heidenwelt lehrt uns nun allerdings, daß der Mensch aus eigener Kraft auch die Todsünde und die ewige Pein nicht zu vermeiden im Stande ist; er legt uns ferner den Gedanken nahe, daß unzählige Heiden von Gott niemals eine unmittelbar und zunächst hinreichende Gnade (gratia proxime sufficiens) zu diesem Behufe erhalten; aber damit reimt sich ja doch ganz gut die Annahme zusammen, daß jeder erwachsene Nicht-Christ vom Sultan bis herab zum letzten Negersklaven wenigstens eine entfernt zureichende Hilfe Gottes (auxilium remote sufficiens) bekomme, in der Weise, daß an die gute Benützung dieses Geringeren Größeres und Größeres sich anschließen würde bis zur Gewinnung jenes Glaubens, ohne den es „unmöglich ist, Gott zu gefallen“ (Hebr. 11, 6), und sodann weiter bis zur Erreichung der übernatürlichen Seligkeit. In entsprechender Weise, so dürfen wir sagen, hätte der Mensch im reinen Naturstande

vom Herrn eine Unterstützung natürlicher Art erhalten zur Erreichung seines natürlichen Endzieles; dem unerlösten Erbsünder endlich wäre durch eine solche Hilfe die Vermeidung der ewigen Qual und eine gewisse Art von natürlicher Seligkeit moralisch möglich gemacht worden, nämlich jener Zustand, welcher in der rein natürlichen Ordnung dem Menschen als Ziel vorgesteckt worden wäre. Thatsächlich hat nun Gott uns niemals eine solche Bestimmung gegeben, und darum hätte auch der unerlöste Erbsünder, welcher mit Gottes Beistand jede Todsünde gemieden, nie und nimmer eine natürliche Seligkeit im vollen, formellen Sinne erlangen können — Seligkeit eines Subjekts ist ja die Erreichung und der Besitz seines letzten Zieles —; er wäre vielmehr zur Strafe für eine ihm anhaftende Schuld von seinem Ziele für immer ausgeschlossen worden; Augustin hätte ihn mit Fug und Recht zu seiner „massa damnata" gerechnet. Aber wollte denn der große Lehrer von Hippo mit jenem „geflügelten Worte" nicht einen stärkern und strengeren Sinn verbinden? Dachte er sich nicht eine Masse, die im Feuerofen der Hölle glüht? Wir glauben nicht. Wer aber das Gegentheil behaupten wollte, der müßte eben eingestehen, daß Augustin durch die Laxheit der Pelagianer und anderer Ketzer sich nach der entgegengesetzten Richtung hin weiter habe treiben lassen, als wir ihm zu folgen verpflichtet sind. — Man könnte unserem Verfasser noch einen andern Einwurf bringen. In der gegenwärtigen Heilsordnung, so lehren die Theologen, kann Niemand das ganze Sittengesetz erfüllen oder eine schwere Versuchung auch nur in einer für das Heil unfruchtbaren Weise (steriliter) überwinden ohne die Gnade Christi, also ohne ein freies, übernatürliches Geschenk Gottes. Aber auch daraus folgt keineswegs, daß Gott dem unerlösten Menschen hätte gar Nichts geben, daß er ihn einfach in der moralischen Unmöglichkeit, die Höllenqual zu vermeiden, hätte belassen können. Nach seinem jetzigen Weltplane will er eben nicht bloß unsere natürlichen Kräfte unterstützen, sondern auch in eine höhere, in die göttliche Ordnung sie gnädig emporheben, und Beides leistet er durch die Eine Gnade Christi. — Diese Auffassung der Erbsünde mag auf den ersten Blick liberal und rationalistisch erscheinen. Aber fürchten wir nicht! Auch so bleibt noch ein ganz erheblicher dunkler Rest von dem entsetzlichen „Geheimnisse der Ungerechtigkeit"; der stolze Menschenverstand hat immer noch Mühe genug, dasselbe sich mundgerecht zu machen, und wenn wir ihm nicht mehr zumuthen, als wir eben

müssen, so können wir uns mit der Mahnung trösten, welche Kardinal de Lugo bei der Frage über die physische Wirksamkeit der sakramentalen Zeichen ausspricht: „Wir müssen die Gegenstände unseres Glaubens nicht ohne Noth schwieriger und dunkler machen, sondern vielmehr, so weit es möglich ist, leichter und verständlicher für das Volk und die Ungläubigen“ (De sacr. in gen. disp. 4. sect. 4. n. 35.).

Sehr befriedigt waren wir auch von der Art und Weise, wie Schmid Augustin's Sprache über Erbsünde und Begierlichkeit erklärt und rechtfertigt. Wohl wurde, scheint es, der hl. Lehrer durch die dialektischen Kunststücke des scharfsinnigen Julian von Eklanum bisweilen etwas in die Enge getrieben; aber man wird nicht beweisen können, daß er die katholische Lehre der Sache nach auch nur ein einziges Mal preisgegeben. Sein Ausdruck ist für uns oft schwierig; aber das begreift sich aus dem damaligen Stande des Streites und aus dem Sprachgebrauche der Gegner, auf welchen er die größte Rücksicht nimmt. Im Uebrigen darf man vielleicht auch hier sagen, daß die theologische Wissenschaft im Laufe der Zeiten wirkliche Fortschritte gemacht habe in ihrem Bestreben, die ewig gleiche Wahrheit und insbesondere das wahre Verhältniß der Begierlichkeit zur Erbschuld zum möglichst genauen sprachlichen Ausdruck zu bringen. Man vergleiche nur manche Wendungen Augustin's und die scholastische Bezeichnung der Begierlichkeit als des materiellen Theiles der Erbsünde, welche bekanntlich das Concil von Trient in seine Definitionen aufzunehmen sich weigerte, mit den Feststellungen dieses Conciles und mit dem Schema, welches Pius IX. den Consultoren des Vatikanums vorgelegt hat!

Was wir in formeller Hinsicht an Schmid's Arbeit vermissen, ist eine genaue, übersichtliche Eintheilung des Stoffes und im Inhaltsverzeichniß. Dagegen macht die Form seiner Polemik ebenso sehr, wie deren Inhalt einen ungemein wohlthuenden Eindruck. Eine solche Vertheidigung des katholischen Glaubens ist nur dazu geeignet, unsere Glaubensgegner aufzuklären und die Gläubigen zu bestärken. Unser Verfasser mußte sich oft genug zu heftigen Ausfällen versucht fühlen, wenn er die fortwährenden Klagen seiner Gegner gewahrte über Augustin und über die leidigen Scholastiker und über die mittelalterlichen Mönche, und die Schlagwörter alle von „äußerlichem Supranaturalismus“ und „heidnischen Elementen“ in der katholischen Urstandslehre und von deren „oberflächlichem Semipelagianismus, gekleidet in augustinische Formen“, und wie-

derum von ihrer „mechanischen“ und „magischen“ Zusammenklebung des Menschlichen und des Göttlichen (der alte Witz Luther's, daß wir die Gnade auf die Seele setzten, wie einen Kranz auf den Kopf eines hübschen Mägdleins!), und was dergleichen mehr. Aber trotz alle dem ist die Entgegnung ruhig, maßvoll, würdig. Die Sache selbst spricht und läßt erkennen, auf wen die Vorwürfe unserer Gegner zurückfallen, und auf welcher Seite die Widersprüche und die „verworrenen Räthsel“ liegen; und so ist es denn wirklich, wie Schmid in seinem Vorworte sagt, „interessant, zu sehen, wie unsere Gegner, indem sie sich gegeneinander kehren, selbst einen Feind der Wahrheit nach dem andern zu den Todten legen, indeß die Wahrheit, von allen angegriffen, von keinem getroffen, alle überlebt“.

D. B.

Bemerkungen und Nachrichten.

Vom vatikanischen Archiv. Johann Friedrich Böhmer hat in den fünfziger Jahren geschrieben: „Wolle Gott, daß der nächste Papst, den man ja als lumen de coelis vorausprophezeit hat, auch die wahrheitsliebende, ernste Wissenschaft der Historie als ein Himmelslicht für das Dunkel und die Irrwege der Principienlosigkeit der Gegenwart betrachte." Joh. Janssen bemerkt, wo er diese Worte referirt (Böhmers Leben u. s. w. I, 835): „Daß von Rom selbst wieder eine wissenschaftliche Initiative gegeben werde, blieb Böhmers steter Wunsch." Oefter kommt Janssen auf die dringlichen Vorstellungen des Frankfurter Historikers von der Zeitgemäßheit einer endlichen Erschließung des Vatikanarchivs für geschichtliche Studien zurück. Er theilt mit, wie Böhmer es häufig lebhaft bedauert habe, daß der heilige Stuhl aus Hochachtung der alten Gewohnheit des Geheimhaltens seiner Akten sich den unberechenbaren Vortheil entziehe, den ihm für eine Vertheidigung, ja sogar für eine ganz ungesuchte Verherrlichung seiner historischen Vergangenheit diese von keinem Staate an Reichthum und Alter übertroffenen Archive gewähren. Freilich wußte Böhmer, und zwar besser als viele andere Unzufriedene, auch die Motive, die zu der Geheimhaltung führen konnten, zu würdigen. „Rom hat schon bittere Erfahrungen gemacht," sagt er, „und es befindet sich gleichsam wie in einer belagerten Festung, wo man eben überall nur Feinde sieht". (a. a. O.)

Der Zustand der Dinge hat sich inzwischen zur Freude der Geschichtsforscher und Geschichtsfreunde aller Länder geändert. Die Aenderung geschah sogar zu einer Zeit, in welcher das Böhmer'sche Bild von der „belagerten Festung" zu einer traurigen Wahrheit geworden war. In dem jetzt eröffneten Archive liest man unter einem Brustbilde Leo's XIII., welches das geräumige

Arbeitslocal beherrscht, die Inschrift: Leo XIII Pont. Max. | Historiae Studiis Consulens | Tabularii Arcana Reclusit | Anno MDCCCLXXX.

Die Thätigkeit der Historiker in jenem Locale war in der bisherigen kurzen Zeit schon eine recht arbeitsame und lebhafte. Man traf in der Regel Gelehrte aus verschiedenen Nationen daselbst an, welche das Interesse für ihre Studien zu diesem Emporium archivalischer Weltschätze geführt hatte. Die Liberalität in der Ausfolgung der gewünschten Schriftstücke war eine so große, daß von manchen Seiten sogar unter Klagen, ob berechtigt oder unberechtigt lassen wir dahingestellt, auf den Mißbrauch hingewiesen wurde, welchen unter der allgemeinen Begünstigung der am Archiv Arbeitenden etwa kirchenfeindlich gesinnte Schriftsteller mit dem Material, das ihnen in die Hände kommt, machen könnten. Uebrigens waren und sind vor der Zulassung zur Benützung gewisse Förmlichkeiten zu erfüllen. Eine schriftliche Bitte an den Cardinalstaatssekretär um Erlaubniß zum Eintritt muß den Gegenstand der Studien und die Gattung der begehrten Documente im Allgemeinen bezeichnen. Unter Begutachtung durch Cardinal Hergenröther wird diese sofort gewährt. Man erhält im Arbeitslocale und nur in diesem das Gewünschte durch den Assistenten, indem man ihm als Garantie den mit dem eigenen Namen versehenen Schein, mit welchem man von ihm dasselbe Tags zuvor begehrt hat, zurückläßt. Beim Weggehen deponirt man den wieder empfangenen Schein beim Pförtner als Erkennungsmittel des Besuchers. Es ist der einfachste, geordnetste Gang ohne Lästigkeiten, der für alle öffentlichen Archive empfohlen werden dürfte. Der zum Arbeiten bestimmte große Raum ist ansprechender und zweckmäßiger als z. B. diejenige am Münchener Reichsarchiv oder am Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Es ist ein geräumiger und heller Saal ebener Erde, aus welchem Stiegen in die schon früher dem päpstlichen Geheimarchiv angewiesenen Räume neben der vaticanischen Bibliothek emporführen. Von der Wand, den hohen Fenstern gegenüber, schauen aus vergitterten Schränken Reihen von Regestenbänden der Päpste aus der Zeit des Ausgangs des Mittelalters herab. Die Arbeitenden sitzen an langen, in Hufeisenform zusammengestellten Tischen, welche auf ihren grünen Decken die für jeden Einzelnen bestimmten Lesepulte tragen. Die Einführung dieser Lesepulte gereicht den oft schweren Codices zur Schonung. An einem besonderen Platze befinden sich die Scriptoren, welche im Auftrage der Archivvorstände für sie oder für Archivbenützer die bestellten Copien schreiben. Von einem erhöhten Pulte aus kann ein geistlicher Unterbeamter, sofern er seine eigenen Arbeiten unterbrechen will, die Aufsicht über die Anwesenden handhaben; und

wer von den starken Versuchungen weiß, denen Urkundenforscher ähnlich wie gewisse Raritätenfreunde ausgesetzt sein können, wird solche Aufsicht, die übrigens überall gehandhabt wird, keineswegs befremdlich finden. Die Gestattung des Arbeitens im Archive schließt übrigens nur die Vollmacht ein (wenigstens nach dem noch kürzlich geltenden Reglement) bloß Notizen oder Auszüge aus den Documenten zu verfertigen. Wer vollständige Texte wünscht, ist gehalten, die Kopien durch die Scriptoren des Archives gegen eine entsprechende Honorirung machen zu lassen; er empfängt sie, nachdem sie mit aller wünschenswerthen Exactheit von den geistlichen Unterbeamten collationirt sind. Bei der Geringfügigkeit der Mittel, über welche der heilige Stuhl gegenwärtig zur Besoldung des von ihm zu unterhaltenden Personales verfügen kann, ist die Reservirung des Abschreibens für jene Scriptoren als ein Ersatz zu ihrer Entlohnung gewählt worden. In dem Reglement heißt es ferner, daß keine Documente aus der Zeit nach 1815 abgegeben werden, und daß man nur einen Band auf einmal erhält. Die Arbeitszeit erstreckte sich bisher regelmäßig von 8 Uhr Vormittags bis 12 Uhr.

Um einzelne aus den Publicationen anzuführen, die als Früchte der neuen Archivära schon erschienen sind oder binnen Kurzem erscheinen werden, so hat die französische École de Rome bereits eine große Bändezahl der Papstregesten des 13. Jahrhunderts durch junge Gelehrte, welche sie unterstützt, bearbeiten lassen. Die Regesten Innocenz IV. (1243—1254), von E. Berger in Angriff genommen, liegen bereits im Manuscript vollständig vor und sind schon bis zum 4. Hefte bei Thorin zu Paris gedruckt. Ch. Grandjean veröffentlicht so eben in demselben Verlage heftweise die Regesten des sel. Benedict XI. (1303—1304). Trotz der kurzen Regierungszeit dieses Papstes füllen die Auszüge und Texte seiner in den gleichzeitigen römischen Kopien enthaltenen Bullen einen Band von circa 800 Druckseiten in 4°. Auch die historisch viel bedeutenderen Regesten des Papstes Bonifaz VIII. befinden sich schon unter den Händen eines tüchtigen Arbeiters der École, Georg Digard, welcher seine Bildung zum Theile in Deutschland erhalten hat. Mehrere Pontificatsjahre des großen Papstes sind von Digard schon fertig gestellt. Der Gewinn für Kirchenrecht und Kirchengeschichte wird ein sehr schätzenswerther sein. Für die französische Geschichte des 16. Jahrhunderts hat de l'Epinois das Archiv ausgebeutet. — Mit großer Thätigkeit wird von einem Comité kirchlicher Männer in Ungarn die Publication der Monumenta Tabularii Vaticani Hungarica vorbereitet. Der Episcopat des Landes hat das Unternehmen, welches sämmtliche auf Ungarn bezügliche Documente ins Auge faßt, auf das liberalste

mit materiellen Mitteln ausgestattet. Die Zehentbücher von Jacob Berengarius und Raimund Bonofato (1332—38) sowie die Nuntiaturberichte des Cardinals Lor. Campeggi sollen in Bälde die Presse verlassen.

Der Oesterreichische Kaiserstaat hat die Einleitung zur Gründung eines Instituts in Rom, ähnlich der französischen École de Rome, getroffen, indem auf Veranstaltung von Prof. Sickel zwei Regierungsstipendien zur Unterstützung für Forschungen am Archiv ausgeworfen sind. Sie wurden an Dr. v. Ottenthal und an Dr. Wickhoff verliehen. In kaiserlichem Auftrage hielten sich Dr. F. Kaltenbrunner und Dr. Fanta schon kurz vorher zu Studien über ältere habsburgische Geschichte in Rom auf. Auch über ihre Ergebnisse ist eine Veröffentlichung zu erwarten. Prof. Sickel selbst hat das Diplom Otto des Großen für den Kirchenstaat ans Licht gezogen und seine Aechtheit glänzend vertheidigt (s. diese Ztschr. 1883, 569 ff). Auch über die Hds. des Liber diurnus, die der Grenze des 8. und 9. Jahrh. angehört, hat er Aufschlüsse gebracht (Mitth. d. öst. Instit. 1883, 92). — Aus Baiern wurden gleichfalls durch die historische Commission der kgl. Akademie vor einiger Zeit die Historiker Dr. S. Riezler, Dr. H. Grauert und Dr. J. Petz nach Rom entsendet mit dem Auftrage, für die Herausgabe eines Wittelsbachischen Urkundenbuches Nachforschungen anzustellen. — Für die Berliner Monumenta Germaniae historica hat Dr. C. Rodenberg seine Ausgabe der schon von Pertz aus dem Vatikanarchiv entnommenen Schreiben Honorius' III. und Gregor's IX. zur deutschen Geschichte (Epistolae . . tom. I. 1883) durch neue Vergleichungen in demselben Archiv vervollkommnet, welche Dr. Mau für die letzten Theile veranstaltete. Pflug-Harttung hat auf seiner mit preußischer Unterstützung unternommenen italienischen Reise das Archiv für Papstdiplome ausgebeutet. Brieger u.a. Protestanten aus Deutschland arbeiteten über deutsche Reformationsgeschichte. Rühmenswerth ist der Eifer, mit welchem von katholischer Seite in Deutschland der Görresverein bemüht ist, mit allen in seiner Macht liegenden Mitteln begabte Kräfte für Studien am Archiv anzuregen und zu unterstützen. Geistliche Anstalten, auch in Rom selbst, thaten in letzterer Beziehung ebenfalls das Ihrige. Manche katholische Forscher aus Deutschland arbeiteten auch ohne alle fremde Subsidien. Durch die öffentlichen Verhältnisse sind uns eben unsere Hilfsquellen bedeutend gemindert; Staatsgunst und einträgliche Anstellungen winken nicht. Es sei, was Leistungen von katholischen Deutschen betrifft, nur auf die Namen Sauer (Rom und Wien im J. 1683, Ausgewählte Aktenstücke 2c.), Pastor, Pierling, Ehrle, Pieper, Dittrich, Nürnberger, Schill, J. Schmid und Galland

hingewiesen, welche zum Theil durch Beiträge in unserem vortrefflichen „Historischen Jahrbuch“, zum Theil durch andere Arbeiten bekannt sind. Am höchsten ist es aber anzuschlagen, daß von Seiten des heil. Vaters und der Archivvorstehung selbst gegenwärtig Veröffentlichungsarbeiten eingeleitet werden. Im Vatican hält laut Mittheilungen römischer Blätter eine Cardinalscommission zu diesem Zweck regelmäßige Sitzungen. Cardinal Hergenröther, der Archivar des heil. Stuhles, ist persönlich mit den Regesten Leo's X. beschäftigt. Sein früherer Unterarchivar Balan hat Mehreres, zuletzt die Monumenta Reformationis Lutheranae publicirt. Der jetzige Unterarchivar, P. Denifle O. Praed., wie sein hoher Chef ein Deutscher, hat für seine vielerwartete Publication über die mittelalterlichen Universitäten die Papstbriefe des 13. Jahrh. bereits früher durchgearbeitet. Für die eben zu Rom erscheinenden Regesten Honorius III. von Pressutti hat natürlich auch das Archiv beigesteuert.

Der Ueberblick über die bisherigen Arbeiten und Projecte könnte noch weiter geführt werden; aber genug; die Stimme ist nur eine: daß „die Gelehrten aller Schulen“, (so sagt die keineswegs kirchlich gesinnte Revue historique 1883 Nov. p. 438) „sich freuen müssen über die Maßnahme der Archiveröffnung, welche der liberalen Gesinnung Leo's XIII. Ehre bereitet“. Früher war der Zugang zwar keineswegs ganz abgeschnitten; eine ganze Reihe von Schriftstellern seit Rainaldus bis Theiner haben unter besonderer Vergünstigung aus den Reichthümern des Archives schöpfen können (s. Kirchenlexikon 2. Aufl. Art. Archiv d. heil. Stuhles); aber in den kommenden Jahren wird man noch lebhafter als bisher inne werden, wie die vatikanischen Documente gleichsam einen Strom bilden, der nach einem Ausdruck Dudiks in seinem Iter Romanum das Zeitschiff auf seinem Rücken tragend ruhig und sicher sich fortbewegt und alle Länder umspült. Von den Regesten der Päpste allein schon schrieb Pertz: Sie spiegeln aus der Geschichte des römischen Stuhles jenes „innere, bei den erschüttertsten äußeren Stürmen klare und sichere Geschäftsleben, welches am scheinbaren Rande des Unterganges die bei den maroccanischen Heiden und in den Feldlagern der Tartaren umherirrenden vereinzelten Christen nicht vergißt und für das ewige Heil der noch Unbekehrten mit gleicher Treue wie für die Errettung der gefährdeten eigenen Kirche sorgt. Das Bild dieser Größe wiederholt sich in den Briefen nicht nur eines Papstes“.

Ein Uebelstand, unter welchem jeder Benützer des Vatikanarchivs bei den gegenwärtigen Zuständen noch leidet, ist der Mangel an historischen Hilfsmitteln, die an Ort und Stelle selbst zu benützen wären. Wie viel mehr könnte in den verhältnißmäßig

doch immer nur kurz bemessenen Archivstunden erreicht werden, wenn man jederzeit sogleich die bisherigen Editionen von Documenten, die zuverlässigern Nachschlagebücher, Tabellenwerke und Lexica, bisweilen auch darstellende Werke der verschiedenen Länder über Kirchen- und Staatengeschichte zur Hand haben würde! Wohl ist die reiche vatikanische Bibliothek in der Nähe; aber sie hat die Bedürfnisse der in ihr selbst Arbeitenden zu befriedigen, sie leiht keine Werke aus ihren Localen hinaus, und sie ist vorwiegend Handschriftenbibliothek; zudem sind ihre Einkünfte in Folge der Annexionen des kirchlichen und päpstlichen Eigenthums so kärglich bemessen, daß ihre unter dem Cardinal Pitra wirkenden Vorstände, Msgr. Ciccolini und P. Bollig (Sottocustode) kaum an mehr als an die Erhaltung und allernothwendigste Ergänzung ihres bisherigen Standes denken können.

Der Verfasser dieser Zeilen war genöthigt, in der Biblioteca Vittorio Emmanuele, welche mehrere Bibliotheken römischer Klöster verschlungen hat (soweit deren Bücher nicht verschleudert wurden), und zwar im ehemaligen Speisesaale des Collegium Romanum der Gesellschaft Jesu, welcher jetzt erster Bibliotheksaal ist, am Abende sich für die Archivarbeiten des andern Tags vorzubereiten, und er hatte dabei das Vergnügen, einem Herrn und einer Dame gegenüberzusitzen, welche zusammen aus Einem Buche an belletristischer Lectüre Genuß suchten. Er schied von Rom mit einem Eindrucke, der ihm den Gedanken zum nachfolgenden Vorschlage nahe legte. Die warme Antheilnahme an der gemeinsamen katholischen Sache dürfte es rechtfertigen, wenn er hier diesem Vorschlage Worte zu verleihen sich herausnimmt.

Damit den großen Intentionen Seiner Heiligkeit bezüglich der Verwendung der vatikanischen Archivschätze für die unparteiische Geschichtsforschung besser entsprochen werde, wäre es wünschenswerth, daß Besitzer von Bibliotheken unter den Katholiken (und an katholische, kirchlich gesinnte Gelehrte wenden sich ja zunächst die aus der Eröffnung des Archives erwachsenden Aufgaben) dem heil. Stuhle und dem Interesse der durch ihn geförderten Studien in obiger Hinsicht zu Hilfe kämen. Warum sollte man nicht manche werthvolle Büchersammlungen, solche zur Geschichte namentlich, sofern sie nicht auf Erben angewiesen sind, eher durch Schenkung an das Archiv oder die Bibliothek des Vatikan's vermachen, als daß dieselben nach dem Tode ihrer Eigenthümer der Zerstreuung oder auch unbenützter Bewahrung und Verstaubung ausgesetzt werden?

Wer über irgend eine Landesgeschichte arbeitet, findet durchgängig in den öffentlichen Bibliotheken des betreffenden Landes die erforderliche Literatur zur Genüge. Rom aber hat an den beiden großen Stapelplätzen der Weltgeschichte, seinem Archiv und

seiner Bibliothek, eine Literatur nothwendig, welche sich über alle Länder, alle Sprachen erstreckt. Von Rom werden Alle genießen; es erscheint fast als Ehrenpflicht, daß auch Alle geben! Der leichtfertigste Vorwurf wäre es, wenn man einen derartigen andauernden Mangel an Büchern, und damit die Hemmung im Arbeiten, dem Papstthume zur Last legen wollte. Man gebe ihm zuerst seine frühere Stellung wieder! Viel wichtigere Dinge, Unternehmungen von fast vitaler Bedeutung für die heiligen Zwecke der Kirche, gerathen ja gegenwärtig in's Stocken, lediglich in Folge des Abganges der Subsidien aus dem Kirchenstaate.

Also hie und da, jenachdem die Umstände es erlauben, sei ein gelehrter Peterspfennig an Bibliothekstiftungen nach Rom gesendet!

Wie wäre es ferner, wenn die katholischen Autoren historischer Quellenwerke die Sitte einführen wollten, je ein Exemplar ihrer Publicationen an den Vatican zu schicken, eine Gewohnheit, die allein schon einen reichen Zuwachs verspräche, wenn sie in allen Ländern ausgeübt und vielleicht auch von bessergesinnten Akatholiken im rein wissenschaftlichen Interesse nachgeahmt würde? Der berühmte Orientalist Lagarde von Göttingen hat von allen seinen fachmäßigen Schriften ein Exemplar der vatikanischen Bibliothek geschenkt.

Das Beispiel solcher Bücherspenden an den römischen Stuhl, in großem wie in kleinem Umfange, ist auch nicht neu. Haben nicht in früheren Zeiten gar manche Klöster, Bisthümer und Private Manuscripte höheren Werthes an den Vatican gesendet? Hat nicht der päpstliche Stuhl vor kurzen Jahren noch die ganze umfangreiche Bibliothek des verstorbenen Bibliothekars Ruland in Würzburg, ein Geschenk des Hinterlassers, sogar ohne Ausscheidung etwa überflüßiger Werke, nach Rom kommen lassen? Würde es sich aber um eine Anknüpfung in Rom und etwa um eine Auswahl aus dem zuzuwendenden Bücherbestande handeln, so ist ja uns Deutschen die Verbindung nicht schwer, seitdem der heilige Vater unsere Nation durch die Ernennung von Deutschen zu hervorragenden gelehrten Stellen in Rom so sehr geehrt hat.

H. Grisar, S. J.

Balans Monumenta reformationis Lutheranae abgeschlossen. Die uns so eben zugehenden letzten Druckbogen der Balanschen Sammlung geben willkommene Veranlassung, auf diese zeitgemäße und hochbedeutende Frucht der neuen römischen Archivära im Besonderen hinzuweisen. Die Monumenta enthalten auf ihren vorzüglich ausgestatteten 36 Druckbogen zusammen 267 Documente des päpstlichen Archivs aus den Jahren 1520 (1513) bis 1525. Wie aus den bekannten Auszügen der „Germania“ 1883 nr. 227 ff. schon zu entnehmem war, betreffen die Akten-

stücke vorwiegend den Wormser Reichstag von 1521, von welchem die hier vollständig veröffentlichten Depeschen des Nuntius Aleander und des römischen Vicekanzlers ein lebhaftes, naturgetreues und für Luther und seine Partei keineswegs vortheilhaftes Bild zeichnen. Bei diesem Ergebniß brauchen wir unsererseits nicht weiter zu verweilen. Rom und Aleander leiden unter den Enthüllungen nicht. Es stellt sich vielmehr die Anklage, welche früher Leop. v. Ranke und wörtlich mit ihm vor Kurzem Druffel (Gött. g. Anz. 21. Nov. 1883) gegen Aleander erhoben hat, als ein bezeichnendes Denkmal moderner Geschichtsentstellung heraus. „In einer großen Sache die schlechtesten Mittel", so urtheilte Ranke, ohne unsere Akten zu kennen, von oben herab in seiner Manier. Wird er dieses Urtheil im Lichte der neuen Documente noch aufrecht halten? In der Vorrede erhalten wir nun auch einige Mittheilungen über die authentischen Aktensammlungen, aus welchen Balan geschöpft hat. In erster Linie steht ein Band, dessen Inhalt Aleander selbst geordnet, stellenweise mit eigener Hand von den Fehlern der Schreiber befreit und mit dem Titel versehen hat: Epistolae italicae in prima mea legatione Germanica; er[1] ist in der Reihe der deutschen Nuntiaturberichte des Archivs als Nunciat. German. L. bezeichnet. Friedrich hatte für seine lückenhafte und unbrauchbare Ausgabe der Berichte Aleanders aus Worms einen nach diesem Bande eilfertig zusammengestellten Codex, der Vieles überging, vor sich; die Arbeit des protestantischen Philologen Jansen aber, welcher „Zur Lutherfeier" (!) Correcturen, oder besser gute und schlechte Conjecturen zu Friedrich brachte, ist jetzt eine rein überflüssige. Einen anderen Hauptfundort für Balan bildete der Band Acta Wormaciensia. In diesem sind in einer von Aleander selbst angefertigten Ordnung die Briefe des Vicekanzlers im Original und mit unverletzten Siegeln vereinigt; andere gleichzeitige Schriftstücke und Correspondenzen den Wormser Reichstag betreffend sind ebenda beigefügt. Von den übrigen Aktensammlungen, die Balan heranzog, sind besonders die Leon. X. Regesta, die Brevia Clementis VII, die Epistolae Principum, sowie Sadolets Collection von Clemens' VII. Schreiben an Fürsten bemerkenswerth.

Aus einem anderen Theile des Archivs (Arm. VIII. caps. 2. N. 1) ist das wichtige Schriftstück entnommen, welches Balan als Appendix S. 470 bringt und welches authentische Nachricht de natalibus Clementis VII. gibt (so Balans Ueberschrift). Gegenüber der vielfachen Ansicht, auch von Zeitgenossen, dieser Papst sei von unrechtmäßiger Geburt gewesen, eine Meinung die u. A. noch Höfler in seinem Hadrian VI. S. 72 f. wiederholt, haben wir hier da von 22 Kardinälen unterschriebene amtliche

Resultat einer im J. 1513 durch Richter Leo's X. in aller Form geführten Untersuchung über die Herkunft des damals auf den florentinischen Sitz zu erhebenden Giulio Medici, des späteren Clemens VII. Es heißt darin: die schon gespendete Dispens wegen unehelicher Geburt sei nicht nöthig gewesen; declaramus, prefatum Julium electum legitimum et ex legitimo matrimonio natum fuisse et esse; es sei in Betreff seines Vaters, des Herrschers von Florenz, Giuliano Medici, durch Zeugen constatirt, quod Julianus et Floreta, parentes dicti Julii electi, fuerunt dum viverent legitimi conjuges et matrimonium inter se per verba legitime de presenti contraxerant (574. 573).

Die Monumenta Balans bieten an solchen interessanten Mittheilungen, welche gleich der vorstehenden nebenbei und ohne Beziehung auf die Angelegenheit Luthers mit einfließen, einen ungemeinen Reichthum. Wenn man nur von der formellen Seite der Publication mit gleichem Lobe sprechen könnte, wie von ihrem Inhalte! Es ist vielleicht nur der Eile zuzuschreiben, mit welcher der gelehrte Herausgeber noch den Termin der Lutherfeier erreichen wollte, wenn die Technik der Arbeit und die Genauigkeit des Druckes manches zu wünschen übrig lassen. Ueber den einzelnen Documenten mangeln die Inhaltsangaben, die Stücke folgen sich nicht genau chronologisch, auf die Eruirung des Datums ist auch nicht die genügende Sorgfalt verwendet. Oefter findet sich die Angabe vor, daß ein Stück schon gedruckt ist, anderwärts mangelt dieselbe wieder, Abkürzungen in den Namen hätten aufgelöst und die italienischen Entstellungen von Orts-Bezeichnungen durch Noten rectificirt werden sollen. Bei manchen Documenten vermißt man sogar die Angabe, ob sie aus dem Original oder aus Abschriften stammen; überhaupt sind die formellen Winke allzusparsam. Sachliche Bemerkungen sind außer der Vorrede kaum irgend welche beigesetzt. G.

Evers und Constantin Germanus. Von den Lutherskizzen des Herrn Evers ist nun das 4. Heft erschienen unter dem Titel: „Die Altenburger Komödie und das Schauspiel von Leipzig." Soll die ganze spätere Lebensgeschichte Luthers, wie es jetzt beantragt ist, berücksichtigt und in dieser Weise behandelt werden, so wird die anfangs in Aussicht genommene Zahl von Heften wohl keineswegs hinreichen. Man kann indessen dem Verfasser für seine eingehenden Untersuchungen nur dankbar sein; die vielen Entstellungen, welche das Lebensbild Luthers durch einseitiges Partei-Interesse erfahren hat, lassen sich nicht anders beseitigen. „Es giebt" — so schrieb W. Maurenbrecher im J. 1874 —

„heute noch keine einzige Arbeit über Luther, die man wirklich mit gutem Gewissen als eine wissenschaftliche Biographie empfehlen dürfte, ja nach der heutigen Lage der Dinge ist auch zunächst noch wenig Aussicht vorhanden, daß ein gutes ‚Leben Luthers' so bald schon geschrieben werden könnte. Zu groß ist der Schutt und der Unrath, den absichtlich und unabsichtlich die übliche theologische Anschauungsweise der Reformationszeit angefahren hat, zu gewaltig ist die Macht des eingewurzelten Unsinnes, den man als Geschichte Luthers darzubieten und zu genießen gewöhnt worden ist; wer wollte sich mit der Hoffnung schmeicheln, daß ohne die eingehendsten kritischen Untersuchungen die landläufige fable convenue beseitigt, daß ohne die ausdauerndste Arbeit die wirklichen Thatsachen aus den ersten Quellen mit kritischer Methode gewonnen werden könnten?" (Studien und Skizzen S. 207 f.). Durch die inzwischen erschienene große Lutherbiographie Köstlins ist diese Bemerkung nicht überflüssig geworden. Denn unter den Vorzügen, welche man derselben nachrühmen kann, nimmt die Meisterschaft im Bemänteln, Tünchen und Schminken gewiß nicht die letzte Stelle ein. Die öffentlichen Kundgebungen, welche das Lutherjubiläum zu Tage gefördert, beweisen zur Genüge, daß auch wissenschaftlich gebildete Männer, W. Maurenbrecher nicht ausgenommen, die „fable convenue" zu lieb gewonnen haben, als daß sie sich davon ganz lossagen könnten. Die eingehenden Untersuchungen des Herrn Evers sind also nichts weniger als unzeitgemäß. Man begreift aber, daß die protestantische Kritik dieselben höchst unbequem findet und daher die Leistungen des Verfassers so viel als möglich herabzusetzen und verächtlich zu machen sucht. Das „Theologische Literaturblatt", redigirt von Professor Dr. C. E. Luthardt in Leipzig, behauptet sogar (n. 46, 16. Nov. 1883), daß die ultramontane Presse selbst Herrn Evers wegen der bei ihm vorkommenden Unsauberkeiten desavouirt habe, und ihre Sache von der seinigen sorgfältig scheide. In Wirklichkeit haben aber seine Arbeiten eine sehr günstige Beurtheilung erfahren; einige Unsauberkeiten, die er in seinem ersten Werke („Katholisch oder Protestantisch") aus Luthers Schriften zu dessen Charakterisirung gebracht hat, sind gewiß kein Grund über seine Arbeiten den Stab zu brechen, und wenn protestantischer Seits dies vielleicht gewünscht wird, so läßt sich nicht begreifen, warum man gleichzeitig die Quelle, aus deren Ueberfluß jene Unsauberkeiten eben nur beispielsweise geschöpft sind, so überaus hoch erhebt.

Das genannte Blatt hat in der nämlichen Nummer auch die „Reformatorenbilder" von Dr. Constantin Germanus einfach als Lutherpamphlet gebrandmarkt. Muß denn alles, was die Schatten-

seiten Luthers berührt, eben darum Pamphlet sein? Könnte die Behandlungsweise, deren sich C. G. bedient, wohl ruhiger und gemessener sein? Man beruft sich zur Entschuldigung Luthers auf die Fehler mancher Päpste und katholischer Priester: das heißt aber den richtigen Standpunkt verkehren; man halte Reformatoren gegen Reformatoren. War Luther wirklich ein Evangelist und Prophet, der das reine Christenthum wieder herstellen sollte, so mußte in ihm ohne Zweifel das Christenthum in seiner reinsten und schönsten Gestalt sich darstellen; und doch, wie ganz anders leuchtet dessen Glanz in jenen Heiligen der katholischen Kirche, welche von Zeit zu Zeit als Erneuerer des christlichen Lebens auftraten, wiewohl sie sich eine weit bescheidenere Aufgabe stellten als Luther. In den „Reformatorenbildern“ konnten aus der großen Zahl nur einige wenige ausgewählt und ausführlicher behandelt werden; aus der älteren Zeit erscheint nur Gregor d. G., dessen Periode ohne Zweifel mit dem Reformationszeitalter eine gewisse Analogie hat, während die Uebrigen insgesammt diesem Zeitalter selbst angehören (c. 1540—1640). Aber die Gestalten, die uns der Verfasser vorführt, genügen vollkommen, um den Gegensatz zwischen katholischen Reformatoren und dem „Reformator“ von Wittenberg in das Licht zu setzen. Man kann daher nur wünschen, daß seine gehaltvolle Schrift, die sich nebst wissenschaftlicher Belehrung auch Erbauung zum Zwecke setzt, sowohl unter Katholiken als auch unter Protestanten recht viele Leser finde. Wenn letztere nicht von menschlichem Ansehen abzuhangen vorgeben, so müssen sie auch den Muth haben, den künstlichen Nimbus, den das Parteiinteresse um das Haupt Luthers geschlungen, zerreißen zu sehen und der historischen Kirche mit unverschleiertem Auge ins Antlitz zu blicken.

W.

St. Zeno von Verona als Zeuge der alten Kirchenlehre.

Es ist bereits in dieser Zeitschrift berichtet worden über die von Can. Graf C. Giuliari veranstaltete Ausgabe der Werke des hl. Zeno, die den besten maurinischen an die Seite gestellt zu werden verdient und an die Blüthezeit patristischer Unternehmungen in Italien (1730—1800) erinnert.[1] Wir möchten hier im Besonderen auf den dogmatischen Inhalt der Schriften jenes heiligen und gelehrten Bischofes von Verona aufmerksam machen, da er in den Patrologien, wie Giuliari mit Recht bedauert, etwas zu stief-

[1] Jahrgang 1883 S. 591. Der Titel des Werkes lautet: S. Zenonis episcopi Veronensis sermones... Textum recensuit, commentario notisque illustravit Jo. Bapt. Car. co. Giuliari Can. Biblioth. capit. Veron. Der heilige Vater hat den gelehrten Herausgeber mit einem Breve beglückwünscht, welches in der Unità cattolica 1883 n. 250 abgedruckt ist.

mütterlich behandelt wird. Obwohl wir nur 93 Tractate, größtentheils von geringem Umfange, vom hl. Zeno besitzen, bieten sie doch eine nicht unbedeutende Ausbeute.

Treffend und gedankenvoll ist zunächst seine Beschreibung des Glaubens: Fides ipsa est vitae nostrae immobile fundamentum: invictum adversus diaboli impetus propugnaculum pariter ac telum: animae nostrae impenetrabilis lorica: legis compendiosa ac vera scientia, daemonum terror, martyrum virtus, Ecclesiae pulchritudo vel murus, Dei ministra, Christi amica, Spiritus sancti conviva (l. I. tr. II. n. 2). Großartig ist die Idee, die er von Gott, wir möchten sagen, im tertullianischen Stile ausspricht: Deus hoc est, quod est: quod vero homo definiendum putaverit, non est (l. II. tr. VII. n. 2). Solus Deus itaque principium, qui ex se ipso dedit sibi ipse principium. Solus ante omnia et post omnia, quoniam in ejus manu inclusa sunt omnia. Ex se est quod est. Solus sui conscius quantus et qualis est. Solus perfectus, quia non potest illi aliquid nec addi nec minui. Solus omnipotens, quia ex nihilo universa constituit, virtute regit, majestate custodit. Solus indemutabilis ac semper aequalis; quia in se non admittit aetatem. Solus sempiternus, quia immortalitatis est Dominus. Hic est Deus noster, qui se digessit in Deum. Hic Pater, qui suo manente integro statu totum se reciprocavit in Filium, ne quid sibimet derogaret. Denique alter in altero exsultat cum Spiritus sancti plenitudine una originali coaeternitate renitens (l. II. tr. II.) Es ist zwar wahr, daß der hl. Zeno sich an manchen Stellen etwas unklar über die ewige Zeugung des Sohnes und dessen Gottheit ausspricht, weßwegen seine Lehre hierin manchen Kritikern verdächtig schien; doch Giuliari rechtfertigt ihn und klärt die dunklen Stellen durch den Vergleich mit anderen auf. Hätte der hl. Kirchenlehrer arianisch gedacht, so würde er z. B. nicht sagen können: Totum Pater, totum possidet Filius, unius est quod amborum est . . . quia Pater in Filio et Filius manet in Patre . . . cum quo originalis perpetuique regni una possessio, coaeternitatis omnipotentiaeque una substantia, una aequalitas, una virtus majestatis augustae, unito in lumine una dignitas retinetur. Si quid enim Filio detraxeris, ad Patrem cujus totum habet, injuria pertinebit, nec est in illo aliquid, quod sit inferius; quia sicut Pater nec plus potest habere, nec minus; alter enim in alterius plenitudine infusus est, ut sit omnia in omnibus Deus benedictus, Pater in Filio, Filius in Patre cum Spiritu

sancto (l. II. tr. VI. n. 4). — Si enim Verbum in Deo est et Deus est Verbum, et hoc est, in quo est, quod ille est, cui inest; duplex persona, duplex vocabulum, sed originalis perpetuitatis ac Deitatis una est substantia (l. II. tr. VII. n. 2). Nicht minder klar drückt er sich aus über den hl. Geist, der mit dem Vater und dem Sohn gleichen Wesens, gleicher Macht, Gottheit, Majestät und gleichen Willens ist (l. II. tr. I).

Die Erbsünde, die Zeno culpa matricalis nennt (l. I. tr. XIII. n. 5, wahrscheinlich weil die Mutter Eva Anlaß dazu gegeben, denn matricalis ist gleich ad matrem pertinens) bezeugt er ebenso wie deren traurige Folgen, darunter ist die Begierlichkeit, die er kurz, aber bezeichnend charakterisirt: Inde est, quod intra hominem clandestinum fremit momentis omnibus bellum, cum unaquaeque pars nititur alteram subjugare (l. I. tr. XII. n. 4). Die Kirche ist nach ihm auf Petrus gebaut (l. I. tr. XIII. n. 8 und l. II. tr. XIII. n. 2), womit er die ursprüngliche Erklärung der Worte Christi Matth. 16, 18 bestätigt. Daß der hl. Kirchenlehrer gegen die heidnischen Philosophen einstehe für Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung des Fleisches, Gericht, ewigen Lohn oder Strafe, ist selbstverständlich. Die Nothwendigkeit der guten Werke betont er; ist ja nach ihm bloß der gerecht, der nicht nur glaubt, sondern die Gebote Gottes beobachtet, von der Sünde sich enthält, wahre Gerechtigkeit, die Quelle und Mutter der Tugenden, übt (l. I. tr. III. n. 3, 4).

Maria ist dem hl. Zeno Gottesmutter: Concipit Maria de ipso, quem parit; tumet uterus majestate, non semine, capitque virgo, quem mundus mundique non capit plenitudo (l. II. tr. IX. n. 1); er nennt ihr neugebornes Kind Gott (l. II. tr. VIII. n. 2). Sie ist die neue, bessere, wiederhergestellte (redintegrata l. I. tr. II. n. 9) Eva, denn a muliere, quae prius peccaverat . . . incipit cura. Et quia suasione per aurem irrepens diabolus Evam vulnerans, interemerat, verbo per aurem intrans Christus in Mariam, universa cordis desecat vitia vulnusque mulieris, dum de virgine nascitur, curat. Jungfräulich ist die Empfängniß, jungfräulich die Geburt, Jungfrau bleibt Maria als florentissimum domicilium castitatis (l. II. tr. IX. n. 1) beständig auch nach der Geburt: Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit (l. II. tr. VIII. n. 2).

Minder bedeutend ist die Ausbeute für die Lehre über die Sacramente. Von der Taufe handelt er zwar wiederholt in acht kurzen Reden (l. II. tr. XXX—XXXVIII), aber das allerheiligste Altarssacrament und das hl. Meßopfer deutet er nur an.

Von der Beicht spricht er zwar auch, aber er hat vorzüglich jene Beicht vor Augen, die in manchen Kirchen mit dem Empfang der hl. Taufe verbunden war, weßwegen mehrere dieser Stellen sich nicht so sicher für den Beweis des Bußsacramentes verwenden lassen. Der Herausgeber glaubt eine Andeutung der Absolutionsformel in den Worten zu finden: Ecclesia, ipsa veritate, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti non tantum diaboli praesentes ignes exstinguit, sed etiam futuri diei judicii incendia superabit (l. II. tr. XIV). Aber wir meinen, daß diese Worte sich auch auf die Taufe beziehen lassen.

Es finden sich endlich bei Zeno Stellen von großem Werthe für die christliche Archäologie, Liturgik und Sittengeschichte des 4. Jahrhunderts. So lernen wir, daß auch damals noch der Gebrauch in Italien herrschte, die hl. Communion mit nach Hause zu nehmen und daselbst aufzubewahren. So gibt er unter andern Gründen, weßwegen Christen die Ehe mit Heiden meiden sollen, wiederum ganz im Stile Tertullians, auch den an, daß leicht aus der Verschiedenheit der religiösen Anschauungen Streit entstehe: tum tota mugiet litibus domus, blasphemabitur Deus, acceptoque forsitan ipso sacrificio tuo, tuum pectus obtundet, tuam faciem deformabit etc. (l. I. tr. V. n. 8). Es ließen sich noch manche andere herrliche Gedanken, auch für Predigten sehr verwendbare Stoffe aus vorliegendem Bande angeben: doch Obiges genüge um die Aufmerksamkeit auf den hl. Zeno zu lenken und den Werth seiner Schriften hervorzuheben.

H.

Nachträgliches über die Lehre von der Entstehung der Seelen. In seiner oben angezeigten Arbeit über Anastasius II. übergeht Viani einen wichtigen Lehract dieses Papstes gegenüber der fränkischen Kirche. Hätte er die Briefe des Papstes in der vortrefflichen Edition von Thiel zu Rathe gezogen oder auch nur einen Blick in die neue Ausgabe der Regesten Jaffé's gethan, so würde er beim Jahre 498 (Aug. 23 oder 28) eine Entscheidung gefunden haben, womit Anastasius in die damaligen Streitigkeiten in Gallien über die Entstehung der Seelen eingriff. Die kirchliche Tradition über diesen Lehrpunkt wurde in dieser Zeitschrift 1883, 196—229 in einem Artikel des damals schon aus dem Leben abberufenen P. Kleutgen behandelt. Da auch in diesem Artikel die fragliche Entscheidung übergangen wurde, so dürfte es zweckmäßig sein, hier Einiges aus derselben abzudrucken, um so mehr, als sie unseres Wissens in keinem Lehrbuche der Dogmatik erwähnt ist. Der Brief (Thiel Epist. Rom. Pontif. pag. 634) wurde freilich erst im J. 1866 bekannt. Prof. Friedrich

Maaßen hat denselben in dem Darmstädter Codex nr. 2326 aus dem 7. Jahrhundert entdeckt und Jos. Tosi im genannten Jahre in der „Oesterreich. Vierteljahrschrift" (V, 556) mit Anmerkungen ihn veröffentlicht.

Die Hauptstelle folgt sofort auf die Eingangsworte: Dilectissimis fratribus universis per Gallias constitutis Anastasius papa. Bonum atque jocundum Davidicus sermo designat habitare fratres in unum. Nam nos licet terrarum spatia longinqua discernant, spiritu tamen, qui unus esse debet in omnibus catholicis, oportet esse conjunctos. Laudavimus fratris et coepiscopi nostri Arelatensis sollicitudinem, qua nobis ut arbitramur necessariam materiam praedicationis ingessit contra haeresim, quam intra Gallias adfirmat exortam, qua putant hoc rationabili se adsertione suadere, quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam vitalis animae spiritum tribuant. Quos debet fraternitas vestra monitis praedicationibusque suis a vana falsaque persuasione revocare. Im Verfolge stellt der Papst diesem Irrthume den Creatianismus gegenüber: quum ab illo, qui ab initio hoc fecit, actio ipsa hodieque non desinit, sicut ipse dixit: *Pater meus adhuc operatur, et ego operor* (Joh. 5, 17.) . . . Scriptum legimus: *Nonne omnem flatum ego feci!* (Is. 57, 16). Quomodo isti novi haeretici a parentibus dicunt factum et non a Deo, sicut ipse testatur? Und abermals spricht er von dem häretischen Charakter des von ihm bekämpften Generatianismus: Itaque, dilectissimi, ego absens corpore spiritu vero praesens vobiscum, ita redargui volo, qui in novam haeresim prorupisse dicuntur, ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur, ut sciant secundum apostolicam praedicationem se quidem jam mortuos; nam ita ab eo dicitur (Rom. 8, 5—8) etc. Die Beweise und Analogien, welche der Papst anführt, kommen fast alle auch in den von P. Kleutgen a. a. O. verwendeten Stellen der Väter und der Scholastiker vor. Stark betont Anastasius endlich die Lehrauctorität des römischen Stuhles: . . . ut vos velut conministri vocem sequentes meam in hoc pugnare debeatis, ne quid catholicae ecclesiae per miseras atque inventicias superstitiones reprehendendae maculae aut foeditas ulla nascatur . .

Dieser Entscheid stellt sich an Bedeutung jedenfalls neben denjenigen des Papstes Benedict XII. an die Armenier, welchen P. Kleutgen (a. a. S. 229) angeführt hat. In letzterem wird als einer der Irrthümer, welche die Armenier vor ihrer Union mit

der römischen Kirche verwerfen mußten, folgender Satz hingestellt: Quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui sicut corpus a corpore, et angelus etiam unus ab alio; quia quum anima humana rationalis existens et angelus existens intellectualis naturae sint quaedam lumina spiritualia ex se ipsis propagant alia lumina spiritualia. G.

Kleinere Mittheilungen. H. de l'Epinois veröffentlicht in der Revue des quest. hist. (1883, I, 35—114) eine Studie über „die letzten Tage der Ligue" und die Absolution König Heinrichs IV. Forschungen im Vatikanarchiv boten ihm reichen und bisher unbekannten Stoff. Die Umstände der Bekehrung des französischen Herrschers treten ebenso wie die Gründe P. Clemens VIII. für seinen Aufschub der Absolution in klares Licht. Die ganze Haltung des Papstes wird durch seine Aeußerung charakterisirt: „Ich bin entschlossen, in dieser Sache mich nur durch die Rücksicht auf die Erhaltung der Religion und des französischen Königreiches leiten zu lassen" (92). —

Der Verfasser von La Bible et les découvertes modernes, Abbé Vigouroux, untersucht in der nämlichen Zeitschrift (I, 128 ff.) die Behauptung Renan's (in seinen „Jugenderinnerungen"), der Unglaube sei ihm durch die Evidenz der Resultate der negativen Bibelkritik aufgenöthigt worden, und weist nach, daß diese angeblichen Resultate mit der Voraussetzung der Unmöglichkeit des Wunders stehen und fallen. —

Im zweiten Jahresbande der Revue des quest. hist. findet sich S. 280 ein kritischer Bericht über eine den Lebensausgang und die schließliche Geistesverfassung J. J. Rousseau's behandelnde Schrift von A. Bougeault (Paris, Plon 1883). Es wird dem Urtheile Bougeault's beigepflichtet, wonach der Größen- und Verfolgungswahn des unglücklichen, nach seinem eigenen Ausdruck „in Finsternisse gehüllten" Mannes sich zuletzt bis zum Irrsinn steigerte und die Nachrichten über seinen Selbstmord zu Ermenonville unbezweifelt richtig sind. —

Ueber die Wiederaussöhnung Ch. M. Talleyrand's, des ehemaligen Ministers Napoleons I., mit der Kirche bringt eine Abhandlung von Lagrange im Correspondant (1883, 25. Mai) betit. Mgr. Dupanloup et M. de Talleyrand ganz bestimmte Aufschlüsse aus den hinterlassenen Papieren Dupanloup's. Den lange vorbereiteten Schritt that er, nachdem er zu dem Zwecke Felix Dupanloup, damals noch Abbé, zu sich gerufen und einen schriftlichen Widerruf gemacht hatte.

Die Entlarvung des wahren Charakters eines der Genfer Reformatoren, Froment, durch J. Buy in einer neuesten französischen Schrift über denselben ist eine so überzeugende und beschämende, daß die liberale Revue historique (1883, VI, 484) nur die Beschwerde weiß, man sähe, wie doch die verdienstlichsten Werke protestantischer Wissenschaft ad majorem ecclesiae laudem mißbraucht werden könnten. Buy hat nämlich in der Art Janssens aus protestantischen Sammlungen von zeitgenössischen Correspondenzen Auszüge gemacht. —

Die Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften bringen (1883, Bd. XXXIII) eine Arbeit von C. Höfler zur Quellengeschichte der

ersten Jahre Kaisers Karl V. Ueber 700 Dokumente aus dem Archiv von Simancas werden ganz oder im Auszug producirt. Das Resultat ist insbesondere für Kar.s Haltung gegenüber Johanna der Wahnsinnigen ein günstiges; die Behauptungen Bergenroths von deren schrecklicher Gefangenhaltung bedürfen der Berichtigung. Die universale, dem Interesse Europa's und der Christenheit gewidmete Politik Karls in jenen Jahren wird gerechter gewürdigt, als es von Ranke geschieht.

Im „Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtsforschung", 1883, Bd. IX. H. 1 untersucht Dr. Diekamp, Privatdocent in Münster, die Wiener Handschrift der Bonifatiusbriefe aus dem neunten Jahrhundert. Er constatirt, daß ihr Inhalt größtentheils nach den Originalen angefertigt oder höchstens nach einer Vorlage, welche die Originale selbst vor sich hatte, gemacht ist. Am Ende der päpstlichen Briefe treten die vom Papste eigenhändig beigesetzten Grußformeln Deus te incolumem custodiat etc. und ähnliche in Uncialschrift hervor. Der Name des Apostels von Deutschland ist in der Handschrift durchgängig mit c, aber viermal mit t geschrieben. —

In der Controverse (1883, II, 428 ff.) resumirt die Redaktion eine ebenda länger fortgesetzte Discussion zwischen drei als Orientalisten und Bibelforscher hervorragenden Geistlichen, de Harlez und Motais, welche die Beschränkung der Sintfluth als zulässig erklärten, und Lamy, als Vertreter der entgegengesetzten Ansicht, dahin, daß die bisherige Erklärung zwar probabeler erscheine, die neuere aber nicht als unkatholisch bezeichnet werden könne und apologetisch gut verwendbar sei. —

Ueber die lateinische Pentateuchübersetzung aus der Zeit vor Hieronymus, welche Ulysse Robert 1882 veröffentlicht hat, bringt das Journal des Savants (1883 Mai, Juillet) eine Abhandlung von Gaston Paris, worin derselbe für den südgallischen Ursprung dieser Uebersetzung und für die Vielheit der vor Hieronymus vorhandenen Uebersetzungen aus dem Griechischen eintritt. —

Das Bulletin critique kündigt seit einiger Zeit das endlich bevorstehende Erscheinen der ersten Lieferungen des Liber pontificalis in der Ausgabe von Abbé L. Duchesne an. Die Ausgabe wird enthalten 1. Den liberianischen Katalog von 354 als ältesten Kern der Papstchronik. 2. Die dem Lib. pont. verwandten Papstkataloge des 6. Jahrhunderts. 3. Die Fragmente des schismatischen Lib. pont. von Verona. 4. Die zwei aus den Jahren 530 und 687 rührenden Auszüge aus der ersten Recension des Lib. pont. mit einer Wiederherstellung der letztern; endlich folgt 5. der Lib. pont. selbst in der Recension von 539 mit allen seinen Fortsetzungen bis zum Ende des 9. Jahrhunderts. —

Gegenstand einer ausführlichen Abhandlung in dem Archivio stor. per le provincie Napolitane (Anno VII) ist die Geschichte der allmählichen Abschaffungen jenes Tributes, welcher von den neapolitanischen Königen wegen der alten Lehensabhängigkeit des Königreichs beider Sicilien vom heil. Stuhle alljährlich dem Papst geleistet wurde und in der Darbringung eines weißen Pferdes und der Summe von 7000 Golddukaten bestand. Erst 1787 (nicht 1776) wurde zufolge dem Verfasser (G. Lioy, Beamter am römischen Staatsarchiv) die Leistung eingestellt und eine „devota offerta" an deren Stelle gesetzt. Es kam dann die Zeit der Proteste des Papstthums, welches verpflichtet war, das alte Recht zu reclamiren. Im Jahre 1855 endlich erfolgte als letzte Leistung nach Einverständniß mit

Pius IX. ein einmaliger Beitrag Ferdinands II. von 10,000 Scudi für das römische Monument zu Ehren der unbefleckten Empfängniß. —

Einzelheiten über die politische Geschichte Clemens VII. und die Gräuelscenen der Einnahme und Plünderung Roms 1527 bringt eine Abhandlung von Ravioli in dem Archivio della società romana di storia patria (vol. VI, fasc. 3), wie der Titel sagt nach „amtlichen Urkunden“, die aber sehr selten erwähnt werden. —

In der Ciencia cristiana, welche seit längerer Zeit die Hebung der kirchlichen Studien in ihrem Vaterlande Spanien zum Gegenstande von Artikeln gemacht hat, wird (1883 I, 311 ff.) mit Enthusiasmus auf den Fortschritt des Auslandes in den kirchenhistorischen Arbeiten hingewiesen. Der Verfasser des betreffenden Artikels ruft seine Landsleute auf, die „ewigen Deklamationen“ in der Geschichte zu verlassen und „die literarischen und wissenschaftlichen Größen Spaniens, welche lange genug verächtlich zurückgesetzt waren, durch gründliche Arbeiten zu Ehren zu bringen“. Bemerkenswerth ist, daß eine neue Biblioteca de la ciencia cristiana, welche in Madrid erscheint, mit Uebersetzungen der Kirchengeschichte von Card. Hergenröther und der Fundamentaltheologie von Prälat Hettinger beginnt. —

Aus dem letzten Bande der Zeitschrift Le Contemporain dürfte für katholische Historiker am beachtenswerthesten die Artikelreihe von Lecoy de la Marche über die „Regierung Ludwig IX. des Heiligen sein“. Nachdem im frühern Bande (1883, I, Juin) über die Idee des christlichen Königthums zu Ludwigs Zeit gehandelt war, führen diese folgenden Artikel die administrative, gerichtliche, militärische, finanzielle, politische und kirchliche Seite der denkwürdigen Regierung des Heiligen nacheinander vor. In der letzten Beziehung zeigt das Dezemberheft, wie wenig die Gallikaner sich auf Ludwig berufen durften. Die s. g. pragmatische Sanction ist unächt. Wallon und Viollet werden mit ihrer Mittelstellung durch die Darlegung der wahren Beziehung des Königs zum Papstthume bekämpft. —

In dem nämlichen Dezemberhefte wird eingänglich über eine neue Lebens- und Charakterschilderung des Grafen Jos. de Maistre von A. de Margerie berichtet; es sei eine treffliche Darstellung seines äußern und innern Lebens, seines großartigen Talentes, seiner Ideen und seiner Leistungen. An dem Buche von L. Moreau über de Maistre hatte man in dieser Zeitschrift 1880, 770 die Ausstellung machen müssen, daß es keine Geschichte de Maistre's, sondern nur Reflexionen über dessen Werke und ihre Kritiker gebe.

Synopsis Philosophiae moralis seu Institution et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae, S. Thomae, Suarez et de Lugo, methodo scholastica elucubrata Costa-Rossetti, sacerdote Societatis Jesu. — Oeniponte. Feliciani Rauch 1883. gr. 8°. XXX und 820 S. fl. 4.50. -

In dem vorliegenden Werke haben wir eine übersichtliche der Moralphilosophie im weiteren Sinne oder laut Titel „Unterw der Sittenlehre und im Naturrechte, ausgearbeitet nach den Pri Scholastischen Philosophie, besonders des hl. Thomas, Suarez un und in scholastischer Form behandelt". Was hier den Studirenden sophie, Theologie und Jurisprudenz und überhaupt allen geboter sich mit dem practischen Theile der von Sr. Heiligkeit Leo XIII. (4. so sehr empfohlenen Scholastischen Philosophie aus Pflicht oder B schäftigen: ist nicht ein gewöhnlicher, knapper Abriß der Moral sondern eine vollständige systematische Bearbeitung des Naturrecht Grunde der natürlichen Sittenlehre.

Zuerst werden die allgemeinen Grundsätze der Ethik in vie behandelt, und damit die unerläßlichen Fundamente aller Moral g Endziel des Menschen, die sittliche Norm seiner freien Handlungen, als norma directiva erscheint, und als Gesetz, sittliches Naturgesetz die subjectiven Principien der moralischen Handlung: das sind die Themate oder Angelpunkte, um die sich die sittliche Ordnung be in welche der Auctor den ersten Theil seiner Unterweisungen eins

Dann folgt in vierfacher Gliederung die Darstellung des Na die Lehre vom Recht und der Gesellschaft im Allgemeinen, das recht, das Staatsrecht, das Völkerrecht. Eine besondere Sorgf Lehre vom Staate und Staatsrecht erfahren, welcher auch ein zien Umfang der Behandlung von S. 469 - 792 zu Theil wurde. Di von der „legalen Gerechtigkeit", vom „Ursprung der staatlichen und Auctorität", vom „Constitutionalismus", „vom Verhältnisse d zur Kirche", von der Aufgabe des Staates hinsichtlich der S verdienen in auszeichnender Weise genannt zu werden. In keinem lateinischen Werke ist eine solche Fülle von brennenden Zeitfragen und überhaupt bei keinem der neueren Werke ähnlicher Tendenz Verwerthung der Scholastischen Philosophie bemerkbar, wie in des P. Rossetti, und eine so geschickte Benützung derselben zur oder Lösung unserer Zeitirrthümer wie Zeitbedürfnisse, vgl. z. die auf der scholastischen Philosophie beruhenden Principien de einer Nationalökonomie.

Wer an dem wissenschaftlichen Streben der katholischen Gegenw Antheil nimmt, und insbesondere bei der Lösung unserer socialen nicht mit socialen Utopien beschäftigt, der fühlt sich bei dem Stu neuen Werkes freudig berührt, daß ihm für die großen Fragen und besonders des Naturrechtes aus dem Munde bewährter Meist wort zu Theil wird, und durch Anschluß an St. Thomas, Suarez Molina, Lessius ihm der Weg gezeigt wird zu einer wahrhaft Lösung der Probleme, die unsere modernen Socialpolitiker und ökonomen so sehr außer Athem setzen.

Anlangend die äußere Form, ist in dem Werke die streng Methode eingehalten. Der Gedanke, um den es sich zeitweilig ha klar und scharf in Thesen gegeben, dann folgt eine Erklärung d und Formulirung nach scholastischer Ausdrucksweise und eine Orie Standpunctes; daran schließt sich die Beweisführung in fest Syllogismen; gewöhnlich folgt noch eine Lösung darauf bezüglich rigkeiten. Wegen dieser eigenartigen Beschaffenheit kann das Buc Vorlesungen, wie auch bei Privatstudium vortheilhaft gebraucht we ernstes Studium aber ist allerdings nothwendig für jeden Fall, moralphilosophischer Inhalt nur einigermaßen gründlich erfaßt wer

Zeitschrift für katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

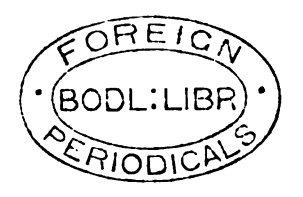
VIII. Jahrgang. II. Heft.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1884.

Ausgegeben am 1. April.



Abhandlungen.

Die Martyrer Englands im 16. und 17. Jahrhundert.

Von A. Kobler S. J.

II. Artikel[1]).



Die Martyrer unter den Stuarts und der Republik.

Nach dem Tode der Königin Elisabeth (1603) bestieg Jakob VI. von Schottland, der Sohn der unglücklichen Maria Stuart, als Jakob I. den englischen Thron. Mit vollem Rechte erwarteten die Katholiken von dem neuen König eine Besserung ihrer Lage, wenigstens Duldung in der freien Ausübung ihrer Religion.

Jakob war zwar selbst nicht Katholik; er war im strengen Calvinismus erzogen worden. Als aber katholische Abgeordnete nach Schottland kamen, um ihn als ihren König zu begrüßen, hatte er ihnen Duldung und freie Religionsübung versprochen. Ebenso hatte er den beiden katholischen Höfen von Frankreich und Spanien versprochen, seinen katholischen Unterthanen Freiheit gewähren zu wollen; ja er hatte jenen Höfen sogar nicht undeutlich zu erkennen gegeben, daß er nicht so ganz abgeneigt wäre, zur Religion seiner Mutter zurückzu-

[1]) In diesem Artikel werden ebenso wie im früheren (1. Heft, Seite 1—49) die Namen jener Blutzeugen gesperrt gedruckt, welche sich in dem Verzeichniß der zur Beatification Proponirten (1. Heft, Seite 3) vorfinden. Die Abhandlung bezweckt, diese letzteren nach ihren Gruppen vorzuführen.

kehren. Ueberdies hätte selbst die Pflicht der Dankbarkeit den König bestimmen sollen, die Katholiken in Anbetracht dessen, was sie für die Befreiung seiner Mutter gethan und geopfert hatten, schonender zu behandeln. Allein, ob es ihm auch nur mit seinen Versprechungen wirklich Ernst gewesen, kann mit Grund bezweifelt werden. Jakob gewährte zwar den Katholiken einige Erleichterungen, namentlich suspendirte er die Geldstrafe von monatlich 20 Pfund für die Weigerung, am protestantischen Gottesdienst Theil zu nehmen; doch auch diese Nachsicht war nur für so lange gewährt, „als die Katholiken sich derselben würdig erweisen würden".

Kaum aber war ein Jahr verflossen, seit der König mit seiner Schaar schottischer Höflinge und Schmarozer den englischen Boden betreten, als auch die Verfolgung der Katholiken wieder begann. Allerdings war unter der langen Regierung Elisabeths der Protestantismus zu mächtig geworden, und selbst die Puritaner bildeten bereits eine zu kühne und verwegene Partei, als daß der König bei dem geringsten Versuch, den Katholiken auch nur gerecht zu werden, nicht hätte auf den entschiedensten Widerstand stoßen müssen; und von dieser Seite hätte ihm wohl, wenn er wie später Jakob II. verfahren wäre, auch dessen Schicksal bereitet werden können. Zudem hatte er den revolutionären Character des Calvinismus aus Erfahrung kennen gelernt, und wie derselbe mit dem Königthum, weil überhaupt mit einer hierarchischen Ordnung sich nur schwer vertrage; so schloß er sich denn, der Religion seiner Mutter ohnehin fremd, der in seiner neuen Heimat herrschenden „durch das Gesetz eingeführten" Kirche an; denn: „No Bishop, no King, — kein Bischof, kein König", war seine Devise geworden.

Als Beweis seiner gut anglicanischen Gesinnung erließ der König an die Friedensrichter und andere Behörden den Befehl, die Strafgesetze gegen die Nonconformisten in Vollzug zu setzen, sie mochten Katholiken oder Puritaner sein, erfuhr aber von Seite der letzteren schon im ersten Parlamente, das er berufen hatte, solche Opposition, daß er bald genöthigt war, die ganze Schärfe der alten Strafbestimmungen nur mehr gegen die Katholiken allein zu richten. Die Puritaner nämlich beschuldigten ihn der Hinneigung zum Papismus, da er, wie erwähnt, bei seiner Ankunft in England namentlich jenes Gesetz suspendirt

hatte, welches die Katholiken zu einer Strafe von monatlich 20 Pfund verurtheilte, wenn sie dem protestantischen Gottesdienst nicht beiwohnen wollten. Bei dem Fanatismus der Massen und besonders auch des anglicanischen Clerus konnte eine solche Anklage papistenfreundlicher Gesinnung dem König wirklich gefährlich werden, und er nahm jetzt keinen Anstand, um diese Beschuldigung zu widerlegen, am 22. Februar 1604 eine Proclamation zu erlassen, womit alle katholischen Missionäre aus England verbannt wurden; sollte einer derselben nach dem 19. März d. J. daselbst noch angetroffen werden, so sollte man nach der ganzen Strenge der Gesetze gegen ihn verfahren. Ebenso wurde das Gesetz gegen die Recusanten wieder in Anwendung gebracht, und was das Gehässigste dabei war: nicht nur für die Zukunft sollten sie die Strafe von monatlich 20 Pfund wieder zu entrichten haben, sondern auch für vergangene 13 Monate, während welcher das Gesetz suspendirt war, sollten sie den Betrag von 260 Pfund nachzahlen müssen, eine Summe, welche katholische Familien von mittelmäßigem Vermögen geradezu an den Bettelstab brachte. Und noch nicht genug. Der König cedirte diese Strafgelder an seine schottischen Günstlinge, die den Recusanten den Proceß machen, oder durch gütigen Vergleich sich mit ihnen abfinden konnten. „Wäre dieses Geld", sagt Lingard, „in den königlichen Schatz geflossen, die Recusanten hätten schon Ursache genug gehabt, sich zu beklagen; daß aber Engländer von ihrem Könige an Fremde sollten ausgeliefert und ihres Vermögens beraubt werden, um die Extravaganzen seiner schottischen Lieblinge zu decken, das fügte zur Ungerechtigkeit auch noch den Schimpf, erbitterte die bereits verletzten Gemüther und trieb selbst die Gemäßigtsten zur Verzweiflung"[1].

Dazu kam, daß der Fanatismus katholikenfeindlicher Behörden noch immer seine blutigen Opfer forderte. So wurde am 16. Juli 1604 zu Warwick ein Priester und Zögling von Douay, Johann Sugar mit Namen, vormals ein eifriger anglicanischer Geistlicher, als Hochverräther gehenkt und geviertheilt, nachdem er ein Jahr im Gefängniß zugebracht. Mit ihm starb den Tod wegen Felonie Robert Grissold oder Greswold, dessen ganzes Verbrechen darin bestand, daß er Priester beherbergt hatte, und zugleich mit Sugar auf der

[1]) Hist. of England, vol. IX. p. 32.

Straße angetroffen worden war, d. h. mit einem Verräther, als welchen das Gesetz schon jeden Priester erklärte. In demselben Jahre 1604 litt zu Lancaster den Tod eines Verbrechers ein anderer Laie, Lorenz Baily, weil er einem Priester Hilfe und Beistand geleistet, der den Häschern in die Hände gerathen, aber denselben entflohen war. Im nächsten Jahre starben drei Laien den Tod von Hochverräthern, nämlich am 1. August zu York ein Schullehrer, Namens Thomas Welbourn, und Johann Fulthering, ein anderer eifriger Katholik, und am 5. September zu Rippon Wilhelm Brown, alle drei aus keinem anderen Grund, als weil sie einige ihrer Nachbarn zur katholischen Kirche bekehrt hatten. Mit welcher Härte aber die Strafgelder von den Recusanten eingetrieben wurden, mag man daraus entnehmen, daß in der einzigen Grafschaft Hereford 409 katholische Familien durch diese Geldbußen sich plötzlich in größtes Elend versetzt sahen. Und um auch die reicheren und vornehmeren Recusanten, welche ihrem Glauben treu bleiben wollten, mit ihren bereits verarmten Glaubensgenossen auf gleiche Linie zu stellen, erhielten die (anglicanischen) Bischöfe den Befehl, dieselben zu excommuniciren, wodurch sie der Kerkerhaft und der Acht verfielen und unfähig wurden, Schulden oder Renten einzufordern, Käufe oder Verkäufe abzuschließen, oder über ihre Besitzungen zu verfügen. Gleichwohl hieß es, das nächste Parlament würde noch strengere Verfügungen treffen, um die katholische Religion in England gänzlich auszurotten[1].

Dieses barbarische Vorgehen gegen die Katholiken um ihres Glaubens willen, und das in einem Lande, das denselben Glauben durch so viele Jahrhunderte selbst bekannt, und dem es zuletzt Alles zu verdanken hatte, kann dem nun folgenden Ereigniß der s. g. Pulververschwörung gewiß nicht zur Entschuldigung und noch weniger zur Rechtfertigung gereichen; wohl aber kann es dasselbe einigermaßen erklären.

Einige bis zur Verzweiflung getriebene Katholiken faßten den bekannten schrecklichen Plan, den König sammt seinem Parlamente am Tage der Eröffnung des letztern in die Luft zu sprengen, um so, wie sie meinten, der Verfolgung mit Einem Schlag ein Ende zu machen. „Es ist mehr als wahrscheinlich", schreibt B. Challoner[2]), „daß dieses ursprünglich ein

---

[1]) Lingard. l. c. IX. p. 40 ss. [2]) Denkwürdigkeiten, II. 18 f.

ministerielles Complott war, angestiftet durch den Staatssecretär Cecil. ‚Einige sind der Meinung gewesen', sagt der Autor des Political Grammar, ‚daß die Pulververschwörung unter der Regierung Jakobs I. von derselben Regierung (ein ministerielles Complott) war, und die ungeschickte Art und Weise, wie der Brief an Lord Monteagle in der Nacht vor der Ausführung des Vorhabens geschickt wurde, scheint dies zu bestätigen, doch viel mehr noch die Papiere des damaligen Ministers, welche erst jüngst erschienen sind, durch welche die ganze Sache an's Licht gebracht ist. Denn aus diesen Papieren ist es klar, daß der Minister mit dem Tagebuch der Verschwornen von Anfang an bekannt war, so daß er leicht den Plan in seinem ersten Beginne hätte vereiteln können. Doch dies wollte nicht zu seinem Hauptplane passen; er wollte nämlich den König Jakob von irgend welcher Annäherung zum Papstthum, dem er nach der Meinung Cecils geneigt schien, ablenken, indem er einige Papisten in eine verzweifelte und furchtbare Verschwörung zur Vernichtung des Königs und des Parlaments verwickelte. Das war der Grund dieser Geschichte, welche das Königreich über ein ganzes Jahrhundert mit Schrecken erfüllt hat'. So weit dieser Schriftsteller, welcher nicht der einzige ist, noch der erste unter einer großen Anzahl von Männern, welche diese Ansicht theilten, seit Mr. Osborn vor längerer Zeit schon der Welt gezeigt hat, daß dieses Complott eine saubere Erfindung des Staatssecretärs war, wie er es nennt; und König Jakob I. selbst merkte es so wohl, daß er den 5. November[1]) Cecils Feiertag zu nennen pflegte".

Will man aber auch, was B. Challoner für mehr als wahrscheinlich hält, nicht gelten lassen, so ist doch so viel gewiß, daß Cecil die entdeckte und vereitelte Verschwörung geschickt zu benützen wußte, um einen neuen Schlag gegen die ihm so verhaßten Katholiken, und zwar zunächst gegen die Jesuiten zu führen. Zu diesem Zwecke wurden die Theilnehmer an der Verschwörung, deren man hatte habhaft werden können, in aller Weise, selbst mit Anwendung der Folter gedrängt, irgendwelche Geständnisse zu machen, wodurch namentlich die Jesuiten als mitbetheiligt am Complott erscheinen würden. Und in der That

---

[1]) Am 5. November 1605 nämlich sollte das Parlament eröffnet und der Plan der Verschwornen ausgeführt werden.

erklärte Bates, ein Diener Catesby's, des Hauptes der Verschwornen, daß die Jesuiten Garnet und Greenway um das beabsichtigte Verbrechen gewußt hätten. So erschien im Januar 1606 eine Proclamation, in welcher die drei Jesuiten Garnet, Gerard und Greenway als in besonderer Weise an dem Complott betheiligt erklärt, und deren Verhaftung angeordnet wurde; die beiden letzteren entkamen nach dem Festlande, P. Heinrich Garnet aber wurde, von einem gewissen Littleton verrathen, zugleich mit P. Eduard Oldcorne, gleichfalls einem Jesuiten, und mit zwei Laienbrüdern der Gesellschaft Jesu, Nikolaus Owen und Radulph Ashley, zu Henlip verhaftet, zuerst nach Worcester, dann nach London abgeführt und hier zuletzt in den Tower geworfen. P. Garnet war wirklich in der Beicht zur Kenntniß der Verschwörung gekommen, hatte aber nur Erlaubniß erhalten, von dieser Kenntniß Gebrauch zu machen, wenn entweder der Plan anderweitig verrathen, oder wenn er selbst in dieser Angelegenheit mit der Folter bedroht werden sollte. Nicht weniger als 23mal wurde er verhört, aber man fand nichts, daß man ihn hätte zum Tode verurtheilen können, bis er auf eine Aeußerung hin, welche er durch eine Ritze in der Thüre den neben ihm wohnenden P. Oldcorne bei Gelegenheit einer Beicht gemacht haben soll, und die von zwei hiezu bestellten Lauschern aufgefangen und hinterbracht worden[1]), noch einmal vernommen und auf die Folter gespannt wurde. Jetzt bekannte er, daß er von der Verschwörung gewußt, aber wegen des Beichtgeheimnisses nicht davon habe reden können. Das Beichtgeheimniß fand natürlich bei dem protestantischen Gerichtshofe keine Berücksichtigung; P. Garnet wurde des Hochverrathes schuldig erkannt, und litt die Strafe dieses Verbrechens auf dem Kirchhof von St. Paul in London am 3. Mai 1606. Noch vor ihm, am 7. April d. J. starben P. Oldcorne und Bruder Ashley zu Worchester desselben Todes, ersterer, weil er den P. Garnet nach Henlip eingeladen, und das Complott gebilligt habe, letzterer als Diener des P. Oldcorne, und somit auch als Mitschuldiger an dessen Verbrechen. Bruder Owen aber wurde im Gefängniß so schrecklich gefoltert, daß ihm der Bauch

---

[1]) P. Oldcorne erklärte später, daß P. Garnet so leise gesprochen, daß er selbst Vieles nicht verstanden, viel weniger, daß Andere in weiterer Entfernung ihn verstehen konnten.

zerriß und die Eingeweide heraustraten, worauf man ihn zwar von der Folter herabnahm, aber nicht mehr verhindern konnte, daß er schon nach wenigen Stunden starb; um die Schmach zu decken, ward das Gerücht verbreitet, er habe, um keine weiteren Geständnisse machen zu müssen, sich selber ermordet, indem er den Bauch sich aufgeschlitzt.

Statt daß nun die zum Glück vereitelte Verschwörung das Parlament hätte belehren können und sollen, wie gefährlich es sei, Menschen bis zur Verzweiflung zu treiben, widerrief es nicht nur keines der bisher gegen die Katholiken erlassenen Strafgesetze, sondern vermehrte sogar noch den Strafcodex durch zwei neue Bills von mehr als 70 Artikeln. Recusanten sollten nicht vor Gericht erscheinen, nicht innerhalb 10 Meilen von London wohnen, nicht ohne besondere Erlaubniß sich 5 Meilen von ihrer Heimat entfernen dürfen; sie sollten weder Aerzte, noch Anwälte, noch Richter sein, nicht mehr als Patrone auf Pfarreien, Schulen oder Spitäler eigener Stiftung präsentiren, keine Verwalter, Testamentsvollstrecker oder Vormünder sein können; die Katholiken sollten ferner bei schwerer Strafe ihre Ehen nur vor dem protestantischen Prediger eingehen, nur von ihm ihre Kinder taufen, und sich nur auf einem protestantischen Kirchhof beerdigen lassen können; Kinder, welche zur Erziehung außer Land geschickt werden, sollten allen Anspruch auf ihr Erbe verlieren und dieses den nächsten Verwandten zufallen; alle Recusanten sollten als namentlich excommunicirt betrachtet werden, also allen nach den Gesetzen mit der namentlichen Excommunication verbundenen Plackereien unterliegen; die Beherbergung von Katholiken, und das Halten katholischer Dienstboten ward untersagt und zwar bei Strafe von 10 Pfund monatlich für jeden solchen Dienstboten.

Endlich wurde der berüchtigte Treueid vorgeschrieben, auf dessen Verweigerung lebenslängliches Gefängniß und Einziehung alles Eigenthums, für Frauen aber Einschließung im gemeinen Kerker gesetzt war.

Dieser Eid Jakobs I. brachte große Verwirrung unter die Katholiken. Die Jesuiten verwarfen ihn. Blackwell, der Erzpriester, und sein Rath hielten ihn für erlaubt. Bald jedoch erhielt der letztere von dem Papste Paul V. ein Breve, welches den Eid für unerlaubt erklärte, „da er Vieles enthalte, was

gegen den Glauben sei" [1]). Blackwell theilte zwar dieses Breve dem Clerus und dem Volke mit, fügte aber bei, daß es nur als der Ausdruck der Privatmeinung Pauls V. zu betrachten sei.

Der erste Priester nun, welcher nach Statut 27. Elisabeth zum Tode als Hochverräther verurtheilt wurde, und sein Leben durch Leistung des erwähnten Eides hätte erkaufen können, jedoch es vorzog, lieber zu sterben, als gegen sein Gewissen zu handeln, war Robert Drury, ein Zögling von Rheims und Valladolid; er starb zu Tyburn am 26. Februar 1607, nachdem er 13 Jahre als Missionär in England gewirkt hatte. Leider folgte der Erzpriester nicht diesem Beispiel, als er selbst den Häschern in die Hände fiel, sondern leistete den Eid, erlangte aber durch diesen traurigen Abfall nicht mehr, als daß man ihn nicht vor Gericht stellte, sondern ihn bis zu seinem Tode (1613) im Gefängnisse schmachten ließ; und er starb, ohne daß Ermahnungen von verschiedenen Seiten her ihn hätten bewegen können, zu widerrufen. An die Stelle Blackwells ward ein neuer Erzpriester ernannt, Birket mit Namen.

Es erschien bezüglich des Eides ein zweites päpstliches Breve 1607, welches denselben neuerdings verdammte, was nun den König bewog, unter Hintansetzung aller Staatsgeschäfte und selbst der Jagd mit seinen Theologen sich einzuschließen, und eine „Vertheidigung des Treueides" zu schreiben. Der König hielt sich persönlich für einen großen Theologen. Cardinal Bellarmin und P. Parsons widerlegten sogleich das Buch, und Jakob machte sich nochmal an's Werk, fand es aber doch zuletzt gerathen, statt einer Antwort auf diese Widerlegung die „Vertheidigung" in einer etwas geschmeidigeren Form und mit Ver-

[1]) In dem päpstlichen Breve vom 1. September 1606 heißt es nach Anführung der Eidesformel folgendermaßen: Quae quum ita sint, vobis ex verbis ipsis perspicuum esse debet, quod hujusmodi juramentum salva fide catholica et salute animarum vestrarum praestari non potest, quum multa contineat, quae fidei et saluti aperte adversentur. Du Plessis Collectio judiciorum. T. III. P. II. p. 172. Vgl. ebenda das Breve von 1607. Card. Hergenröther weist sehr gut nach, daß der Treueid „dem Geiste nach dem Suprematseid ganz analog war", und daß er völlig ungerechtfertigte Meinungen und Lehren als häretische zu verwerfen gebot, die in der Kirche nicht blos geduldet waren, sondern eben damals von den besten Theologen vertreten wurden. (Katholische Kirche und christlicher Staat, Freiburg 1872, S. 686 ff.)

besserungen erscheinen zu lassen, und die erste Auflage einzuziehen. Unterdessen dauerte das Aergerniß fort, das Blackwell namentlich mit seiner Eidesleistung gegeben, indem viele angesehene Männer unter den Geistlichen wie Laien seinem Beispiel folgten, so besonders mehr als 20 katholische Peers im Oberhaus, während Andere lieber die härtesten Strafen über sich ergehen ließen und lieber eines grausamen Todes starben, als ihr Gewissen mit einem Eid beflecken wollten, den Rom verworfen hatte.

Zu diesen letztern treuen Katholiken zählte Matthäus Flathers, ein Zögling von Douay, der noch in demselben Jahre 1606, als er in die englische Mission kam, verhaftet und verbannt, dann nach England zurückgekehrt, bald wieder ergriffen und zu York am 21. März 1608 buchstäblich abgeschlachtet wurde. In demselben Jahre am 11. April litt zu Tyburn P. Georg Gervase oder Jarris, O. S. B., ebenfalls aus dem Seminar zu Douay. Er war 1604 nach England gekommen, wurde 1606 verbannt, kehrte aber, obwohl ihn sein Bruder in Flandern behalten wollte, wieder nach England zurück, ward ergriffen und in's Gefängniß geworfen, wo er den von ihm verlangten neuen Eid zu schwören sich weigerte, weshalb man ihm als Seminarpriester den Proceß machte und ihn zum Tode verurtheilte; kurz vor seiner Hinrichtung erhielt er noch das Kleid des hl. Benedict. Ihm folgte in gleichem Tode aus gleicher Ursache am 23. Juni desselben Jahres 1608 zu Tyburn P. Thomas Garnet, S. J., ein Neffe des oben erwähnten Martyrers Heinrich Garnet, ein Sohn des Richard Garnet, der selbst viel für den Glauben gelitten. Zögling von St. Omer und Valladolid, kam er mit dem gleichfalls früher erwähnten Martyrer Barkworth in die englische Mission, ward hier von seinem Oheim in die Gesellschaft Jesu aufgenommen, aber bald darauf verhaftet und in den Tower gebracht, wo er durch 8 oder 9 Monate selbst im strengsten Winter auf bloßer Erde liegen mußte; als er, im Jahre 1606 verbannt, wieder in die Mission zurückkehrte, und neuerdings durch den Verrath eines abgefallenen Priesters den Häschern in die Hände fiel, und sich weigerte, den neuen Eid zu leisten, ward er nach Statut 27. Elisabeth zum Tode verurtheilt, den er auch freudig erduldete.

Das Jahr 1609 verging, ohne daß katholisches Blut um

des Glaubens willen vergossen worden wäre, seit 1580 das erste Jahr, in welchem solches nicht geschehen. Dagegen forderte das nächste Jahr 1610 wieder seine Martyrer. Das erste Opfer war Roger Cadwallador, der von Jugend auf sich dem Dienste Gottes weihte, zu Rheims und Valladolid sich auf das Priesterthum vorbereitete, und im Jahre 1594 in die englische Mission geschickt wurde. Nachdem er durch 16 Jahre in seiner Heimat Herefordshire mit ebenso großem Eifer als Erfolg gewirkt hatte, wurde er am Ostertag des Jahres 1610 verhaftet. Wahrhaft empörend war die Behandlung, welche er im Kerker zu erdulden hatte; und als er, blos weil er Priester war, zum Tode verurtheilt, und am 27. August zu Leominster oder Lemster (Herefordshire) hingerichtet wurde, nahm man ihn noch lebend vom Galgen herab, so daß das Herz noch schlug in der Hand des Henkers, der es ihm aus dem Leibe gerissen. Am 9. November litt dann zu Oxford ein anderer Zögling von Rheims, Georg Napier, aus Oxford selbst gebürtig; er starb den Tod eines Hochverräthers um keines andern Verbrechens willen, als weil er gegen das Statut 27. Elisabeth im Ausland Priester geworden und nach England gekommen war. Am 10. December desselben Jahres 1610 endlich litten zu Tyburn die beiden Priester: Johann Roberts, O. S. B., und Thomas Somers, auch Wilson genannt, ein Zögling von Douay, wohin er als Lehrer früher schon einige seiner Schüler vorausgeschickt hatte. Ersterer begann seine Studien in Douay, kam dann (1583) nach Rom und von dort nach Valladolid, wo er (1595) in den Orden des hl. Benedict trat. Während seines 10jährigen Wirkens in England wurde er vier Mal verhaftet und ebenso oft in die Verbannung geschickt, kehrte aber immer wieder in sein Arbeitsfeld zurück, bis er am ersten Adventsonntag 1610 während der hl. Messe zum fünften Mal ergriffen, dann vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt wurde, den er freudig und mit großer Standhaftigkeit erduldete, mitten unter 16 Verbrechern, welche mit den beiden Priestern wohl nur zu ihrer größeren Schmach gehenkt wurden. In diesem Jahre 1610 starb auch in England in hohem Alter, doch nicht eines gewaltsamen Todes, Ludwig Barlow, der erste Priester aus dem Seminar von Douay, welcher seit 1574 in der englischen Mission thätig war, und mehrmal verhaftet und eingekerkert wurde; im Jahre 1603 verbannt, kehrte er noch ein-

mal nach England zurück, um dort nach 36jähriger Thätigkeit sein Leben in Ruhe zu beschließen[1]).

Wenn auch das nächste Jahr 1611 wieder vorüberging, ohne daß ein Katholik um des Glaubens willen sein Blut vergoß, so wurden dagegen im Jahre 1612 drei Priester und ein Laie, Namens Johann Mawson, zu Tyburn als Opfer ihrer Glaubenstreue hingerichtet. Die drei Priester waren P. Maurus (Wilhelm) Scot, O. S. B., Richard Newport, welche beide am 30. Mai litten, und Johann Almond, welcher am 5. December sein Opfer vollendete; alle drei hatten ihre Bildung in den englischen Seminarien auf dem Festlande empfangen, die beiden ersteren während ihrer Missionsthätigkeit mehrmal Kerker und Verbannung erduldet, und sie alle hätten ihr Leben retten können, wenn sie den ihnen abverlangten neuen Eid hätten schwören wollen. Die Hauptschuld an der Verurtheilung und dem Tode Almonds war der anglicanische Bischof King von London. „Wenn wir", sagt B. Challoner, „dem glauben wollen, was die katholischen Schriftsteller jener Zeit fest versichern, so wurde ihm (diesem Bischof King) vor seinem Tode eine Gnade zu Theil, wie sie selten Verfolgern gewährt wird: er wurde selbst Katholik, und starb in der Gemeinschaft der Kirche, die er so grausam verfolgt hatte"[2]).

In den drei folgenden Jahren 1613—15 hatten die Katholiken wegen Verweigerung des Besuches des protestantischen Gottesdienstes und des neuen Eides viel zu leiden durch Geldstrafen und Kerker; erst im Jahre 1616 ward die Verfolgung wieder eine blutige. Als erstes Opfer derselben fiel Thomas Atkinson, ein Zögling von Douay, der seit dem Jahre 1588 in der englischen Mission thätig war, und zuletzt seines Amtes fast nur noch bei Nacht walten konnte, da er bei Tag kaum mehr zu reisen wagen durfte, so bekannt war er den Häretikern geworden. Er litt zu York am 11. März den Tod eines Hochverräthers mit bewunderungswürdiger Geduld; der mehr als 70jährige Greis ward, erst halb todt, vom Henker abgeschnitten, zerstückt, ausgeweidet und geviertheilt. Wenige Tage nachher, am 18. März, litten zu Lancaster Johann Thulis, ein Priester aus den Seminarien von Rheims und Rom, und Roger Wrenno, ein Laie, ersterer als Hochverräther, letzterer, weil

[1]) B. Challoner a. a. O. II. 71. [2]) A. a. O. II. 90.

er Priester beherbergt und unterstützt hatte. Beiden wurde das Leben angeboten, wenn sie den Eid leisten wollten, beide wiesen ihn zurück. Am 1. Juli 1616 empfing Thomas Maxfield zu Tyburn die Martyrkrone, nachdem er kaum länger als ein Jahr in der englischen Mission gewirkt hatte. „Sein Vater, ein Mann von großer Frömmigkeit, hatte viel für seine Religion gelitten. Nach der Einziehung seines Vermögens, und einer langen und strengen Haft von vielen Jahren war er damals, als dieser Sohn geboren wurde, für seinen Glauben zum Tode verurtheilt, und seine Frau lag zur selben Zeit für dieselbe Sache in engem Gewahrsam". Es war wohl nur ein Lohn für solche Glaubenstreue, daß Gott ihnen einen Sohn schenkte, der als Martyrer sterben sollte. In Douay gebildet und 1614 zum Priester geweiht, kam Maxfield 1615 in die englische Mission. „In London angekommen, machte er seinen ersten Besuch einem Priester und innigem Freunde, der in strenger Haft im Gatehouse saß. Hier feierte er gleichfalls das erste Mal nach seiner Ankunft in England die hl. Messe". Drei Monate später lag er bereits selbst in dem nämlichen Gefängniß, von wo er nach einem verunglückten Fluchtversuch nach Newgate kam. Im höchsten Grade grausam war die Behandlung, welche er in diesen beiden Kerkern erfuhr. Bei seiner Hinrichtung jedoch forderte die Menge, daß man ihn hängen ließ, bis er todt, oder wenigstens ohne weiteres Gefühl für Schmerzen war; aber selbst an dem Leichnam ließ der Sheriff noch seinen Haß gegen den Bekenner aus. Nur wenige Tage nach Maxfield, am 13. Juli, starb zu Norwich den Tod eines Hochverräthers nach Statut 27. Elisabeth ein anderer Zögling von Douay, Thomas Tunstal, auch Helmes genannt. Kaum war er 1610 in England angekommen, als er auch schon den Häschern in die Hände fiel, und 4 oder 5 Jahre in verschiedenen Gefängnissen lag, bis es ihm gelang, aus Wisbeachcastle zu entfliehen. Bald jedoch ward er wieder ergriffen, vor die Assisen gestellt, und auf das Zeugniß eines gewissen- und ehrlosen Menschen hin verurtheilt; den Eid zu schwören, und so sein Leben zu retten, war er nicht zu bewegen[1]).

[1]) Wenn die Darstellung, welche Fr. Xav. Kraus in seinem „Lehrbuch der Kirchengeschichte", 2. Aufl., S. 578, vom Treueide und der Lage der englischen Katholiken gibt, richtig wäre, so könnte man diese Blutzeugen nur sehr bedauern. Ihr Widerstand gegen den Eid wäre eigent-

Nachdem endlich auch das Jahr 1617 vorübergegangen war, ohne daß ein Katholik um seines Glaubens willen den Tod erlitt, starb noch am 30. April 1618 **Wilhelm Southerne**, ein Zögling von Douay, zu Newcastle-under-Line den Tod eines Hochverräthers, weil er Priester war und den Eid der Treue verweigerte; er ist der Letzte, welcher unter der Regierung Jakobs I. die Martyrkrone empfing, wenn nicht in diese Zeit auch noch der Tod des P. **Thomas Dyer**, O. S. B., fällt, der gewiß einige Zeit vor dem Jahre 1630, wahrscheinlich aber vor dem Jahre 1620, um des Glaubens willen gemartert wurde.

Wir zählen sonach nicht weniger als 22 Priester und 7 Laien, welche der Sohn der katholischen Maria Stuart dem Henker überlieferte, weil sie den Glauben nicht verleugnen wollten, an dem noch seine eigene Mutter so unerschütterlich festgehalten.

Daß die letzten 5 oder 7 Jahre vor dem Tode Jakobs I. (27. März 1625) die blutige Verfolgung der Katholiken unterblieb, daran waren die Verhandlungen Schuld, welche bezüglich einer Heirat zwischen dem Kronprinzen von England, dem nachmaligen Karl I., und einer Tochter Philipps III. von Spanien geführt wurden, wobei Jakob I. im Jahre 1620 das Versprechen gab, es solle fortan kein Katholik mehr um seiner Religion willen den Tod erleiden, und auch die übrigen Strafgesetze gegen sie sollten mit Milde gehandhabt werden, da sie nicht sogleich aufgehoben werden könnten. Als aber dann im Jahre 1623 die Unterhandlungen gänzlich abgebrochen wurden, erging sogleich wieder der Befehl, daß die alten Strafbestimmungen gegen die Priester und Recusanten ihre Anwendung finden sollten. Wenn daher dem König an dem enormen Gewinn von jährlich 36.000 Pfund, welche er aus den Geldbußen der Recusanten bezog, durch die mildere Handhabung der Straf-

lich unbegründet gewesen, und das Papstthum hätte den Untergang so vieler Katholiken auf dem Gewissen wegen seiner übertriebenen Aufrechthaltung eines Standpunktes äußerlicher Macht. Kraus schließt sich allzuviel an die Behauptungen von Janus, Huber, Schulte u. s. w. an. Vgl. die kürzlich erschienene Schrift von **Schröder**, Der Liberalismus in der Geschichte, Trier, Paulinusdruckerei 1883; ferner die Recension von Kraus' Lehrbuch Zeitschrift f. kath. Theol. 1882, 737—774. Jener Anschluß des Verf. an die Behauptungen der „Altkatholiken" über unsere Frage ist sehr zu bedauern, da die Januspartei für den großen Leidenskampf der englischen Kirche keine Auffassung hat.

gesetze während 3—4 Jahren einige Tausend entfielen, so war der Schaden bald wieder ersetzt. Zwar schickte er auf Verwendung des spanischen Gesandten gegen Ende Juli 1618 nicht weniger als 60 Priester aus den verschiedenen Gefängnissen Englands in „ewige" Verbannung; aber es füllten sich die Kerker doch bald wieder mit Priestern, und bei dem Drängen der Puritaner, denen die Zahl der um ihres Glaubens willen hingerichteten Katholiken noch eine viel zu geringe war, hätte der König der Wuth derselben noch weitere blutige Opfer gebracht, wenn nicht der Tod dazwischen getreten wäre.

Nach Jakob I. bestieg dessen Sohn Karl I. den englischen Thron. „Von Natur", schreibt Bischof Challoner, „scheint dieser Fürst nicht zur Verfolgung geneigt gewesen zu sein, wenigstens nicht zum Blutvergießen. Doch so groß war die Ungerechtigkeit seiner Zeiten und die Leidenschaft der Parlamente, die sich stets über das Wachsen des Papstthums beklagten und zur Vollziehung der Gesetze drängten, daß er allen Grausamkeiten gegen seine katholischen Unterthanen nachgab und eine Proclamation nach der andern zur Ausführung der Gesetze gegen sie erließ. So hatten die Katholiken im Allgemeinen eine sehr schlimme Zeit unter seiner Regierung"[1]).

Nicht weniger als 29 Priester und 2 Laien werden genannt, welche unter Karl I. ihren Glauben mit ihrem Blute zu besiegeln hatten.

Der erste dieser Blutzeugen war Edmund Arrowsmith, S. J., welcher am 28. August 1628 zu Lancaster litt im 43. Jahre seines Alters, im 15. seiner Missionsthätigkeit in England, und im 5. seines Eintrittes in die Gesellschaft Jesu. Geboren zu Haddock im Jahre 1585, stammte er aus einer Familie, welche viel für den Glauben gelitten. Sein Großvater starb nach dem Verlust all' seines Vermögens und nach langer Haft als Bekenner Christi in Banden. Ebenso hatten seine Eltern um der Religion willen mehrmals Einkerkerung zu erdulden. Edmund selbst, dessen sich bei der Armuth der zahlreichen Familie ein frommer Priester annahm, da er von

---

[1]) Denkwürdigkeiten, II. 120.

frühester Jugend an eine ganz besondere Frömmigkeit bewies, kam im Jahre 1605 nach Douay, und wurde, zum Priester geweiht, im Jahre 1613 nach England in die Mission geschickt. Als er am 26. August 1628 vor Gericht gestellt wurde, fuhr ihn der Richter Yelverton an mit den Worten: „Kerl, bist du ein Priester"? Der Bekenner Christi bezeichnete sich mit dem Kreuze und antwortete: „Wollte Gott, ich wäre dessen würdig". Der Richter fragte zum zweiten Mal, und P. Arrowsmith antwortete wieder: „Ich wollte, ich wäre es". Und der Richter fragte zum dritten Mal: „Bist du kein Priester"? Der Gefangene schwieg, und der Richter sprach zu den Geschwornen: „Offenbar ist er ein Priester, denn ich stehe gut dafür, er würde um ganz England seinen Stand nicht verleugnen". Wirklich ward er auch zuletzt schuldig befunden, das Todesurtheil wurde über ihn gefällt, und nachdem man ihn noch schmählich im Kerker behandelt hatte, am 28. August an ihm vollzogen. Am nächsten Tag litt an derselben Stelle Richard Herst, ein Laie, „verurtheilt von demselben Richter unter dem Vorwand absichtlichen Mordes, in Wahrheit aber und vor Gott als Bekenner des katholischen Glaubens"[1]).

Von 1628—1641 ruhte endlich eine Zeit lang die blutige Verfolgung, obwohl die unblutige ihren ungestörten Fortgang hatte, und die Gefängnisse von Priestern und Recusanten nie leer wurden. Erst als ein Priester, Namens Johann Goodman, nachdem er schon zwei Mal verhaftet und immer wieder entlassen worden war, Anfangs des Jahres 1640 neuerdings verhaftet, vor Gericht gestellt und verurtheilt wurde, richteten die beiden Häuser des Parlaments eine Vorstellung an den König, daß die gegen Priester und Jesuiten erlassenen Statuten ausgeführt werden möchten, worauf der König erklärte, er wolle, um Papismus und Aberglauben zurückzudrängen, die Ausführung der Strafgesetze betreiben, und eiligst eine Proclamation erlassen mit dem Befehl, daß alle Priester und Jesuiten innerhalb eines Monats das Königreich zu verlassen hätten; was den Priester Goodman betreffe, dessen Hinrichtung das Parlament verlange, so habe er denselben begnadigt, um das Gehässige einer solchen Hinrichtung nicht auf England fallen zu lassen, und auswärtigen Mächten keinen Anlaß zu geben, in

---

[1]) B. Challoner, a. a. O. II. 135.

ähnlicher Weise dort gegen die Protestanten vorzugehen. Am nächsten Tag theilte der König den Lords eine an ihn gerichtete Bittschrift mit, worin Goodman bat, es möchte das Todesurtheil an ihm vollstreckt werden, wenn dieses dazu dienen sollte, den Bruch zu heilen, der in Folge der Begnadigung zwischen dem König und dessen Unterthanen eingetreten sei. Solche Seelengröße überraschte, und man ließ den Bekenner in Newgate, wo er im Laufe des Jahres 1645 sein langes Martyrium vollendete.

So begann also mit dem Jahre 1641 die blutige Verfolgung wieder, und setzte sich fort, bis endlich das Haupt des Königs selbst unter dem Beile des Henkers fiel. Die ersten Opfer dieser Verfolgung waren Wilhelm Ward, ein Zögling von Douay, und P. Ambrosius Barlow, O. S. B. Ward, dessen eigentlicher Name Webster war, kam im Jahre 1608 in die englische Mission, wirkte also in derselben mehr als 30 Jahre, und unter welchen Gefahren! Nach der erwähnten Proclamation sollten alle Priester und Jesuiten am 7. April 1641 England bereits verlassen haben; aber weder das Zureden eines Neffen, der selbst Priester war, noch die Bitten seiner Freunde konnten Ward bestimmen, London zu verlassen, und an einem sicheren Ort Zuflucht zu suchen, bis der Sturm vorüber wäre. In der That wurde er am 15. Juli um Mitternacht in dem Hause eines armen Katholiken verhaftet, am 23. d. M. vor Gericht geführt und nach Statut 27. Elisabeth schuldig befunden und zum Tode verurtheilt; er litt den Martyrtod zu Tyburn nach wenigen Tagen am 26. d. M., am Feste der hl. Anna, zu welcher er stets eine besondere Andacht getragen. Eduard Barlow — erst im Orden erhielt er den Namen Ambrosius, — hatte seine Studien als Externer in Douay gemacht, ging dann nach Valladolid, kehrte aber vor Vollendung der Theologie wieder nach Douay zurück, wo er in den Orden des hl. Benedict trat und im Jahre 1615 die Gelübde ablegte, worauf er noch in demselben Jahr in die englische Mission geschickt wurde. Barlow selbst erzählt in einem Brief an seinen Bruder, daß P. Arrowsmith in der Nacht nach seinem Leiden, vom 28. auf den 29. August 1628, ihm erschien und vor sein Bett trat mit den Worten: „Ich habe bereits gelitten, du wirst ebenfalls leiden; sprich nur wenig, denn sie werden suchen, dich in deinen Worten zu fangen". So geschah es. Am Ostertag

des Jahres 1641 wurde er verhaftet, am 7. September vor die Assisen geführt und schuldig gesprochen, und das Urtheil zu Lancaster am 10. September vollzogen.

Drei Monate später, am 8. December wurden in London 7 Priester auf einmal verurtheilt; sie sollten am 13. d. M. gehenkt und geviertheilt werden. Der König jedoch wollte auf den Wunsch des französischen Gesandten die Verurtheilten lieber in die Verbannung schicken. Auf eine Petition der beiden Häuser des Parlamentes, das Urtheil vollstrecken zu lassen, erwiederte der König, es solle geschehen, „wenn sie diese Hinrichtung für so nothwendig hielten zur Aufrechthaltung und Förderung des großen und frommen Werkes der Reformation". Das Parlament wollte das Aergerniß nicht auf sich nehmen, und so ließ man die Gefangenen — einer war unterdessen im Kerker bereits gestorben, — in Newgate langsam verschmachten. Unter diesen Bekennern waren zwei Benedictiner, die PP. Laurentius Mabbs und Bonifacius Wilford, ein Franciscaner, P. Christoph Coleman, die übrigen vier, Johann Hammond, Johann Rivers, Johann Turner und Heinrich Myners, waren Weltpriester.

Hatte man diese Priester noch so weit begnadigt, so floß jetzt um so mehr Blut im folgenden Jahre 1642; nicht weniger als 9 Priester wurden im Laufe dieses Jahres zum Tode verurtheilt, von denen nur einer, Namens Wilks oder Tomson, im Gefängnisse von York starb, ehe das Urtheil an ihm vollzogen werden konnte.

Der erste unter diesen Martyrern vom Jahre 1642 war Thomas Reynolds, auch Green genannt, ein Zögling von Rheims, dann aber nach Spanien geschickt, in Sevilla zum Priester geweiht, und von dort in die englische Mission entsendet. 1606 mit 46 andern Priestern aus England verbannt, kehrte er wieder dahin zurück, wurde aber 1628 neuerdings verhaftet, vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt, jedoch zu lebenslänglichem Gefängniß begnadigt, und im Jahre 1638 auf Bürgschaft auch aus dem Kerker entlassen, bis er im Juni 1641 noch einmal verhaftet, und dann ohne weiteres Gericht auf das frühere Urtheil hin am 21. Januar des folgenden Jahres nach Tyburn geschleift und dort gehenkt und geviertheilt wurde. Zugleich mit ihm starb desselben Todes P. Albanus Roe, O. S. B., der einige Zeit, nachdem er katholisch geworden, in Douay studirte, dann aber in den Orden des hl. Benedict

trat, und in die englische Mission kam. Von den 30 Jahren seiner Missionsthätigkeit brachte er den größten Theil in verschiedenen Gefängnissen zu, namentlich 17 Jahre im Fleetgefängniß, wo es ihm übrigens auch nie an Gelegenheit fehlte, Seelen für Gott zu gewinnen. Es ist merkwürdig, welche Theilnahme und selbst Bewunderung diese beiden Martyrer bei ihrer Hinrichtung nicht blos unter den Katholiken, sondern sogar unter den Protestanten gefunden.

Am 13. April starben zu York zwei andere Priester den Tod von Hochverräthern, nämlich Johann Lockwood und Edmund Catherik. Ersterer, geboren 1561[1]), also bei seinem Tode 81 Jahre alt, opferte ein Einkommen von jährlich 400 Pfund, als er England verließ, um sich als Priester und Missionär dem Dienste Gottes und des Nächsten zu weihen. Er machte seine Studien zuerst in Douay oder Rheims, trat dann am 4. October 1595 in's englische Collegium in Rom, ward Priester 1597 und kehrte im nächsten Jahr als Missionär nach England zurück, wo er mehrmal um seines Glaubens willen in's Gefängniß geworfen, einmal selbst zum Tode verurtheilt, aber begnadigt, jedoch in Haft gehalten wurde, — wie lang, ist nicht gewiß. Als er, ein Greis von 81 Jahren, den Häschern zum letzten Mal in die Hände fiel, legte man ihn auf ein Pferd, denn reiten konnte er nicht vor Schwäche, und brachte ihn so nach York. Catherik aber, ein Zögling von Douay, wirkte erst 7 Jahre in der englischen Mission, als er verhaftet, nach Yorkcastle geschickt, und dann mit Lockwood vor die Assisen gestellt und zum Tod verurtheilt wurde. Als der Sheriff ihn auf der Richtstätte zur Leiter rief, bemerkte Lockwood, daß seinen Leidensgefährten die Todesfurcht übermannte, und er trat schnell vor und bat den Sheriff, ihn als den weitaus älteren zuerst die Leiter besteigen zu lassen, und dann zu Catherick gewendet, ermuthigte er ihn, und betete mit ihm zu dem leidenden Erlöser auf dem Oelberg, worauf er mit vieler Mühe die Leiter hinaufstieg, noch einmal nach Catherick sich umwendete und fragte, wie es stehe, und als er eine beruhigende Antwort vernommen, nach kurzer Vorbereitung sein Opfer vollendete; ihm folgte Catherick, gefaßt und ruhig. Als es zum Viertheilen kam,

---

[1]) So nach dem Diarium des englischen Collegiums in Rom. Foley Records, VI. 198.

„schien der Henker sich aus dieser Schlächterei ein Gewissen zu machen, und weigerte sich ihrer eine Zeit lang durchaus; er drohte, indem er einen Strick ergriff, sich eher selbst aufhängen zu wollen, als seine Hand in unschuldiges Blut zu tauchen. Doch zuletzt bewog ihn ein böses Weib, sich dieser niedrigen Arbeit zu unterziehen. Er stürzte sich nun wie wüthend auf sein Werk, zerschnitt, zerhieb und zerriß die Leiber und Eingeweide der beiden Martyrer, zerhackte ihre Eingeweide in kleine Stücke, und warf sie, wie ein Rasender, unter die Menge". Die Häupter und Viertheile wurden an verschiedenen Orten der Stadt ausgestellt, „Lockwoods Haupt am Nordthore, nahe dem königlichen Palaste auf dem Gute, wo der König damals residirte, so daß es diesem nicht möglich war, aus dem Thore des Palastes zu treten, oder auch nur nach Osten zu schauen, ohne daß des alten Eleazars blutiges Haupt vor seinen Augen war, was seine Seele denn doch mit störenden Erinnerungen erfüllen mußte"[1]). Wir wollten diese Einzelheiten geben, weil sie jene Zeit der Verfolgung ebenfalls characterisiren.

Nur etwa 14 Tage später, am 26. April litt zu Tyburn Eduard Morgan, geboren um das Jahr 1586 von protestantischen Eltern, nach deren Bekehrung aber selbst in die Kirche aufgenommen. Nachdem er 2 Jahre in Douay zugebracht, kam er (1606) in das englische Collegium nach Rom, trat 1609 in die Gesellschaft Jesu ein, mußte aber wegen schwächlicher Gesundheit das Noviziat wieder verlassen, begab sich dann nach Valladolid und wurde, nach Vollendung seiner Studien zum Priester geweiht, in die englische Mission geschickt. Vor seinem Tode hatte er nicht weniger als 14—15 Jahre im Fleetgefängniß zugebracht, und namentlich die letzten zwei Jahre daselbst viel gelitten. Den Tag vor seiner Hinrichtung ward er von solchem Trost erfüllt, daß er ausrief: „Es ist genug, o Herr"! Und als ein protestantischer Prediger sich ärgerte über die Freudigkeit, mit welcher der Martyrer in den Tod ging, antwortete dieser: „Wie kann Jemand Anstoß daran nehmen, wenn ich fröhlich zum Himmel gehe? denn Gott liebt den freudigen Geber". Die große Menge Volkes, die ihn zur Richtstätte begleitete, zeigte ihm viel Achtung und Mitleid, und horchte ruhig auf seine Rede, die er vom Karren aus an sie

[1]) B. Challoner a. a. O. II. 187 f.

richtete, und die von den Eigenschaften der wahren Kirche Christi handelte.

Ganz entgegengesetzt aber war das Benehmen der Anwesenden bei dem Martyrtod des Hugo Green, als Missionär unter dem Namen Ferdinand Brooks, oder Ferdinand Brown bekannt, der am 19. August 1642 zu Dorchester litt; wahrhaft entsetzlich sind die Umstände seines Todes. Er war Zögling von Douay, wurde 1216 zum Priester geweiht, und wollte Capuciner werden; da er jedoch nicht dazu kam, ging er in die Mission nach England, wo er wirkte, bis jene Proclamation Karls I. erschien, welche allen Priestern und Jesuiten das Land zu verlassen befahl. Green ging nun wirklich an Bord eines Schiffes, das nach Frankreich segelte, hatte aber den festgesetzten Termin um zwei oder drei Tage bereits versäumt, ward ergriffen, nach fünfmonatlicher Haft vor Gericht gestellt, und verurtheilt, den Tod eines Hochverräthers zu sterben. Nachdem er selbst zwei Frauen, die vor ihm gehenkt wurden, und die er noch im Gefängniß zum Glauben bekehrt hatte, nach Verabredung die Lossprechung ertheilt, und gleiche Wohlthat von einem zu Pferd anwesenden Jesuiten empfangen hatte, hielt er von der Leiter aus eine Rede an das Volk, zog dann die Mütze über das Gesicht und wartete, betend und die Hände vor der Brust gefaltet, beinahe eine halbe Stunde, bis man Jemanden fand, der die Leiter umdrehte. Kaum hing er, als er abgeschnitten wurde, und wenn der Fall ihn auch betäubte, so kam er während der nun folgenden Schlächterei, die länger als eine halbe Stunde dauerte, vollkommen zu sich, bis endlich auf Bitten einer frommen Dame sein Kopf vom Rumpfe getrennt wurde. Die rohe Menge spielte Ball mit dem Haupte, und trieb damit andere Frevel. Die Standhaftigkeit des Martyrers aber bei seinen schrecklichen Leiden machte auf einen (protestant.) Prediger solchen Eindruck, daß er vor mehrern seiner Amtsgenossen erklärte: Sollten noch mehr solche Männer sterben und reden, wie Green, so dürften sie einpacken mit ihren Büchern.

Der nächste Blutzeuge, welcher am 12. October 1642 gleichfalls zu Tyburn litt, war P. Johann Baptista Bullaker, O. S. F. Nachdem er kurze Zeit in St. Omer, dann im englischen Collegium zu Valladolid studirt, und nach vielem Gebete und Abtödtungen aller Art in 10tägigen geistlichen Uebungen seinen Beruf ernstlich geprüft hatte, trat er in den Orden des

hl. Franz von Assisi, und wurde später von seinem Provinzial in die Mission, aber nicht nach Westindien, wie er wünschte, sondern nach England geschickt. Schon gleich bei seiner Landung in Plymouth ward er, vom Capitän verrathen, in's Gefängniß geworfen, mußte aber von dem Gerichte frei gegeben werden, worauf er 11 Jahre lang auf dem Lande wirkte, bis er in seiner Begierde nach dem Martyrthum von den Obern die Erlaubniß erhielt, sich nach London begeben, und dort der Pflege der Armen, Kranken und Gefangenen sich widmen zu dürfen. Sein stetes Beten um die Martyrkrone sollte erhört werden. Am 11. September 1642 wurde er, während er eben am Altare das Gloria beginnen wollte, durch einen Verräther verhaftet, vom Gerichte verurtheilt, und am 16. October nach Tyburn geschleift, wo er noch nicht völlig todt vom Galgen abgenommen, ausgeweidet und geviertheilt wurde. Der letzte Martyrer des Jahres 1642 endlich war P. Thomas Holland, S. J. Noch sehr jung kam er in das englische Collegium von St. Omer, später (1621) nach Valladolid, wo er den Auftrag erhielt, den in der Heiratsangelegenheit zu Madrid anwesenden Kronprinzen und nachmaligen König Karl I. von England in einer lateinischen Rede zu begrüßen, denselben Karl, der ihn später zum Tode verdammen sollte. Im Jahre 1623/4 kehrte Holland nach Flandern zurück, trat in die Gesellschaft Jesu ein, legte 1634 seine letzten Gelübde ab, und wurde im nächsten Jahre in die englische Mission geschickt, wo er am 12. December 1642 die Martyrkrone empfing, nachdem er noch auf ein verabredetes Zeichen von seinem gleichfalls anwesenden Beichtvater die letzte Lossprechung erhalten hatte.

Das nächste Jahr 1643 erhielt seine Weihe durch den Tod zweier Söhne des hl. Franz von Assisi, P. Paul Heath und P. Franciscus Bell. Ersterer, von protestantischen Eltern geboren und in Cambridge erzogen, gelangte auf eine eigenthümliche Weise zur Erkenntniß der katholischen Wahrheit, ging dann nach Douay, verließ aber bald das Collegium, um in den Orden des hl. Franciscus zu treten, in welchem er durch 19 Jahre ein außerordentlich frommes und abgetödtetes Leben führte, mehrere Jahre Lector der Theologie war und andere ehrenvolle Aemter seines Ordens versah, als er im Jahre 1641 eine große Begierde nach der englischen Mission fühlte, um dort für den Glauben sterben zu können. Erst nach langen

dringenden Bitten erhielt er die Erlaubniß zur Reise nach England, ward aber schon am ersten Tag nach seiner Ankunft in London verhaftet, vor Gericht geführt, nach Statut 27. Elisabeth verurtheilt, und am 17. April 1643 als Hochverräther zu Tyburn hingerichtet, nachdem er noch auf dem Karren einen der Verbrecher, die mit ihm den Tod erleiden sollten, bekehrt hatte. Auch P. Franz Bell, ein Zögling von St. Omer und Valladolid, wo er zum Priester geweiht wurde, übrigens von katholischen Eltern geboren und in aller Gottesfurcht erzogen, hatte in seinem Orden bereits mehrere Ehrenämter bekleidet, als er 1634 die Sendung in die englische Mission erhielt, wo er durch 7 Jahre eifrigst wirkte, bis er am 11. December zu Tyburn die Martyrkrone empfing, um welche Gnade er seit 20 Jahren inständigst gebetet hatte. Staunend sah das Volk beim Auskleiden des Bekenners, wie er unter seiner weltlichen Kleidung seinen rauhen Ordenshabit trug.

Unterdessen war es bereits im Jahre 1642 zum offenen Bruch zwischen dem König und dem Parlament gekommen, und hatte der verhängnißvolle Bürgerkrieg seinen Anfang genommen. Da die Katholiken auf Seite des Königs standen ungeachtet all der Verfolgung, die sie bisher erfahren, so erließ das Parlament im Jahre 1643 mehrere strenge Verordnungen gegen die Anhänger des Königs überhaupt und gegen die Katholiken insbesondere. Wenn die Anhänger des Königs ohne Unterschied ihres gesammten Vermögens verlustig gehen sollten, so genügte es für die Katholiken, blos dieses zu sein, ohne daß sie noch für den König zu den Waffen griffen, um zwei Drittel ihrer beweglichen sowohl als unbeweglichen Habe zu verlieren, wenn sie nicht eidlich dem Papste und mehrern katholischen Dogmen abschwören wollten; mit diesen Geldstrafen sollten von Seiten des Parlamentes wenigstens zum Theil die Kosten des Krieges, oder vielmehr der Rebellion bestritten werden.

Ueberdies fiel auch in den Jahren des Bürgerkrieges der Wuth der puritanischen Parlamentssoldaten so mancher Katholik zum Opfer. So wurden im Jahre 1644 zwei Benedictiner, P. Bonifacius Kempe und P. Ildephons Hesketh von solchen Soldaten abgefangen und buchstäblich zu Tode gehetzt. So begegneten am Tage nach der Einnahme von Lincoln mehrere Parlamentssoldaten einem katholischen Gentleman, Namens Price, fragten ihn, ob er Price, der Papist, sei, und schossen ihn augenblicklich

nieder, als er ihnen erklärte, er sei Price und römisch katholisch. Noch zwei andere Opfer fielen in diesem Jahre 1644 in die Hände der Soldatesca, Johann Duckett, ein Zögling und Priester von Douay, und P. Radulph Corby, S. J., bekannter unter dem Namen Carlington, geboren in Irland, aber von englischen Eltern, welche, erst jüngst katholisch geworden, dahin übersiedelt waren, um freier dort ihre Religion üben zu können[1]). Als Duckett nicht bekennen wollte, daß er Priester sei, dessen man ihn in Verdacht hatte, drohte man, brennende Schwefelfäden ihm zwischen die Finger zu legen; doch das schreckte ihn nicht, wenn er auch zuletzt seinen Stand bekannte, um den Katholiken der Gegend, wo er aufgegriffen wurde, keine weitere Ungelegenheit zu bereiten. Wirklich wurde er sogleich mit P. Corby, der um dieselbe Zeit, wie Duckett, verhaftet worden war, und vor demselben Gericht in Sunderland sich als Priester bekannt hatte, nach London eingeschifft, wo man sie in Newgate unterbrachte, bis sie am 4. September vor Gericht geführt und nach dem bekannten Statut 27. Elisabeth zur Strafe des Hochverrathes verurtheilt, und am 7. September nach Tyburn geschleift wurden. Schön ist folgender Zug aus dem Leben dieser beiden Bekenner. Eines Tages kam der kaiserliche Gesandte nach Newgate, und machte dem P. Corby das Anerbieten, daß er gegen einen schottischen Offizier, der ein Gefangener des deutschen Kaisers war, ausgewechselt werden könnte. P. Corby bat, es möchte diese Gunst seinem Mitgefangenen Duckett zugewendet werden, der noch jung und kräftig sei, und noch Vieles wirken könne; Duckett dagegen brachte wieder seine Gründe vor, warum die Gunst bei P. Corby besser angewendet wäre. Da nun keiner sie annehmen wollte, um den andern zu retten, schlug der Gesandte einen Ausweg vor, um beide zu erhalten, doch ohne Erfolg; das Parlament hatte beschlossen, beide sterben zu lassen.

Am 1. Februar des folgenden Jahres 1645 litt zu Tyburn P. Heinrich Morse, S. J., der, von protestantischen Eltern

[1]) Es war dies eine merkwürdige Familie. Nachdem eine Tochter noch als Kind gestorben, traten die vier Söhne in die Gesellschaft Jesu, die zwei anderen Töchter in das Kloster der Benedictinerinnen zu Brüssel, worauf mit beiderseitiger Einwilligung der Vater den Söhnen, die Mutter den Töchtern folgte; ersterer starb 1637 in einem Alter von 80, letztere 1652 in dem hohen Alter von 100 Jahren.

geboren und in deren Religion erzogen, in seinem 23. Jahre zu Douay katholisch wurde. Als er bald nach seiner Bekehrung Geschäfte halber nach England zurückkehrte, ward er zum ersten Mal in's Gefängniß geworfen, jedoch wieder frei gelassen, worauf er abermals nach Douay, von da aber nach Rom ging, wo er im englischen Seminar seine Studien vollendete und Priester wurde. In die englische Mission geschickt, war er kaum zu Newcastle gelandet, als er auch schon ergriffen wurde, und drei Jahre lang alle Leiden einer strengen Haft zu erdulden hatte. Doch fand er hier einen Jesuiten, P. Robinson, als Mitgefangenen, und unter ihm machte er nun sein Noviziat, da ihm der P. General die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu versprochen hatte, sobald er in England landen würde. Nach dreijähriger Haft „auf ewig" verbannt, kehrte er wieder nach England zurück, wirkte besonders während der Pest, welche in den Jahren 1636 und 1637 London verheerte, wurde noch einmal verhaftet, von den Geschwornen zwar schuldig befunden, durch die Vermittlung der Königin aber nicht zum Tode verurtheilt. Neuerdings verbannt (1641), ging er 1643 wieder nach England, und wirkte daselbst noch anderthalb Jahre, bis er noch einmal verhaftet, und auf Grund des früheren Ausspruchs der Geschwornen als Priester zum Tode verurtheilt wurde. In eben diesem Jahre 1645 starb im Kerker der Priester Johann Goodman, von dem schon früher (S. 255) die Rede gewesen, und in Folge einer strengen Kerkerhaft Brian (Barnabas) Cansfield, Priester der Gesellschaft Jesu, der, im Protestantismus erzogen, in seinem 16. Jahre katholisch wurde, und zwar zu St. Omer, wohin er gegangen war, nachdem er an seinem Glauben irre geworden. Von St. Omer begab er sich nach Rom, wo er zuerst im englischen Collegium seinen Studien oblag, bis er im Jahre 1604 in die Gesellschaft Jesu eintrat. In die englische Mission geschickt, wirkte er daselbst durch viele Jahre, bis er eines Tages am Altare ergriffen, und mit den hl. Gewändern angethan durch die höhnende Menge in's Gefängniß geführt wurde. Zwar entließ man ihn wieder, weil er doch nicht derjenige war, nach welchem der Friedensrichter eigentlich hatte fahnden lassen; aber die harte Behandlung, welche P. Cansfield im Gefängniß zu York erfahren mußte, machte seinem Leben bald ein Ende, nach Einigen bereits im

Jahre 1643, nach Andern erst am 3. August 1645 im Alter von 63 Jahren[1]).

Im nächsten Jahre 1646 fielen nicht weniger als 8 Priester dem Haß gegen die katholische Kirche zum Opfer. Der erste derselben war P. Philipp Powel, O. S. B., als Missionär gewöhnlich Morgan genannt. Geboren im Jahre 1594, ging er in seinem 20. Jahre nach Douay, und trat daselbst noch im Jahre 1614 in den Orden des hl. Benedict und wurde, nachdem er seine Studien vollendet hatte und Priester geworden war, im Jahre 1622 in die englische Mission geschickt. Als er nach mehr als zwanzigjähriger Thätigkeit in die Hände der Parlamentssoldaten gerieth, bekannte er frei seinen Stand, ward des Hochverrathes schuldig erklärt, und am 30. Juni 1646 nach Tyburn geschleift. Sein Benehmen im Gefängniß war der Art, daß 29 seiner Mitgefangenen, sämmtlich Protestanten mit Ausnahme von sechs, die er noch im Gefängniß bekehrt hatte, aus eigenem Antriebe ihm ein ehrenvolles Zeugniß über sein schuldloses und tugendhaftes Leben ausstellten.

Einen Monat später, am 7. August, litt zu Lancaster Eduard Bamber, auch Reding genannt, ein Zögling des englischen Collegiums zu Valladolid. Nachdem er drei volle Jahre im Gefängniß von Lancaster in strenger Haft gelegen, wurde er endlich zugleich mit P. Martin Woodcock, O. S. F., und Thomas Whitaker, einem Weltpriester, vor Gericht gestellt; sämmtlich zum Tode verurtheilt, empfingen sie auch zusammen die Martyrkrone am genannten 7. August. Noch auf dem Wege zur Richtstätte bekehrte Bamber einen Verbrecher, der mit ihnen zum Tode geführt wurde und sich dann offen als Katholiken bekannte, worauf Bamber ihm auch öffentlich die Lossprechung ertheilte. Das war wohl auch der Grund, warum der eifrige Missionär noch lebend vom Galgen abgenommen und in höchst grausamer Weise ausgeweidet und geviertheilt wurde. Gleiches geschah mit Johann (P. Martin) Woodcock, der zuerst in St. Omer, dann in Rom studirte, aber noch vor Vollendung seiner Studien nach Douay ging, und daselbst Franciscaner wurde. In die englische Mission geschickt, arbeitete er einige Zeit mit Eifer am Heile der Seelen, kehrte aber wegen fast beständiger Krankheit nach Douay in's Kloster zurück. Da kam

---

[1]) Foley Records, III. 141.

die Nachricht von dem Martyrtod des P. Paul Heath, O. S. F., nach Douay, ein feierliches Hochamt ward gehalten, und ein Capuziner hielt eine begeisterte Predigt über das Glück, um des Glaubens willen leiden zu können. Dies trieb den P. Martin noch einmal nach England, und er war kaum dort angekommen, als er auch schon verhaftet wurde, doch erst nach zweijährigem Gefängniß die Martyrkrone empfing. Thomas Whitaker war ein Zögling von Valladolid und kam im Jahre 1638 in die englische Mission. Nachdem er schon einmal in merkwürdiger Flucht den Händen der Häscher entkommen war, wurde er im Jahre 1643 zum zweiten Mal verhaftet und bei dieser Gelegenheit selbst, und dann durch 6 Wochen im Gefängniß mit ungewöhnlicher Strenge behandelt. Seine dreijährige Haft war eine beständige Vorbereitung auf den Tod. Dennoch überkam ihn auf der Richtstätte die Furcht, seine beiden Leidensgefährten aber ermuthigten ihn, und er starb freudig, indem er als der letzte von den dreien die Leiter bestieg.

An diese vier Blutzeugen reiht das dem hl. Stuhl vorgelegte Verzeichniß der Martyrer unter demselben Jahr 1646 noch die Namen: P. Richard Bradley, S. J., P. Johann Grosse, S. J., nach dem Familiennamen seiner Mutter gewöhnlich Felton genannt, Thomas Vaughan und Thomas Blount, zwei Weltpriester, ersterer ein Zögling von Douay und Neffe des Dr. Giffard, eines Benedictiners und nachmaligen Erzbischofs von Rheims und Primas von Frankreich. Von den beiden Jesuiten starb P. Bradley im Kerker zu Manchester, noch ehe er vor Gericht gestellt wurde, nach Tanner am 30. Januar, nach Foley am 20. (30.) Juli 1645, nach Challoner im August 1646. P. Grosse (Felton) aber, ein Mann von 65 Jahren, wurde durch sieben Monate von einem Gefängniß in's andere geschleppt, bis man ihn endlich aus Mangel an Beweisen entlassen mußte. Die Leiden des Kerkers aber hatten ihn so erschöpft, daß er noch innerhalb eines Monats starb: am 27. Februar 1645 sank er während der Danksagung nach der hl. Messe zusammen, und gab bald nachher seinen Geist auf. Vaughan, der seit 1628 in der englischen Mission gearbeitet hatte, starb zu Cardiff in Süd-Wales, und zwar in Folge der harten Behandlung, die er auf dem Schiff eines gewissen Kapitän Molton erduldete; Thomas Blount aber starb — das Jahr weiß Challoner nicht anzugeben, —

im Gefängniß von Shrewsbury; er hatte seine Studien zu St. Omer, Valladolid und Lissabon gemacht, und war erst im Jahre 1642 in die englische Mission gekommen.

Nur wenige Jahre nach dem Tode der eben genannten Martyrer und Bekenner, nämlich am 30. Januar 1649 fiel das Haupt König Karls I. unter dem Beile des Henkers, und es waren nicht die so hart verfolgten Katholiken, welche dem König dieses schreckliche Loos bereiteten, im Gegentheil, sie standen treu ihrem Fürsten zur Seite, und opferten gern ihr Blut und Leben für ihn in dem Kampfe gegen das rebellische Parlament, so wie ihnen zuletzt auch Karl II. Thron und Leben zu verdanken hatte, so undankbar er sich auch dafür bewies.

Nach dem Tode Karls I. regierte das s. g. lange Parlament weiter, bis es nach zwölfjährigem Bestande im Jahre 1653 durch Cromwell auseinandergejagt wurde, worauf unter diesem „Protector" die Herrschaft der „Heiligen" begann, welche zuletzt zur Zurückberufung Karls II. führte, der am 29. Mai 1660 seinen feierlichen Einzug in London hielt. Es muß auffallen, daß während der ganzen Zeit von 1646—1660 so wenig katholisches Blut um des Glaubens willen geflossen; um so drückender wurden die Geldstrafen, und um so mehr füllten sich die Gefängnisse mit Katholiken, so zwar, daß man selbst die Schiffe auf der Themse in Gefängnisse umwandeln mußte, um all' die Recusanten unterzubringen. Als die s. g. Independenten den Presbyterianern in der Herrschaft folgten, gaben sie sich wenigstens den Anschein, als wollten sie Gewissensfreiheit gewähren, und vermieden es, schon gefällte Todesurtheile vollziehen zu lassen. So wird ein gewisser P. Robert Cox, O.S.B., erwähnt, der schon zum Tode verurtheilt war, aber nach einem langen und beschwerlichen Martyrium 1650 im Clinkgefängniß starb.

Die Independenten widerriefen sogar einige Gesetze, welche den Gewissen der Katholiken allzugroßen Zwang anthaten, und als zugleich zwischen der englischen Republik und dem Könige von Frankreich neue freundliche Beziehungen angebahnt wurden, begannen die Katholiken bereits freier aufzuathmen und hofften schon auf ein Ende ihrer Leiden. Allein der presbyterianische Haß gegen Katholiken und Episcopalen war im Parlamente noch keineswegs erloschen. Schon am 26. Februar 1650 ging

eine Bill durch, womit auf die Auffindung von Priestern und Jesuiten, so wie von Beherbergern und Verheimlichern derselben die nämlichen Belohnungen gesetzt wurden, welche auf die Einbringung von Straßenräubern gesetzt waren, und alsbald überfielen Häscher wieder die Häuser der Katholiken und zwar nicht blos bei Tag, sondern auch zu jeder Stunde der Nacht, um Priester oder Jesuiten dort zu finden; selbst die Wohnungen der Gesandten waren vor diesen Häschern nicht mehr sicher, und nicht blos die eigentlichen Priesterfänger, sondern sogar die Soldaten waren mit Haftbefehlen ausgerüstet; da es dann auch bei solchen Verhaftungen ohne Diebereien nicht leicht abging, so kann man sich denken, welchen Plackereien und Gefahren die Katholiken wieder ausgesetzt waren.

Einer solchen Häscherschaar fiel am 2. Februar 1651 auch P. Petrus Wright, S. J., in die Hände, als er im Hause des Marquis von Winchester die hl. Messe zu lesen im Begriffe stand. Zwar wurden Unterhandlungen bezüglich eines Lösegeldes eingeleitet, allein die Gefängnißwärter trieben dabei einen solch unwürdigen Schacher, daß der Gefangene selbst bat, man möchte davon abstehen; und seine Freunde folgten seinem Rath in der Hoffnung, er werde freigesprochen werden, da es der Republik ohnehin nicht um Blutvergießen in Sachen der Religion zu thun wäre, wie auch wirklich zwei Priester und Mitgefangene des P. Wright freigesprochen wurden. Allein da trat gegen ihn als Zeuge ein abgefallener Religios und Priester auf, und sein Zeugniß, daß der Gefangene Priester und Jesuit sei, war von der Art, daß man nur eine Verurtheilung erwarten konnte, welche dann auch wirklich erfolgte, und am Pfingstmontag den 19. Mai 1651 zu Tyburn an ihm vollstreckt wurde. Der Zug dahin wurde für den Martyrer zu einem Triumphzug, so drängten die Katholiken sich herbei, um seinen Segen zu empfangen. Auf der Richtstätte selbst nahte sich ihm ein als Taglöhner verkleideter, aber ihm wohlbekannter Jesuit, dem er noch eine kurze Beicht ablegte, und von dem er jetzt und auf ein verabredetes Zeichen auch noch im letzten Augenblick, da der Karren weggezogen wurde, die Lossprechung erhielt. Als ein Mitglied des Parlamentes, ein Protestant und ein Mann von großem Ansehen, die Verehrung sah, welche die Katholiken dem muthigen Bekenner nach seinem Tode, namentlich in seinen Reliquien erwiesen, spottete er wohl über solchen Unsinn, wie er es nannte,

setzte aber auch hinzu: „Noch weit unsinniger haben wir gehandelt, daß wir einen solchen Mann zum Tode verurtheilten". Entschiedener noch sprach sich ein anderer Protestant aus, auf den die Hinrichtung des P. Wright einen so widrigen Eindruck machte, daß er in einem eigenen Werke die Gründe darlegte, warum man den Katholiken Gewissensfreiheit gewähren sollte[1]).

Wirklich finden wir auch bis zum Jahre 1678 nur mehr einen einzigen Priester, der um des Glaubens willen den Tod erlitt, Johann Southworth, der, ein Zögling von Douay, schon im Jahre 1619 in die englische Mission gekommen war. Bereits im Jahre 1627 verhaftet und als Priester verurtheilt, ward er jedoch begnadigt, aber zu Lancaster in strenger Haft gehalten. Drei Jahre später findet man ihn im Clinkgefängniß in London, aus welchem er auf Vermittlung der Königin befreit und in die Verbannung geschickt wurde. Wieder zurückgekehrt, ward er noch einige Mal eingekerkert, aber immer wieder frei gegeben, bis er im Jahre 1654 zum letzten Mal verhaftet, dann verurtheilt und am 28. Juni desselben Jahres zu Tyburn als Hochverräther hingerichtet wurde. Wie mit P. Wright 13 Verbrecher, so wurden mit Southworth 5 Falschmünzer zum Tode geführt; allein solche Schmach erhöhte nur den Ruhm des Martyrers. „Southworth's Leib", sagt B. Challoner, „wurde von Einem aus der erlauchten Familie der Howard's von Norfolk dem englischen Colleg von Douay überschickt, und in der Kirche beim Altar des hl. Augustinus beigesetzt. Zum Lohne dafür gefiel es Gott, wie ich in den Berichten des Hauses bezeugt finde, durch das Gebet und die Reliquien dieses Martyrers 1656 auf wunderbare Weise den Franz Howard von Norfolk, den fünften Sohn Heinrichs, Grafen von Arundel und Bruder von Thomas und Heinrich, welche nacheinander Herzoge von Norfolk waren, vom Tode zu retten, nachdem er von allen Aerzten aufgegeben war, und bereits alle Kennzeichen eines Sterbenden an sich hatte"[2]).

Nach dem Tode Southworth's ruhte die blutige Verfolgung der Katholiken noch einmal bis zum Jahre 1678, als sie neuerdings ausbrach, und zwar mit einer Heftigkeit, welche alle bisherigen Verfolgungen in den Schatten stellte.

---

[1]) Records, II. 552 s.

[2]) Denkwürdigkeiten, II. 301.

Die Katholiken hatten sich Karl I. so treu erwiesen, eine katholische Familie hatte Karl II. nach der unglücklichen Schlacht von Worcester sogar das Leben gerettet und ihm unter den größten Gefahren die Flucht ermöglicht, und jetzt bei seiner Rückkehr nach England (1660) ward er auch von den Katholiken nicht minder wie überhaupt von dem Volke mit dem größten Jubel empfangen, so daß sie mit Recht erwarten konnten, daß ihnen fortan eine bessere Behandlung zu Theil werden sollte. Wirklich versprach ihnen der König zum Dank für ihre Treue freie Religionsübung.

Allein dem stand vor Allem wieder der Haß des Parlamentes gegen die Katholiken und alles Katholische entgegen. Das leichtfertige und genußsüchtige Leben Karls II. forderte immer neue Subsidien, das Parlament aber wollte sie jedesmal nur gewähren, wenn der König sich zu neuen Maßregeln gegen die Katholiken drängen ließ, und so stand er nach dem ersten und zweiten Versuch, sein denselben gegebenes Wort einzulösen, bald auf Seite ihrer Verfolger. Hatte doch das alte Parlament noch ehe es sich auflöste, den Calvinismus als die Religion der englischen Kirche erklärt, neuerdings Preise auf die Verhaftung katholischer Priester gesetzt, und auf die Vollziehung der Gesetze gegen die Recusanten gedrungen. Bald nach der Thronbesteigung des Königs fing man wieder an, den von Rom verworfenen Treueid zu fordern, und ein Decret vom Jahre 1663 verbannte wieder alle katholischen Priester aus England unter Todesstrafe; im nächsten Jahre erging ein strenges Gesetz gegen jede Privatversammlung von mehr als 5 Personen zu religiösen Uebungen, und am 10. November 1666 befahl eine königliche Proclamation allen Priestern und Jesuiten mit Ausnahme der Kapläne der Königin und Königinmutter, England innerhalb eines Monats zu verlassen. Die Katholiken wußten also, wie sie daran waren.

Dazu kamen nun auch Ereignisse, welche nur allzu sehr geeignet waren, nicht nur den Fanatismus des Parlamentes zu steigern, sondern auch im Volke selbst eine Aufregung hervorzurufen, welche bei gegebener Gelegenheit den Katholiken sehr gefährlich werden konnte, und wirklich auch geworden.

Schon die Vermählung des Königs mit Katharina von Braganza, der Tochter Johanns IV. von Portugal, und das entschiedene Auftreten der katholischen Prinzessin erregten Miß-

trauen und Besorgniß. Als dann im Jahre 1665 eine schreckliche Pest in London mehr als 68.000 Personen dahinraffte, und im folgenden Jahre ein verheerender Brand in dieser Hauptstadt des Landes 89 Kirchen und mehr als 13.000 Privathäuser zerstörte, fehlte es nicht an Böswilligen, welche namentlich dieses letzte Unglück den Papisten zur Last legten; hat doch bis selbst in unser Jahrhundert herein eine Denksäule auf öffentlichem Platze die Katholiken als Brandstifter bezeichnet.

Endlich erfolgte auch noch im Jahre 1669 die Rückkehr des Herzogs von York und Bruders des Königs zur katholischen Kirche; es war aber der Herzog als einziger Bruder Karls II. dessen rechtmäßiger Thronerbe, im Falle die Ehe des Königs kinderlos bleiben sollte, wie es wirklich so gekommen. Man kann sich denken, welchen Eindruck diese Bekehrung und solche Aussicht bezüglich der Thronfolge auf das Parlament, auf den anglicanischen Clerus und auf den No-Popery-Pöbel machen mußte. Nicht nur begannen sogleich die Intriguen, Jakob von der Thronfolge auszuschließen, der König selbst schon kam in Verdacht, er möchte das Beispiel seines Bruders nachahmen, so daß er sich genöthigt sah, eine feierliche Proclamation zu erlassen mit der Erklärung, an der anglicanischen Religion festhalten und sie vertheidigen zu wollen. Das Parlament aber erließ im Jahre 1672 ein Gesetz, welches von jedem Staatsbeamten und Mitglied eines Rathscollegiums nicht blos den Treue- und Suprematseid, sondern auch noch eine formelle Verwerfung der katholischen Lehre von der Transsubstantiation verlangte, wodurch also alle Katholiken von all jenen Aemtern ausgeschlossen wurden. Als dann der Herzog von York im Jahre 1674 sich mit der katholischen Maria von Este, der Schwester des Herzogs von Modena vermählte, entflammte dies noch mehr den Haß und die Wuth gegen die Katholiken, und dem Anglicanismus schien bereits der sichere Untergang zu drohen, wenn der Herzog zur Regierung kommen sollte.

So war der Boden gehörig vorbereitet, um eine Saat aufzunehmen, welche für die Katholiken Englands verhängnißvoll werden mußte: der Pöbel war leicht zu bereden, auch die unsinnigsten Gerüchte von papistischen Verschwörungen gegen das Leben des Königs, gegen die Regierung und gegen die Religion des Landes zu glauben, und die leitenden Staatsmänner waren gewissenlos genug, solche Gerüchte entweder

geradezu in Umlauf zu setzen, oder wenigstens sich anzustellen, als glaubten sie dieselben, um einen vernichtenden Schlag gegen die Katholiken führen, und den verhaßten Herzog von York direct oder indirect von der Thronfolge ausschließen zu können.

Den nächsten Anlaß zu einer neuen blutigen Verfolgung der Katholiken in England boten nun die Enthüllungen des berüchtigten Titus Oates über die angebliche Verschwörung der Papisten, welche nichts Anderes bezwecke, als England wieder katholisch zu machen: der König, wenn er nicht katholisch werden wolle, sollte nach dem vermeintlichen Plan der Verschwörer vom Throne entfernt, ermordet, und der Herzog von York an dessen Stelle gesetzt werden; dem katholischen König würde man dann auch katholische Minister und Räthe an die Seite geben, und so würde es keine Schwierigkeit haben, das Volk wieder zur alten katholischen Religion zurückzuführen; natürlich müßte zur Realisirung dieses Planes auswärtige Hilfe in Anspruch genommen werden, und sei auch bereits zugesichert. Der Erfinder sowohl als Entdecker dieser Papistenverschwörung war, wie schon erwähnt, Titus Oates, „der infamste Schurke der Menschheit", wie Hume ihn nennt, nach Macauley „das verlogenste, böswilligste und unverschämteste Wesen, das jemals die menschliche Gestalt entehrte, der Gründer der Schule falscher Zeugen". Zuerst Weber, dann unter Cromwell Prediger bei den Wiedertäufern, und unter Karl II. anglicanischer Prediger, erwies er sich überall so schamlos, daß er aus allen Stellen mit Schimpf entlassen werden mußte. So stand er endlich als Bettler auf der Straße und sprach als solcher bei dem fanatischen anglicanischen Pfarrer der St. Michaels-Kirche in London zu. Dieser, ein gewisser Dr. Tongue, der immer nur von papistischen Verschwörungen träumte und gegen die Papisten tobte, erkannte an Oates alsbald seinen Mann, und zwischen beiden ward jetzt der Plan verabredet, Oates sollte zum Schein katholisch werden, und dann in ein Jesuitencollegium, oder wenn möglich in den Orden selbst sich aufnehmen lassen, um dessen Geheimnisse auszuspähen. Wirklich fand der Heuchler einen Priester, der ihn in die Kirche aufnahm, und auf dessen Empfehlung er einen Platz im englischen Collegium zu Valladolid erhielt; allein schon nach 5 Monaten mußte man ihn wegen Sittenlosigkeit entlassen. Gleiches widerfuhr ihm zu St. Omer, wo er durch Bitten und Thränen sich Zutritt verschafft hatte. Endlich war er frech

genug, um Aufnahme in die Gesellschaft nachzusuchen, und zwar mit dem Bedeuten, man möge ihn nicht durch Verweigerung der Bitte zum Judas machen. Natürlich war dies noch ein Grund mehr, ihn abzuweisen, und so verließ er St. Omer am 23. Juni 1678, und kehrte nach London zurück.

Hier schrieb er mit Beihilfe eines in das Geheimniß eingeweihten Advokaten seine „wahre und genaue Erzählung des schrecklichen Complottes und der Verschwörung der papistischen Partei gegen das Leben Seiner geheiligten Majestät, gegen die Regierung und gegen die protestantische Religion".

Wenn wir hier auf ein Thema kommen, welches gleichfalls erst vor kurzer Zeit, und zwar sehr ausführlich, in einer verdienten katholischen Zeitschrift behandelt wurde (Stimmen aus Maria-Laach, Band 22, ff.), so geschieht es, weil eine Anzahl von Namen aus der uns beschäftigenden Liste der zur Beatification Vorgeschlagenen den Opfern der Oates-Verschwörung angehört; die Geschichte dieser Verschwörung bildet uns den unentbehrlichen Hintergrund ihrer Leidensgeschichte.

In dem gedachten, 81 Punkte umfassenden Schriftstücke erzählt Oates, wie er zur Kenntniß der Verschwörung und all' ihrer Einzelnheiten gekommen, theils durch Briefe, die er zu überbringen hatte, und die er erbrochen und gelesen, theils durch Briefe, welche ihn die Jesuiten selbst lesen ließen, theils indem er Besprechungen einzelner Jesuiten bezüglich des Fortganges und der Ausführung des Complottes ablauschte, oder auch von den Jesuiten selbst zu dergleichen Besprechungen beigezogen wurde, namentlich zu der im Monat Mai (eigentlich am 24. April) 1678 zu London abgehaltenen Versammlung von etwa 50 Jesuiten, welche über die Ermordung des Königs verhandelten. Oates weiß dann genau die Summen anzugeben, welche der Jesuiten-General, verschiedene Provinziale und der Papst selbst zum Gelingen des Werkes beigesteuert, wie viel die Mörder erhalten sollten, welche Summen verwendet wurden, um das Volk von England, Irland und Schottland aufzuwiegeln, welche Hilfe von auswärtigen Mächten zu erwarten war u. s. w. Dann weiß er mit Bestimmtheit zu berichten, daß die Jesuiten den großen Brand in London vom Jahre 1666 verursacht, und dazu mehr als 80 Mordbrenner verwendet, aber dabei auch mehr als 14.000 Pfund gewonnen hätten; übrigens habe man ihm einen vom Provinzial der Jesuiten im Namen der ganzen

Gesellschaft unterzeichneten Plan vorgelegt, wie London demnächst ganz eingeäschert werden sollte. Oates sah sogar die Abschrift einer päpstlichen Bulle, womit die neue katholische Hierarchie für England ernannt wird. Zuletzt verfaßte er noch ein Namens-Verzeichniß von nahezu 140 Verschwornen, voran Laien, zumeist vom höchsten Adel, nebst den Würden, welche sie nach einem Patent des Jesuiten-Generals, P. Paul Oliva, im neuen katholischen England zu bekleiden hätten. Diesen reihen im Verzeichniß als weitere Verschworne sich an: 9 Benedictiner, 3 Carmeliten, 2 Franciscaner, 64 Jesuiten, 8 Laien, 2 Laienbrüder (ein Benedictiner und ein Jesuit), 14 Weltpriester, endlich noch die beiden Erzbischöfe von Dublin und Tuam, ein gewisser Hieronymus Swiman und der englische Gesandte am spanischen Hof, Sir William Godolphin. Das merkwürdige Document, wie es jetzt noch vorliegt[1]), schließt mit einer von Oates eigenhändig unterzeichneten eidlichen Bekräftigung aller in den 81 Artikeln enthaltenen Angaben, und mit folgender gerichtlicher Beglaubigung:

„So beschworen vor mir, Sir Edmundbury Godfrey, einem der Friedensrichter Sr. Majestät für die Grafschaft Middlesex. Edm. B. Godfrey. (Zeugen): Ez. Tongue, Chr. Kirby“.

Noch ehe Oates diese Beglaubigung seiner eidlichen Aussage einholte, hatte er, sobald er mit seiner Anklageschrift fertig geworden, dieselbe, natürlich verabredetermaßen, unter der Thüre in die Hausflur des erwähnten Pfarrers Dr. Tongue geschoben, der davon sogleich eine Abschrift nahm. Der zweite auf dem Document erwähnte Zeuge, Christoph Kirby, ein dem König nicht unbekannter damaliger Steuereintreiber, den man ebenfalls in das Geheimniß eingeweiht hatte, trat am 13. August dem König auf einem Spaziergang entgegen, und warnte ihn, er möge sich nicht von seiner Begleitung trennen, da es auf sein Leben abgesehen sei. Der König kehrte sich nicht an die Warnung, ließ aber doch am Abend den Mann vor sich rufen und verhören. Kirby berief sich auf Dr. Tongue. Auch dieser wird gerufen, und übergibt nun die Schrift, die er in seiner Hausflur gefunden, und als deren Verfasser er zuletzt den Titus Oates bezeichnet, der aber aus Furcht vor den Nachstellungen der Jesuiten seinen Namen nicht genannt wissen wollte. Der

[1]) Ein Auszug in den Records, V. 97—109.

König glaubte zwar nicht, was ihm da gesagt wurde, schickte aber doch beide, Tongue und Oates zu dem Lord Schatzmeister, Danby, der Anfangs wohl etwas ungläubig schien, als aber Oates neue Anklagen zu den alten fügte, und einen ordentlichen Beweis für die Anklage zu liefern versprach, mit beiden Händen nach einer sich ihm darbietenden Gelegenheit griff, ein ihm drohendes Ungewitter von sich abzuwenden. Er stand nämlich im Verdacht einer hochverrätherischen Verbindung mit dem französischen Hofe, und sollte vor dem nächsten Parlamente zur Verantwortung gezogen werden. Oates aber, um den Beweis für seine Aussagen zu führen, fabricirte hochverrätherische Briefe, welche er an Bedingfield[1]), den Kaplan des in Windsor weilenden Herzogs von York, adressirte; diese Briefe sollten in Windsor abgefangen werden. Durch eine besondere Fügung der Vorsehung kam Bedingfield eben auf die Post, als die an ihn adressirten Briefe anlangten, und nahm dieselben sogleich in Empfang. P. Mumford öffnete das Packet und fand darin einen vom Provinzial und mehrern andern Jesuiten unterzeichneten Brief, worin von der baldigen Ausführung des „bewußten großen Planes" die Rede war. Er ahnte sogleich den Betrug, zeigte den Brief dem Herzog, und bat den König um eine strenge Untersuchung; dieser aber erwiderte, er wisse um die Sache bereits seit einem Monate, und habe sie auch dem Herzog, seinem Bruder, mitgetheilt. Natürlich schrieb P. Mumford über die ganze Geschichte unverweilt an den Provinzial, der eben erst von einer Visitation der englischen Häuser auf dem Continent nach London zurückgekehrt war. Dieser errieth alsbald den Thäter, und als Oates wieder zu ihm kam, um ein Almosen zu erbitten, hielt er ihm direct sein Verbrechen vor, — Grund genug für Oates, sein Werk zu beschleunigen, wenn es nicht gänzlich vereitelt werden sollte.

Zunächst ließ Oates von dem Friedensrichter Godfrey bezeugen, daß er vor ihm seine Anklagen gegen die Papisten beschworen habe, wie wir oben gesehen. Schon den Tag darauf, am 28. September, wurde er vor den Staatsrath beschieden, dem der König selbst beiwohnte. Die Räthe staunten und entsetzten sich bei Verlesung der Anklage, der König aber stellte

[1]) Er war Jesuit, und hieß eigentlich Thomas Downes, führte aber auch den Namen Thomas Mumford.

einige Fragen an Oates, welche dieser in einer Weise beantwortete, daß Karl sich erhob und den Rath verließ mit den Worten: „Das ist ein ausgemachter Lügner und Schuft". Dagegen verlangte der Staatsrath, ohne weitere Fragen zu stellen, oder die Sache genauer zu untersuchen, Beweise für die vorgebrachten Beschuldigungen. Oates gestand, er habe keine, wolle deren aber in Hülle und Fülle beibringen, wenn man ihn bevollmächtige, die betreffenden Personen zu verhaften, und ihre Papiere wegzunehmen; wirklich gab ihm der Staatsrath einen Verhaftsbefehl gegen alle von ihm namentlich bezeichneten Verschwornen, und stellte ihm Häscher und Soldaten zur Verfügung. Man kann sich denken, welch' eine Aufregung im ganzen Lande die Nachricht von der angeblichen Papistenverschwörung hervorrief. Die abenteuerlichsten Gerüchte von einem Einfall der Franzosen, von einer Einäscherung Londons u. s. w. kamen in Umlauf, und erst als am 17. (27.) October die blutige Leiche des Friedensrichters Godfrey gefunden und in feierlichem Zug durch die Straßen von Londen getragen und durch 14 Tage öffentlich ausgestellt wurde, kannte die Wuth des Volkes gegen die Papisten, denen man diesen Mord zuschrieb, keine Grenzen mehr, und die Katholiken hatten wirklich Grund, eine allgemeine Niedermetzlung zu fürchten.

Unter solchen Umständen trat am 21. (31.) October das Parlament zusammen, dem der König, der doch von der Unschuld der Jesuiten überzeugt war, in seiner Eröffnungsrede erklärte, dieselben hätten sich gegen sein Leben verschworen, er aber wolle schweigen darüber, und die Sache einfach den Gerichten überlassen; das hieß so viel, als sie an ihre erbittertsten Feinde ausliefern, abgesehen davon, daß das Pärlament bei den Jesuiten nicht stehen blieb. Wirklich ließ sich auch das Haus der Gemeinen am 24. October (10. Nov.) die fabelhafte Verschwörung noch einmal vorerzählen, und beide Häuser erklärten formell, daß eine solche Papistenverschwörung existire. Um den Glauben daran zu stärken und die Panik noch zu erhöhen, ergriff die Regierung die außerordentlichsten Maßregeln; bald füllten sich die Gefängnisse von London mit 2000 angeblichen Verräthern, und alle Papisten, welche den Treu- und Suprematseid nicht leisten wollten, — ihre Zahl belief sich beinahe auf 30.000, — hatten London zu verlassen. Selbst die Privilegien der Peers wurden nicht mehr geachtet,

und die von Oates unter den „Verschwornen“ aufgeführten Lords Powis, Castlemain, Stafford, Petre, Arundel und Bellasyse verhaftet und in den Tower geworfen. London war wie in Belagerungszustand erklärt, und was in der Hauptstadt geschah, fand Nachahmung auch in den Provinzen.

Oates aber war kaum mit dem nöthigen Verhaftsbefehl ausgestattet worden, als er mit seinen Häschern sich an's Werk machte. Mit zu den ersten Verhafteten gehörten P. Thomas Whitbread, der Provinzial der englischen Jesuiten, und dessen Socius oder Secretär, P. Eduard Mico, S. J., ferner P. Wilhelm Ireland, S. J., Procurator der englischen Provinz, und P. Johann Caldwell, mehr bekannt unter dem Namen Fenwick, S. J., welcher in London die Correspondenz und alle Aufträge des Collegiums von St. Omer besorgte, so daß mit der Verhaftung dieser vier Jesuiten eine Masse von Briefen, Büchern, Acten u. dgl., namentlich auch die Protokolle der letzten Congregation vom 24. April 1678, auf welcher nach Oates über die Ermordung des Königs verhandelt wurde, dem Gerichte in die Hände fielen.

Hätte auch nur der Schatten einer Verschwörung bestanden, so hätte er sich in diesen Schriften finden müssen; aber es fand sich nichts, was man als Zeugniß gegen „die Verschwornen“ hätte brauchen können.

Was nun die beiden PP. Whitbread und Mico betrifft, so lagen beide schwer krank im Hause des spanischen Gesandten, und nur dem Proteste des letzteren hatten sie es zu verdanken, daß sie nicht aus ihren Betten gerissen und in's Gefängniß geworfen wurden; man begnügte sich, eine Wache vor ihre Thüren zu setzen, bis sie — nach 3 Monaten — so weit hergestellt waren, daß sie nach Newgate übersiedelt werden konnten. P. Mico lebte hier nicht mehr lange; weniger das Fieber, als die rohe Behandlung der Soldaten und die Leiden des Kerkers rieben seine Kräfte auf. Er starb am 3. December 1678; man fand ihn todt auf seinen Knieen, niedergedrückt durch das Gewicht seiner Ketten. Um den Vorwurf der Grausamkeit abzuwälzen, wurde ausgesprengt, er habe sich vergiftet, und als ein ärztliches Gutachten dieses widerlegte, hieß es, er sei an der Schwindsucht gestorben, und zwar aus Aerger, weil die Verschwörung mißlungen: bei dem hochgradigen Fanatismus der Massen fand jedes derartige Gerücht willigen Glauben.

die Nachricht von dem Martyrtod des P. Paul Heath, O. S. F., nach Douay, ein feierliches Hochamt ward gehalten, und ein Capuziner hielt eine begeisterte Predigt über das Glück, um des Glaubens willen leiden zu können. Dies trieb den P. Martin noch einmal nach England, und er war kaum dort angekommen, als er auch schon verhaftet wurde, doch erst nach zweijährigem Gefängniß die Martyrkrone empfing. Thomas Whitaker war ein Zögling von Valladolid und kam im Jahre 1638 in die englische Mission. Nachdem er schon einmal in merkwürdiger Flucht den Händen der Häscher entkommen war, wurde er im Jahre 1643 zum zweiten Mal verhaftet und bei dieser Gelegenheit selbst, und dann durch 6 Wochen im Gefängniß mit ungewöhnlicher Strenge behandelt. Seine dreijährige Haft war eine beständige Vorbereitung auf den Tod. Dennoch überkam ihn auf der Richtstätte die Furcht, seine beiden Leidensgefährten aber ermuthigten ihn, und er starb freudig, indem er als der letzte von den dreien die Leiter bestieg.

An diese vier Blutzeugen reiht das dem hl. Stuhl vorgelegte Verzeichniß der Martyrer unter demselben Jahr 1646 noch die Namen: P. Richard Bradley, S. J., P. Johann Grosse, S. J., nach dem Familiennamen seiner Mutter gewöhnlich Felton genannt, Thomas Vaughan und Thomas Blount, zwei Weltpriester, ersterer ein Zögling von Douay und Neffe des Dr. Giffard, eines Benedictiners und nachmaligen Erzbischofs von Rheims und Primas von Frankreich. Von den beiden Jesuiten starb P. Bradley im Kerker zu Manchester, noch ehe er vor Gericht gestellt wurde, nach Tanner am 30. Januar, nach Foley am 20. (30.) Juli 1645, nach Challoner im August 1646. P. Grosse (Felton) aber, ein Mann von 65 Jahren, wurde durch sieben Monate von einem Gefängniß in's andere geschleppt, bis man ihn endlich aus Mangel an Beweisen entlassen mußte. Die Leiden des Kerkers aber hatten ihn so erschöpft, daß er noch innerhalb eines Monats starb: am 27. Februar 1645 sank er während der Danksagung nach der hl. Messe zusammen, und gab bald nachher seinen Geist auf. Vaughan, der seit 1628 in der englischen Mission gearbeitet hatte, starb zu Cardiff in Süd-Wales, und zwar in Folge der harten Behandlung, die er auf dem Schiff eines gewissen Kapitän Molton erduldete; Thomas Blount aber starb — das Jahr weiß Challoner nicht anzugeben, —

Grove, einem Laien und Diener der Jesuiten[1]), vor Gericht gestellt. Thomas Whitbread war als Studirender von St. Omer in einem Alter von 17 Jahren bereits in die Gesellschaft Jesu eingetreten, und im Jahre 1647 in die englische Mission geschickt worden. Er war es, der als Provinzial den Titus Oates abgewiesen, als er um Aufnahme in die Gesellschaft Jesu nachsuchte; jetzt stand er wirklich dem Judas gegenüber. P. Ireland, dessen Vater und Oheim während der Bürgerkriege im Kampfe für den König gefallen waren, und der sehr nahe verwandt war mit jener Familie, welche Karl II. nach der Schlacht von Worcester das Leben rettete, trat gleichfalls als Schüler von St. Omer in einem Alter von 19 Jahren 1655 in die Gesellschaft, war aber kaum mehr als ein Jahr in der englischen Mission thätig, als er auch schon in der Nacht vom 28. September 1678 mit P. Fenwick, Pickering u. A. verhaftet wurde. P. Fenwick war ein Convertit und ein Zögling von St. Omer, wurde Jesuit im Jahre 1656 in einem Alter von 28 Jahren, war ebenfalls nur kurze Zeit in der englischen Mission, als er auch schon dem Oates und dessen Häschern in die Hände fiel. Br. Pickering war zu Douay in den Orden des hl. Benedict getreten, und dann in die englische Mission geschickt worden; gegen ihn und Grove zeugten und schwuren Oates und Bedloe, daß sie bestimmt gewesen seien und auch wirklich versucht hätten, den König im St. James-Park zu ermorden; als Lohn, wenn es gelungen wäre, sollte Grove 1500 Pfund, Pickering 30.000 Messen erhalten.

Diese fünf Bekenner also standen am 17. (27.) December vor Gericht. Die beiden PP. Whitbread und Fenwick führten ihre Vertheidigung so, daß sie hätten freigesprochen werden sollen; durch eine unerhörte und schreiende Ungerechtigkeit wurden sie aber nicht entlassen, sondern in's Gefängniß zurückgeführt, um später noch einmal vor die Schranken gestellt zu werden. P. Ireland bewies zwar auf die Hauptanklage ein Alibi, als aber eine lüderliche Dirne gegen ihn schwur, ward er verurtheilt, und am 24. Januar 1679 zugleich mit Grove nach Tyburn geschleift, um daselbst gehenkt und geviertheilt zu werden; Pickering erhielt Aufschub bis zum 9. Mai, an welchem Tag er zu Tyburn litt, „bedauert", sagt B. Challoner, „von

---

[1]) Wahrscheinlich war er selbst Jesuit. (Foley Records, V. 40.)

eine Bill durch, womit auf die Auffindung von Priestern und Jesuiten, so wie von Beherbergern und Verheimlichern derselben die nämlichen Belohnungen gesetzt wurden, welche auf die Einbringung von Straßenräubern gesetzt waren, und alsbald überfielen Häscher wieder die Häuser der Katholiken und zwar nicht blos bei Tag, sondern auch zu jeder Stunde der Nacht, um Priester oder Jesuiten dort zu finden; selbst die Wohnungen der Gesandten waren vor diesen Häschern nicht mehr sicher, und nicht blos die eigentlichen Priesterfänger, sondern sogar die Soldaten waren mit Haftbefehlen ausgerüstet; da es dann auch bei solchen Verhaftungen ohne Diebereien nicht leicht abging, so kann man sich denken, welchen Plackereien und Gefahren die Katholiken wieder ausgesetzt waren.

Einer solchen Häscherschaar fiel am 2. Februar 1651 auch P. Petrus Wright, S. J., in die Hände, als er im Hause des Marquis von Winchester die hl. Messe zu lesen im Begriffe stand. Zwar wurden Unterhandlungen bezüglich eines Lösegeldes eingeleitet, allein die Gefängnißwärter trieben dabei einen solch unwürdigen Schacher, daß der Gefangene selbst bat, man möchte davon abstehen; und seine Freunde folgten seinem Rath in der Hoffnung, er werde freigesprochen werden, da es der Republik ohnehin nicht um Blutvergießen in Sachen der Religion zu thun wäre, wie auch wirklich zwei Priester und Mitgefangene des P. Wright freigesprochen wurden. Allein da trat gegen ihn als Zeuge ein abgefallener Religios und Priester auf, und sein Zeugniß, daß der Gefangene Priester und Jesuit sei, war von der Art, daß man nur eine Verurtheilung erwarten konnte, welche dann auch wirklich erfolgte, und am Pfingstmontag den 19. Mai 1651 zu Tyburn an ihm vollstreckt wurde. Der Zug dahin wurde für den Martyrer zu einem Triumphzug, so drängten die Katholiken sich herbei, um seinen Segen zu empfangen. Auf der Richtstätte selbst nahte sich ihm ein als Taglöhner verkleideter, aber ihm wohlbekannter Jesuit, dem er noch eine kurze Beicht ablegte, und von dem er jetzt und auf ein verabredetes Zeichen auch noch im letzten Augenblick, da der Karren weggezogen wurde, die Lossprechung erhielt. Als ein Mitglied des Parlamentes, ein Protestant und ein Mann von großem Ansehen, die Verehrung sah, welche die Katholiken dem muthigen Bekenner nach seinem Tode, namentlich in seinen Reliquien erwiesen, spottete er wohl über solchen Unsinn, wie er es nannte,

um nach dem Festland überzusetzen, als er aufgespürt und verhaftet wurde. P. Anton Turner, dessen älterer Bruder Eduard später um des Glaubens willen im Gefängniß starb, war der Sohn eines fanatischen protestantischen Predigers, der über die Bekehrung seiner Gattin und seiner beiden Söhne fast wahnsinnig wurde, und bald nachher vor Gram auch starb. Beide Brüder traten das Erbe des Vaters an, verbrannten all' seine häretischen Bücher, gingen dann nach Rom, wo sie am 27. October 1650 in das englische Collegium aufgenommen wurden; aber schon 1653 trat Anton in die Gesellschaft Jesu ein, und vier Jahre später folgte ihm dahin auch Eduard nach. P. Anton Turner wirkte seit 18. Jahren in der englischen Mission, und war Superior der Residenz von St. Georg, als er verhaftet wurde. Als weiterer Zeuge trat außer den schon genannten Oates, Bedloe und Prance jetzt auch noch ein gewisser Dugdale auf, der als des Complottes verdächtig aufgegriffen worden war, zuerst jede Kenntniß von demselben leugnete, dann aber, um der Haft zu entkommen, seinen ehemaligen Herrn, Lord Aston, dem er als Rentmeister mit 300 Pfund Sterling durchgegangen war, und vier Jesuiten als Verschworne angab. Natürlich half den Angeklagten keine Vertheidigung. Am 20. (30.) Juni wurden die fünf Jesuiten nach Tyburn geschleift, wo sie der Reihe nach ihre Ansprache an das Volk hielten, einstimmig ihre Unschuld betheuernd, und schon sollten die Karren unter ihren Füßen weggezogen werden, als ein Bote mit einem königlichen Schreiben heransprengte, welches ihnen Begnadigung anbot, wenn sie bekennen wollten, daß sie um die Verschwörung gewußt, und wenn sie sagen wollten, was sie davon wüßten. Die dem Tode so nahen Bekenner dankten dem König für seine Güte, von der sie jedoch keinen Gebrauch machen könnten, da sie noch einmal ihre Unschuld betheuern und erklären müßten, daß sie von einer Verschwörung nichts gewußt. Die Karren wurden weggezogen, und die Martyrer hingen, bis sie todt waren, worauf sie ausgeweidet und geviertheilt wurden; die Theile ihrer Körper aber wurden nicht ausgestellt, sondern auf Befehl des Königs den Freunden der Verstorbenen übergeben, welche sie anständig auf einem naheliegenden Kirchhofe begruben.

Reihen wir an diese Bekenner aus der Gesellschaft Jesu noch die übrigen Glieder derselben Gesellschaft, welche in eben

diesem Jahre 1679 um ihres Glaubens und ihres Standes willen den Tod gefunden; es sind dies: P. Franz Cotton, bekannter unter dem Namen Neville, welcher, ein Greis von 83 Jahren, von denen er 63 im Orden und 57 in der englischen Mission zugebracht hatte, bei seiner Verhaftung so barbarisch behandelt wurde, daß man den Ohnmächtigen wieder in sein Zimmer zurücktragen mußte, wo er bald darauf starb. Ihm folgte im Tode P. Philipp Evans, der ausnahmsweise nie einen andern Namen führte. Nachdem er zu St. Omer seine Humaniora absolvirt hatte, trat er 1665 in die Gesellschaft Jesu, und kam 10 Jahre später in die englische Mission. Anfangs December 1678 verhaftet, litt er ungemein viel im Gefängniß, bis er endlich am 22. Juli 1679 zu Cardiff die Martyrkrone empfing. Einen Monat später, am 27. August, wurde zu Usk P. David Lewis, alias Baker, zur Richtstätte geschleift. Geboren 1616 und protestantisch erzogen, kehrte er 1632 in Paris zur katholischen Kirche zurück, wurde zwei Jahre später Zögling des englischen Collegiums in Rom, und 1644 Jesuit. Nachdem er mehr als 30 Jahre in England als Missionär gewirkt hatte, wurde er am 17. November 1678 verhaftet, und zwar auf Betrieb eines gewissen Arnold, der, ein wüthender Calvinist und Katholikenfeind, für P. Lewis immer eine besondere Freundschaft geheuchelt hatte, jetzt aber als Hauptkläger gegen ihn auftrat, so daß er auch dessen Verurtheilung nach Statut 27. Elisabeth herbeiführte; dies geschah zu Usk am 29. März 1679. Nach London vor den Staatsrath beschieden, wurde P. Lewis bezüglich der Papistenverschwörung verhört, aber nicht der geringsten Schuld überwiesen, so daß man ihn wieder nach Usk zurückführte, wo er noch 3 Monate im Kerker lag, bis er endlich am 27. August zur Richtstätte geschleift, und nachdem er eine lange Vertheidigungsrede an das Volk gehalten und ein feierliches Gebet gesprochen hatte, gehenkt, todt vom Galgen abgenommen, ausgeweidet, aber nicht geviertheilt wurde. Gerade einen Monat später, am 27. September, starb im Newgate-Gefängniß P. Thomas Jenison in einem Alter von nur 36 Jahren, von welchen er 16 im Orden und nur 4 in der englischen Mission zugebracht hatte. Wenige Tage nach P. Whitbread von Oates selber verhaftet, wurde P. Jenison nach Newgate geführt, wo er noch kein volles Jahr weilte, als der Tod ihn aus der strengen Haft erlöste.

Aber nicht blos Jesuiten, auch Mitglieder anderer Orden und Weltpriester so wie Laien hatte Oates als Theilnehmer an der großen Papistenverschwörung genannt, und die schändliche Lüge forderte in demselben Jahre 1679 noch mehr Opfer, als die eben erwähnten; sie sollen nun folgen nach der Zeit ihres Todes.

Als einer der Hauptverschwornen war Richard Langhorne bezeichnet, ein ebenso ausgezeichneter Rechtsgelehrter als aufrichtiger Katholik. Verhaftet am 7. October 1678, wurde er nach achtmonatlichem Gefängniß am 14. Juni 1679 vor Gericht gestellt, trotz aller Beweise für seine Unschuld zur Strafe des Hochverrathes verurtheilt, und am 14. Juli nach Tyburn geschleift. Hier übergab er dem Sheriff eine Rede, die er vorbereitet hatte, mit der Bitte, daß sie veröffentlicht werde, und sie ist auch wirklich mit Langhorne's Memoiren im Druck erschienen. Am 19. Juli starb zu Westchester den Tod eines Hochverräthers Wilhelm Plessington, ein Priester und Zögling des englischen Collegiums von St. Alban in Valladolid; er war gegen das Statut 27. Elisabeth nach England gekommen. Er stammte aus vornehmer Familie; sein Vater war zur Zeit der Bürgerkriege Gouverneur von Greenow, und verlor wegen seiner Treue gegen den König Freiheit und Vermögen. Mit P. Evans, S. J., litt gleichen Tod an demselben 22. Juli sein Kerkergenosse Johann Lloyd, ein anderer frommer Weltpriester, der bei seinem Tode eine besondere Standhaftigkeit und Freudigkeit bewies. Am 7. August 1679 erhielt zu York die Martyrkrone ein ehrwürdiger Priester von 82 Jahren, Nikolaus Postgate oder Posket, ein Zögling von Douay, der bereits im Jahre 1630 in die englische Mission geschickt worden war, „zum übergroßen Gewinn und zur Bekehrung von Hunderten von Seelen", wie es auf seinem Sarge hieß; sein geviertheilter Leib wurde seinen Freunden überlassen, die ihn anständig begruben. Am 12. August litt zu Ruthin P. Karl Mahony, O. S. F., ein geborner Irländer, der nach dem erwähnten Statute Elisabeths verurtheilt, in seinem Ordenskleide zur Richtstätte geschleift, und noch lebend abgenommen und ausgeweidet wurde; er war noch nicht 40 Jahre alt. Ihm folgte nach demselben Statute im gleichen Tode zu Worcester am 22. August sein Ordensbruder P. Joachim Wall, auch Franz Johnson genannt, der all' seine Studien in Douay

gemacht hatte, und nachdem er Priester geworden, ebendort 1651 in den Orden des hl. Franziskus getreten war. Er befand sich seit 1656 in der englischen Mission, wurde Anfangs December 1678 verhaftet, und da er sich weigerte, den verlangten Eid zu leisten, in's Gefängniß geworfen, nach fünfmonatlicher Haft vor Gericht gestellt, und des Hochverrathes schuldig erklärt: aber erst nach vier weiteren Monaten ward das Urtheil an ihm vollzogen. Sein Haupt kam nach Douay, sein geviertheilter Leib wurde auf dem St. Oswalds Kirchhof zu Worcester begraben. An demselben 22. August, wie P. Wall, litt zu Wigmarsh bei Hereford ein ehrwürdiger Priester, Johann Kemble oder Kimble, ein Mann von 80 Jahren und seit 54 Jahren Priester und Missionär in England; selbst die Protestanten erbauten sich an seinem Tode, und bald erzählte man sich von Wundern, die an seinem Grabe geschahen. Endlich starb in demselben Jahre 1679 noch Wilhelm Lloyd, ein Priester und Zögling des englischen Collegiums in Lissabon. Er stand in seinem 70. Lebensjahre, als er gegen Ende des Jahres 1678 in die Hände der Häscher fiel, zu Brecknock vor Gericht gestellt und nach Statut 27. Elisabeth zum Tode verurtheilt wurde. Der Tag seiner Hinrichtung war bereits festgestellt, als er 6 Tage vorher den Kerkerleiden erlag.

Gehen wir über auf das Jahr 1680. Am 11. (21.) März dieses Jahres starb im Newgate Gefängniß zu London P. Richard Prince, S. J., bekannter unter dem Namen Richard Lacey oder Lacy. Nachdem er seine niederen Studien in St. Omer vollendet und seine höheren Studien im englischen Collegium zu Rom begonnen hatte, trat er 20 Jahre alt 1668 in die Gesellschaft Jesu, wurde Priester und in die englische Mission geschickt. Beim Ausbruch der Verfolgung im Jahre 1678 riefen ihn die Obern nach Belgien zurück, wo er aber mit Bitten nicht nachließ, bis er wieder nach England geschickt wurde. Kaum in Dover an's Land gestiegen, sollte er den Suprematseid leisten, was er jedoch verweigerte; worauf er nach London geführt, vor dem Staatsrath von Oates als Priester und Jesuit und als einer der Hauptverschwörer gegen das Leben des Königs erklärt und nach Newgate gebracht wurde, wo er nach 5 Monaten dem Kerkerfieber erlag; erst am Tage vor seinem Tode ließ man den Arzt und einen Priester zu ihm, der ihm die heiligen Sacramente spendete; es war P. Petre, der Vice-Provinzial

der englischen Provinz. Das Verzeichniß der zur Beatification vorgeschlagenen Martyrer Englands setzt noch in dieses Jahr 1680 den Tod des P. Placidus Adelham oder Adland, eines Benedictiners, der in Old-Bailey gerichtet und verurtheilt, jedoch am 17. Januar 1679 begnadigt wurde, und dann im Gefängniß starb. Ferner einen gewissen Richard Birket, einen Weltpriester, der zu Lancaster gleiches Loos mit dem eben genannten P. Placidus theilte. Dagegen litt wieder zu York Thomas Thwing, ein Weltpriester und Zögling von Douay, den Tod eines Hochverräthers, nachdem er 15 Jahre in der englischen Mission mit allem Eifer gearbeitet hatte. Von zwei Postbeamten aus Rache der Verschwörung gegen den König beschuldigt, ward er am 2. August 1680 zum Tode verurtheilt, und das Urtheil am 23. October vollstreckt, während er feierlich seine Unschuld betheuerte. Das edelste Opfer der Oates-Verschwörung im Jahre 1680 aber war Viscount Wilhelm Stafford, der zweite Sohn des Thomas Grafen von Arundel, und Oheim der beiden Herzoge Thomas und Heinrich von Norfolk. Er stand in seinem 66 Jahre, als er von Oates mit vier andern bereits erwähnten Lords der Theilnahme an der Papistenverschwörung beschuldigt, am 25. October aus dem Kreise seiner wahrhaft christlichen Familie gerissen, zuerst nach der Kings-Bench, dann nach dem Tower gebracht wurde, und hier über 2 Jahre blieb, bis er endlich am 30. November 1680 auf eine Anklage im Namen der Gemeinen von England vor das Haus der Peers gestellt wurde. Leider gestattet der Raum nicht, über die würdige Haltung des edlen Lord vor seinen ungerechten Richtern, bei seiner Verurtheilung und bei der Vollstreckung des Urtheils Weiteres anzuführen; mit 55 gegen 31 Stimmen schuldig erklärt, empfing er das Todesurtheil mit den Worten: „Gottes heiliger Name sei dafür gepriesen". Es war am 29. December, am Feste des hl. Thomas von Canterbury, als Lord Stafford, sich mit dem Kreuze bezeichnend und unter frommen Gebeten, ohne Furcht und ohne Zittern sein Haupt auf den Block legte und den Todesstreich empfing. Sein Leib ward im Tower begraben.

Das Jahr 1681 war das letzte der blutigen Verfolgung der Katholiken in England. Würdiger hätte die lange Reihe der Blutzeugen der englischen Kirche nicht abschließen können, als mit Dr. Oliver Plunket, dem erlauchten Erzbischof von

Armagh und Primas von Irland. Einer berühmten irländischen Familie entsprossen, entschied er sich früh für den geistlichen Stand, ging nach Italien und verweilte beinahe 20 Jahre in Rom, wo er theils mit dem Studium der Theologie, theils mit dem Lehren dieser Wissenschaft sich beschäftigte, bis er um das Jahr 1669 auf den erzbischöflichen Stuhl von Armagh erhoben wurde. Als Erzbischof lebte er, wie er selbst vor Gericht erklärte, in einem mit Stroh gedeckten Hause mit nur einem Bedienten und einem jährlichen Einkommen von kaum 60 Pfund; so arm war damals die irische Geistlichkeit. Von Oates der Theilnahme an der Papistenverschwörung beschuldigt, und von einigen verworfenen Menschen bei Lord Shaftesbury noch wegen anderer Staatsverbrechen angeklagt, wurde er nach England herübergeführt, zuerst anderthalb Jahre im Gefängniß gehalten, dann am 8. Juni 1681 vor Gericht gestellt, am 15. desselben Monats zum Tode verurtheilt, und am 1. (11.) Juli von Newgate nach Tyburn geschleift, wo er in längerer Rede noch einmal seine Unschuld bewies. Wenigstens ließ man ihn hängen, bis er todt war, dann wurde er abgenommen und ausgeweidet, doch nicht geviertheilt; Herz und Eingeweide warf man in's Feuer, der Kopf und die Arme bis zum Ellenbogen kamen anderswo hin, den übrigen Leib erbat sich der König und ließ ihn auf dem Kirchhof von St. Giles in the Fields beerdigen; auf der Brust lag eine Kupferplatte mit einer Inschrift, daß der Primas „aus Religionshaß durch falsche Zeugen des Hochverraths angeklagt und deshalb verurtheilt wurde". Nach vier Jahren ward der Leib aus dem Grabe genommen und noch unversehrt gefunden. Man brachte ihn nach dem Kloster Lamspring im Bisthum Hildesheim, wo Abt Corker 1693 dem Martyrer ein schönes Denkmal setzen ließ mit folgender Inschrift: „Reliquiae sanctae memoriae Oliveri Plunket, Archiepiscopi Armachani, Hiberniae Primatis, qui in odium catholicae fidei laqueo suspensus, extractis visceribus et in ignem projectis, celebris martyr occubuit Londini, primo die Julii (stylo veteri) anno salutis 1681"[1]). Als der Graf von Essex, Lord-Lieutenant von Irland, für den nach seiner Ueberzeugung unschuldig Verurtheilten den König um dessen Begnadigung bat, und die Gründe hiefür angab, erwiderte

[1]) In jüngster Zeit kamen diese Reliquien wieder nach England zurück

dieser zornig: „Warum habt Ihr das nicht bei seinem Gerichte bezeugt? Damals hätte es ihm geholfen. Ich darf keinen einzigen begnadigen. Sein Blut komme auf Euer Haupt, und nicht auf das meine"[1]. Ganz die Sprache des feigen und gewissenlosen Pilatus, als er den Herrn an seine Feinde zur Kreuzigung auslieferte.

Wenn auch fortan um des Glaubens willen kein katholisches Blut mehr floß, so gab es doch noch viele Priester, welche wegen ihres priesterlichen Standes in der Hitze der Verfolgung namentlich während des Jahres 1679 und 1680 verhaftet und verurtheilt wurden und die man in den Gefängnissen dahinschmachten ließ. B. Challoner zählt mehr als 20 solche Priester auf[2]; wir wollen nur jene erwähnen, deren Name sich in dem Beatificationsverzeichniß findet.

Dazu gehört ein Weltpriester, Wilhelm Allison, von dem nur bekannt ist, daß er als Gefangener in Yorkcastle starb. Ferner zählt dazu P. Wilhelm Atkins, S. J., der als Weltpriester im Jahre 1635 in die Gesellschaft Jesu trat und nahezu 50 Jahre in der englischen Mission wirkte. Er stand jetzt in seinem 80. Jahre und war seit 6 Jahren gelähmt, bettlägerig und beinahe sprachlos, als er mit wahrhaft brutaler Gewalt verhaftet und nach dem 11 Meilen entfernten Staffordgefängniß geschleppt wurde. Nach einem merkwürdigen Zeugenverhör, von dem P. Atkins auch kein Wort verstanden hatte, wurde er wirklich des Hochverrathes schuldig befunden und zum Tode verurtheilt; er dankte dafür, als man ihm dieses Urtheil in's Ohr schrie. Doch schämte man sich, dasselbe vollstrecken zu lassen. Zu seinem größten Bedauern ward der Greis wieder in's Gefängniß zurückgeführt, wo ihn endlich am 17. (27.) März 1680 ein ruhiger Tod von seinen Leiden erlöste. Nur zwei Tage später, am 19. (29.) März starb im Gefängniß von Gatehouse zu London P. Eduard Turner, S. J., der ältere Bruder des oben erwähnten Martyrers P. Anton Turner, dessen Fürbitte Eduard im Sterben wiederholt anrief. Ein anderer Bekenner, der 1683 im Gefängniß von Durham starb, ist P. Benedict Constable, O. S. B. Endlich ist noch zu erwähnen P. Wilhelm Bentrey, S. J., auch Bennet genannt. Geboren im Jahre 1609,

[1] Man sehe B. Challoner's Denkwürdigkeiten, II. 380—391.
[2] A. a. O. II. 368—371.

trat er 1630 in die Gesellschaft Jesu und kam 1640 in die englische Mission. Er stand bereits in seinem 73. Jahre, als er verhaftet und zu Leicester in's Gefängniß geworfen wurde. Vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt (13. März 1682), ward er begnadigt, blieb aber im Gefängniß, wahrscheinlich bis zur Thronbesteigung Jakobs II. (1685). Als dann mit Wilhelm III., dem Aranier, eine neue, wenn auch keine blutige Verfolgung mehr über die Katholiken hereinbrach, wurde P. Bentrey zum zweiten Mal verhaftet und zum Tode verurtheilt, jedoch auch zum zweiten Mal begnadigt, worauf er am 3. oder 30. October 1692 im Gefängniß zu Leicester starb in dem hohen Alter von 83 Jahren, von welchen er mehr als 60 in der Gesellschaft Jesu und mehr als 50 in der englischen Mission zugebracht hatte.

Wenn nach einer in den Annalen christlicher Völker bis dahin beispiellosen und durch anderthalb Jahrhunderte sich hinziehenden Verfolgung der katholischen Kirche in England dennoch diese Kirche daselbst nicht unterging, ja sogar noch einer weiteren, ein volles Jahrhundert andauernden, wenn auch unblutigen Verfolgung widerstand, so wird man staunen müssen, wie tiefe Wurzeln der katholische Glaube in dem Herzen des englischen Volkes geschlagen. Man wird mächtig an die Worte jenes Hymnus der Kirche erinnert, wo es heißt:

Quid proficit tantum nefas?
Quid crimen Herodem juvat?
Unus tot inter funera
Impune Christus tollitur.

Die Emendation des Römischen Breviers unter Papst Clemens VIII.

Aus handschriftlichen Quellen Roms dargestellt
von
Dr. Anton Bergel.



„Divinam psalmodiam sponsae consolantis in hoc exilio absentiam suam a sponso coelesti, decet esse non habentem rugam neque maculam, quippe cum sit ejus hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem dei et agni". Daß diese in den citirten schönen Eingangsworten der Apostolischen Constitution Urban VIII. vom 25. Januar 1631 betonte Nothwendigkeit einer möglichsten Vollkommenheit des canonischen Stundengebetes rücksichtlich aller seiner Bestandtheile von jeher in der Kirche gewürdigt und ein Gegenstand der Hauptsorgfalt von Concilien und Päpsten gewesen, dafür liefert uns den treffendsten Beweis die ebenso reichhaltige als interessante Geschichte jenes heiligen Buches, dessen neu emendirte Ausgabe der oben genannte Papst mit den erwähnten Worten eingeleitet hat. Es sind diese Worte des Papstes Urban, der sich um die Revision und Emendation des Breviers so große Verdienste erworben, in anderer Form eine Wiedergabe des Gedankens, der sich in der 6. Strophe jenes herrlichen Hymnus ausgedrückt findet, den die Kirche ihren Clerus am Feste der Dedicatio ecclesiae recitiren läßt:

Sed illa sedes Coelitum
Semper resultat laudibus,
Deumque trinum et unicum
Jugi canore praedicat:
Illi canentes jungimur
Almae Sionis aemuli[1]).

[1]) Cfr. Laemmer, Coelestis urbs Jerusalem, S. 74.

Sollte das liturgische Gebet der ecclesia militans in Wahrheit wetteifern mit dem hehren Lobgesang der Himmelsbewohner, so mußte es sowohl bezüglich seines Inhaltes als seiner Form auf einer möglichst hohen Stufe der Vollendung stehen. Anlangend das erste Moment, so war die Vollkommenheit des Inhaltes von selbst gegeben bei jenen Bestandtheilen des Breviers, welche dem Buche der Bücher, der heiligen Schrift, entnommen waren; hier galt es nur, den Text vor Entstellungen und Incorrektheiten zu bewahren, beziehungsweise von solchen zu reinigen, mochten dieselben nun in absichtlicher Fälschung oder in Fehlern der Abschreiber oder Drucker ihren Ursprung haben. Eine gleiche Sorgfalt war anzuwenden bezüglich der in den Brevierinhalt aufgenommenen Väterhomilien, abgesehen davon, daß hier noch des öfteren die Frage nach der Authenticität des Textes einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen war. Ziehen wir nun die übrigen Bestandtheile des Breviers in Betracht, deren Text, weil weder der heiligen Schrift noch den heiligen Vätern entnommen, ein erst zu fixirender und aus eben diesem Grunde auch nicht unveränderlicher, sondern der Emendation fähiger und häufig bedürftiger war, so trat bei den Hymnen neben aller Sorgfalt für die Güte des Inhaltes das Moment der Formvollendung in den Vordergrund, bei den die Leben der Heiligen behandelnden Lektionen der 2. Nokturn war das Hauptgewicht auf historische Treue, Wahrheit und Genauigkeit zu legen, eine Aufgabe, die bei den häufig unsicheren und schwankenden, zuweilen sich sogar widersprechenden Quellenangaben oder in Folge des gänzlichen Verlustes der einschlägigen historischen Dokumente streng wissenschaftliche Forschung ebensowohl als kritisches Talent in hohem Grade erforderte, während endlich bei den Collekten oder Orationen, sowie den nicht aus der heiligen Schrift, sondern anderswoher entlehnten Antiphonen, Versikeln, Responsorien, die Sorgfalt für Gediegenheit des Inhaltes mit jener für Formschönheit parallel lief. Bedenkt man nun, daß zu dieser vielumfassenden und darum so schwierigen Aufgabe, die einzelnen Bestandtheile des Breviers in ihrer Integrität zu erhalten, beziehungsweise zu verbessern und möglichster Vollkommenheit nahe zu bringen, die zweite nicht minder wichtige Aufgabe hinzutrat, diese theilweise so verschiedenen Bestandtheile des heiligen Officium zu einem zweckentsprechenden harmonischen Ganzen zu vereinigen und diese Harmonie bei

den oft nöthig gewordenen Veränderungen stets intakt zu erhalten, beziehungsweise wieder herzustellen, so muß man zugeben, daß das große Werk der Entwicklung und Ausgestaltung des liturgischen Gebetbuches der Kirche stets in seiner ganzen Wichtigkeit von dieser erfaßt worden; es wurde diese Aufgabe zu verschiedener Zeit von den Päpsten der sorgfältigsten und gewissenhaftesten Behandlung unterzogen und im Verhältniß zu der außerordentlichen Schwierigkeit der Sache und zu dem Stande der Wissenschaft in den betreffenden Zeiten bisher glücklich gelöst.

Die folgenden Zeilen wollen sich nur mit einem geringen Bruchtheil der Geschichte des Römischen Breviers, mit der Emendation desselben unter Clemens VIII. beschäftigen; sie werden insbesondere auf Grund handschriftlicher Forschungen in der Oratorianer-Bibliothek von St. Maria in Vallicella und der Biblioteca Angelica in Rom die Lektionen der 2. Nokturn eingehender behandeln, und durch Veröffentlichung eines bisher noch nicht edirten Manuscripts der Vallicellana den Nachweis liefern, daß das Hauptverdienst jener Revision des historischen Theils des Breviers, deren fast unveränderter Text bis heute im Breviarium Romanum uns vorlag, dem Cardinal Cäsar Baronius unstreitig gebührt. Vorher aber mögen einleitungsweise einige allgemeine Bemerkungen über jene Emendation des Breviers, die gleichfalls aus dem erwähnten Quellenmaterial geschöpft sind, hier Platz finden. Bei dem Interesse, welches gerade im gegenwärtigen Augenblicke wieder aus Anlaß der kürzlich erlassenen und noch bevorstehenden Emendationen der historischen Lesungen durch die Ritencongregation den Fragen der Verbesserung des Breviers entgegengebracht wird, werden diese Mittheilungen um so eher auf einige Beachtung hoffen dürfen.

Hatte Papst Pius V., dem Beschlusse des Trienter Concils Folge leistend und die Vorarbeiten seiner Amtsvorgänger Paul IV. und Pius IV. benutzend, die längst nothwendig gewordene umfassende Reformation des Breviers vorgenommen und war es, wie er in der Promulgationsbulle: „Quod a nobis postulat" vom Jahre 1568 sagt, hauptsächlich seine Absicht, Einheit in das Breviergebet zu bringen (weshalb der Gebrauch des Breviers des Cardinals Quignonius, sowie aller

Vielen, die ihn achteten als einen harmlosen Mann, und von allen lebenden Menschen der unwahrscheinlichste und ungeeignetste zu dem verzweifelten Unternehmen, dessen er beschuldigt war".

Schon früher wurde erwähnt, wie die Auffindung der Leiche des Friedensrichters Godfrey die Wuth des Pöbels gegen die Papisten auf's höchste steigerte. Eine Proclamation vom 20. October 1678 versprach eine Belohnung von 500 Pfund demjenigen, der die Mörder entdecken würde. Da trat Bedloe auf, und beschuldigte zuerst einen gewissen Prance, einen Goldschmied, als der Theilnahme am Morde verdächtig, dieser aber, in's Gefängniß geworfen und gefoltert, gab als Mörder drei Männer an, obwohl er später vor dem König und dem Rathe seine Angabe widerrief. Diese angeblichen Mörder waren Lorenz Hill, Robert Green und Heinrich Berry. Obwohl sie ihre Unschuld betheuerten und bewiesen, so wurden sie doch schuldig erklärt und die beiden ersteren am 21. Februar 1679 zu Tyburn hingerichtet. Berry, der früher, um einen gewissen Dienst zu erhalten, zum Schein katholisch geworden war, kehrte im Gefängniß wieder zum Protestantismus zurück, vielleicht um sein Leben zu retten, wurde aber desungeachtet am 28. Februar zu Tyburn hingerichtet.

Am 13. (23.) Juni endlich wurden die beiden Patres Whitbread und Fenwick (Caldwell) zum zweiten Mal vor Gericht gestellt, nachdem sie volle 6 Monate, mit Ketten beladen, im Gefängniß von Newgate zugebracht hatten. Mit ihnen wurden noch drei andere Jesuiten vorgeführt, die PP. Wilhelm Barrow, bekannter unter dem Namen Waring und Harcourt, dann Johann Gawen oder Gavan, und Anton Turner. P. Barrow, zur Zeit seiner Verhaftung Rector des Londoner Districtes, war geboren 1609, trat 1632 in die Gesellschaft Jesu, und wirkte durch 35 Jahre unter den größten Gefahren in der englischen Mission. Als der Sturm losbrach, suchten seine Freunde ihn zur Flucht zu bewegen, er aber blieb, um Andere in Sicherheit zu bringen, bis er selbst, von einer Magd verrathen, den Häschern in die Hände fiel am 8. Mai 1679. P. Gawen war im Jahre 1660 zu Watten in die Gesellschaft Jesu getreten und im Jahre 1671 als Missionär nach England geschickt worden. Auf seine Verhaftung war ein Preis von 50 Pfund gesetzt; er glaubte, dem Sturm ausweichen zu müssen, und war bereits als Bedienter verkleidet nach London gekommen,

um nach dem Festland überzusetzen, als er aufgespürt und verhaftet wurde. P. Anton Turner, dessen älterer Bruder Eduard später um des Glaubens willen im Gefängniß starb, war der Sohn eines fanatischen protestantischen Predigers, der über die Bekehrung seiner Gattin und seiner beiden Söhne fast wahnsinnig wurde, und bald nachher vor Gram auch starb. Beide Brüder traten das Erbe des Vaters an, verbrannten all' seine häretischen Bücher, gingen dann nach Rom, wo sie am 27. October 1650 in das englische Collegium aufgenommen wurden; aber schon 1653 trat Anton in die Gesellschaft Jesu ein, und vier Jahre später folgte ihm dahin auch Eduard nach. P. Anton Turner wirkte seit 18. Jahren in der englischen Mission, und war Superior der Residenz von St. Georg, als er verhaftet wurde. Als weiterer Zeuge trat außer den schon genannten Oates, Bedloe und Prance jetzt auch noch ein gewisser Dugdale auf, der als des Complottes verdächtig aufgegriffen worden war, zuerst jede Kenntniß von demselben leugnete, dann aber, um der Haft zu entkommen, seinen ehemaligen Herrn, Lord Aston, dem er als Rentmeister mit 300 Pfund Sterling durchgegangen war, und vier Jesuiten als Verschworne angab. Natürlich half den Angeklagten keine Vertheidigung. Am 20. (30.) Juni wurden die fünf Jesuiten nach Tyburn geschleift, wo sie der Reihe nach ihre Ansprache an das Volk hielten, einstimmig ihre Unschuld betheuernd, und schon sollten die Karren unter ihren Füßen weggezogen werden, als ein Bote mit einem königlichen Schreiben heransprengte, welches ihnen Begnadigung anbot, wenn sie bekennen wollten, daß sie um die Verschwörung gewußt, und wenn sie sagen wollten, was sie davon wüßten. Die dem Tode so nahen Bekenner dankten dem König für seine Güte, von der sie jedoch keinen Gebrauch machen könnten, da sie noch einmal ihre Unschuld betheuern und erklären müßten, daß sie von einer Verschwörung nichts gewußt. Die Karren wurden weggezogen, und die Martyrer hingen, bis sie todt waren, worauf sie ausgeweidet und geviertheilt wurden; die Theile ihrer Körper aber wurden nicht ausgestellt, sondern auf Befehl des Königs den Freunden der Verstorbenen übergeben, welche sie anständig auf einem naheliegenden Kirchhofe begruben.

Reihen wir an diese Bekenner aus der Gesellschaft Jesu noch die übrigen Glieder derselben Gesellschaft, welche in eben

diesem Jahre 1679 um ihres Glaubens und ihres Standes willen den Tod gefunden; es sind dies: P. Franz Cotton, bekannter unter dem Namen Neville, welcher, ein Greis von 83 Jahren, von denen er 63 im Orden und 57 in der englischen Mission zugebracht hatte, bei seiner Verhaftung so barbarisch behandelt wurde, daß man den Ohnmächtigen wieder in sein Zimmer zurücktragen mußte, wo er bald darauf starb. Ihm folgte im Tode P. Philipp Evans, der ausnahmsweise nie einen andern Namen führte. Nachdem er zu St. Omer seine Humaniora absolvirt hatte, trat er 1665 in die Gesellschaft Jesu, und kam 10 Jahre später in die englische Mission. Anfangs December 1678 verhaftet, litt er ungemein viel im Gefängniß, bis er endlich am 22. Juli 1679 zu Cardiff die Martyrkrone empfing. Einen Monat später, am 27. August, wurde zu Usk P. David Lewis, alias Baker, zur Richtstätte geschleift. Geboren 1616 und protestantisch erzogen, kehrte er 1632 in Paris zur katholischen Kirche zurück, wurde zwei Jahre später Zögling des englischen Collegiums in Rom, und 1644 Jesuit. Nachdem er mehr als 30 Jahre in England als Missionär gewirkt hatte, wurde er am 17. November 1678 verhaftet, und zwar auf Betrieb eines gewissen Arnold, der, ein wüthender Calvinist und Katholikenfeind, für P. Lewis immer eine besondere Freundschaft geheuchelt hatte, jetzt aber als Hauptkläger gegen ihn auftrat, so daß er auch dessen Verurtheilung nach Statut 27. Elisabeth herbeiführte; dies geschah zu Usk am 29. März 1679. Nach London vor den Staatsrath beschieden, wurde P. Lewis bezüglich der Papistenverschwörung verhört, aber nicht der geringsten Schuld überwiesen, so daß man ihn wieder nach Usk zurückführte, wo er noch 3 Monate im Kerker lag, bis er endlich am 27. August zur Richtstätte geschleift, und nachdem er eine lange Vertheidigungsrede an das Volk gehalten und ein feierliches Gebet gesprochen hatte, gehenkt, todt vom Galgen abgenommen, ausgeweidet, aber nicht geviertheilt wurde. Gerade einen Monat später, am 27. September, starb im Newgate-Gefängniß P. Thomas Jenison in einem Alter von nur 36 Jahren, von welchen er 16 im Orden und nur 4 in der englischen Mission zugebracht hatte. Wenige Tage nach P. Whitbread von Oates selber verhaftet, wurde P. Jenison nach Newgate geführt, wo er noch kein volles Jahr weilte, als der Tod ihn aus der strengen Haft erlöste.

Aber nicht blos Jesuiten, auch Mitglieder anderer Orden und Weltpriester so wie Laien hatte Oates als Theilnehmer an der großen Papistenverschwörung genannt, und die schändliche Lüge forderte in demselben Jahre 1679 noch mehr Opfer, als die eben erwähnten; sie sollen nun folgen nach der Zeit ihres Todes.

Als einer der Hauptverschwornen war **Richard Langhorne** bezeichnet, ein ebenso ausgezeichneter Rechtsgelehrter als aufrichtiger Katholik. Verhaftet am 7. October 1678, wurde er nach achtmonatlichem Gefängniß am 14. Juni 1679 vor Gericht gestellt, trotz aller Beweise für seine Unschuld zur Strafe des Hochverrathes verurtheilt, und am 14. Juli nach Tyburn geschleift. Hier übergab er dem Sheriff eine Rede, die er vorbereitet hatte, mit der Bitte, daß sie veröffentlicht werde, und sie ist auch wirklich mit Langhorne's Memoiren im Druck erschienen. Am 19. Juli starb zu Westchester den Tod eines Hochverräthers **Wilhelm Plessington**, ein Priester und Zögling des englischen Collegiums von St. Alban in Valladolid; er war gegen das Statut 27. Elisabeth nach England gekommen. Er stammte aus vornehmer Familie; sein Vater war zur Zeit der Bürgerkriege Gouverneur von Greenow, und verlor wegen seiner Treue gegen den König Freiheit und Vermögen. Mit P. Evans, S. J., litt gleichen Tod an demselben 22. Juli sein Kerkergenosse **Johann Lloyd**, ein anderer frommer Weltpriester, der bei seinem Tode eine besondere Standhaftigkeit und Freudigkeit bewies. Am 7. August 1679 erhielt zu York die Martyrkrone ein ehrwürdiger Priester von 82 Jahren, **Nikolaus Postgate** oder Posket, ein Zögling von Douay, der bereits im Jahre 1630 in die englische Mission geschickt worden war, „zum übergroßen Gewinn und zur Bekehrung von Hunderten von Seelen", wie es auf seinem Sarge hieß; sein geviertheilter Leib wurde seinen Freunden überlassen, die ihn anständig begruben. Am 12. August litt zu Ruthin P. **Karl Mahony**, O. S. F., ein geborner Irländer, der nach dem erwähnten Statute Elisabeths verurtheilt, in seinem Ordenskleide zur Richtstätte geschleift, und noch lebend abgenommen und ausgeweidet wurde; er war noch nicht 40 Jahre alt. Ihm folgte nach demselben Statute im gleichen Tode zu Worcester am 22. August sein Ordensbruder P. **Joachim Wall**, auch Franz Johnson genannt, der all' seine Studien in Douay

gemacht hatte, und nachdem er Priester geworden, ebendort 1651 in den Orden des hl. Franziskus getreten war. Er befand sich seit 1656 in der englischen Mission, wurde Anfangs December 1678 verhaftet, und da er sich weigerte, den verlangten Eid zu leisten, in's Gefängniß geworfen, nach fünfmonatlicher Haft vor Gericht gestellt, und des Hochverrathes schuldig erklärt; aber erst nach vier weiteren Monaten ward das Urtheil an ihm vollzogen. Sein Haupt kam nach Douay, sein geviertheilter Leib wurde auf dem St. Oswalds Kirchhof zu Worcester begraben. An demselben 22. August, wie P. Wall, litt zu Wigmarsh bei Hereford ein ehrwürdiger Priester, Johann Kemble oder Kimble, ein Mann von 80 Jahren und seit 54 Jahren Priester und Missionär in England; selbst die Protestanten erbauten sich an seinem Tode, und bald erzählte man sich von Wundern, die an seinem Grabe geschahen. Endlich starb in demselben Jahre 1679 noch Wilhelm Lloyd, ein Priester und Zögling des englischen Collegiums in Lissabon. Er stand in seinem 70. Lebensjahre, als er gegen Ende des Jahres 1678 in die Hände der Häscher fiel, zu Brecknock vor Gericht gestellt und nach Statut 27. Elisabeth zum Tode verurtheilt wurde. Der Tag seiner Hinrichtung war bereits festgestellt, als er 6 Tage vorher den Kerkerleiden erlag.

Gehen wir über auf das Jahr 1680. Am 11. (21.) März dieses Jahres starb im Newgate Gefängniß zu London P. Richard Prince, S. J., bekannter unter dem Namen Richard Lacey oder Lacy. Nachdem er seine niederen Studien in St. Omer vollendet und seine höheren Studien im englischen Collegium zu Rom begonnen hatte, trat er 20 Jahre alt 1668 in die Gesellschaft Jesu, wurde Priester und in die englische Mission geschickt. Beim Ausbruch der Verfolgung im Jahre 1678 riefen ihn die Obern nach Belgien zurück, wo er aber mit Bitten nicht nachließ, bis er wieder nach England geschickt wurde. Kaum in Dover an's Land gestiegen, sollte er den Suprematseid leisten, was er jedoch verweigerte; worauf er nach London geführt, vor dem Staatsrath von Oates als Priester und Jesuit und als einer der Hauptverschwörer gegen das Leben des Königs erklärt und nach Newgate gebracht wurde, wo er nach 5 Monaten dem Kerkerfieber erlag; erst am Tage vor seinem Tode ließ man den Arzt und einen Priester zu ihm, der ihm die heiligen Sacramente spendete; es war P. Petre, der Vice-Provinzial

der englischen Provinz. Das Verzeichniß der zur Beatification vorgeschlagenen Martyrer Englands setzt noch in dieses Jahr 1680 den Tod des P. Placidus Adelham oder Adland, eines Benedictiners, der in Old-Bailey gerichtet und verurtheilt, jedoch am 17. Januar 1679 begnadigt wurde, und dann im Gefängniß starb. Ferner einen gewissen Richard Birket, einen Weltpriester, der zu Lancaster gleiches Loos mit dem eben genannten P. Placidus theilte. Dagegen litt wieder zu York Thomas Thwing, ein Weltpriester und Zögling von Douay, den Tod eines Hochverräthers, nachdem er 15 Jahre in der englischen Mission mit allem Eifer gearbeitet hatte. Von zwei Postbeamten aus Rache der Verschwörung gegen den König beschuldigt, ward er am 2. August 1680 zum Tode verurtheilt, und das Urtheil am 23. October vollstreckt, während er feierlich seine Unschuld betheuerte. Das edelste Opfer der Oates-Verschwörung im Jahre 1680 aber war Viscount Wilhelm Stafford, der zweite Sohn des Thomas Grafen von Arundel, und Oheim der beiden Herzoge Thomas und Heinrich von Norfolk. Er stand in seinem 66 Jahre, als er von Oates mit vier andern bereits erwähnten Lords der Theilnahme an der Papistenverschwörung beschuldigt, am 25. October aus dem Kreise seiner wahrhaft christlichen Familie gerissen, zuerst nach der Kings-Bench, dann nach dem Tower gebracht wurde, und hier über 2 Jahre blieb, bis er endlich am 30. November 1680 auf eine Anklage im Namen der Gemeinen von England vor das Haus der Peers gestellt wurde. Leider gestattet der Raum nicht, über die würdige Haltung des edlen Lord vor seinen ungerechten Richtern, bei seiner Verurtheilung und bei der Vollstreckung des Urtheils Weiteres anzuführen; mit 55 gegen 31 Stimmen schuldig erklärt, empfing er das Todesurtheil mit den Worten: „Gottes heiliger Name sei dafür gepriesen". Es war am 29. December, am Feste des hl. Thomas von Canterbury, als Lord Stafford, sich mit dem Kreuze bezeichnend und unter frommen Gebeten, ohne Furcht und ohne Zittern sein Haupt auf den Block legte und den Todesstreich empfing. Sein Leib ward im Tower begraben.

Das Jahr 1681 war das letzte der blutigen Verfolgung der Katholiken in England. Würdiger hätte die lange Reihe der Blutzeugen der englischen Kirche nicht abschließen können, als mit Dr. Oliver Plunket, dem erlauchten Erzbischof von

Armagh und Primas von Irland. Einer berühmten irländischen Familie entsprossen, entschied er sich früh für den geistlichen Stand, ging nach Italien und verweilte beinahe 20 Jahre in Rom, wo er theils mit dem Studium der Theologie, theils mit dem Lehren dieser Wissenschaft sich beschäftigte, bis er um das Jahr 1669 auf den erzbischöflichen Stuhl von Armagh erhoben wurde. Als Erzbischof lebte er, wie er selbst vor Gericht erklärte, in einem mit Stroh gedeckten Hause mit nur einem Bedienten und einem jährlichen Einkommen von kaum 60 Pfund; so arm war damals die irische Geistlichkeit. Von Oates der Theilnahme an der Papistenverschwörung beschuldigt, und von einigen verworfenen Menschen bei Lord Shaftesbury noch wegen anderer Staatsverbrechen angeklagt, wurde er nach England herübergeführt, zuerst anderthalb Jahre im Gefängniß gehalten, dann am 8. Juni 1681 vor Gericht gestellt, am 15. desselben Monats zum Tode verurtheilt, und am 1. (11.) Juli von Newgate nach Tyburn geschleift, wo er in längerer Rede noch einmal seine Unschuld bewies. Wenigstens ließ man ihn hängen, bis er todt war, dann wurde er abgenommen und ausgeweidet, doch nicht geviertheilt; Herz und Eingeweide warf man in's Feuer, der Kopf und die Arme bis zum Ellenbogen kamen anderswo hin, den übrigen Leib erbat sich der König und ließ ihn auf dem Kirchhof von St. Giles in the Fields beerdigen; auf der Brust lag eine Kupferplatte mit einer Inschrift, daß der Primas „aus Religionshaß durch falsche Zeugen des Hochverraths angeklagt und deshalb verurtheilt wurde". Nach vier Jahren ward der Leib aus dem Grabe genommen und noch unversehrt gefunden. Man brachte ihn nach dem Kloster Lamspring im Bisthum Hildesheim, wo Abt Corker 1693 dem Martyrer ein schönes Denkmal setzen ließ mit folgender Inschrift: „Reliquiae sanctae memoriae Oliveri Plunket, Archiepiscopi Armachani, Hiberniae Primatis, qui in odium catholicae fidei laqueo suspensus, extractis visceribus et in ignem projectis, celebris martyr occubuit Londini, primo die Julii (stylo veteri) anno salutis 1681"[1]). Als der Graf von Essex, Lord-Lieutenant von Irland, für den nach seiner Ueberzeugung unschuldig Verurtheilten den König um dessen Begnadigung bat, und die Gründe hiefür angab, erwiderte

[1]) In jüngster Zeit kamen diese Reliquien wieder nach England zurück

dieser zornig: „Warum habt Ihr das nicht bei seinem Gerichte bezeugt? Damals hätte es ihm geholfen. Ich darf keinen einzigen begnadigen. Sein Blut komme auf Euer Haupt, und nicht auf das meine“[1]. Ganz die Sprache des feigen und gewissenlosen Pilatus, als er den Herrn an seine Feinde zur Kreuzigung auslieferte.

Wenn auch fortan um des Glaubens willen kein katholisches Blut mehr floß, so gab es doch noch viele Priester, welche wegen ihres priesterlichen Standes in der Hitze der Verfolgung namentlich während des Jahres 1679 und 1680 verhaftet und verurtheilt wurden und die man in den Gefängnissen dahinschmachten ließ. B. Challoner zählt mehr als 20 solche Priester auf[2]; wir wollen nur jene erwähnen, deren Name sich in dem Beatificationsverzeichniß findet.

Dazu gehört ein Weltpriester, Wilhelm Allison, von dem nur bekannt ist, daß er als Gefangener in Yorkcastle starb. Ferner zählt dazu P. Wilhelm Atkins, S. J., der als Weltpriester im Jahre 1635 in die Gesellschaft Jesu trat und nahezu 50 Jahre in der englischen Mission wirkte. Er stand jetzt in seinem 80. Jahre und war seit 6 Jahren gelähmt, bettlägerig und beinahe sprachlos, als er mit wahrhaft brutaler Gewalt verhaftet und nach dem 11 Meilen entfernten Staffordgefängniß geschleppt wurde. Nach einem merkwürdigen Zeugenverhör, von dem P. Atkins auch kein Wort verstanden hatte, wurde er wirklich des Hochverrathes schuldig befunden und zum Tode verurtheilt; er dankte dafür, als man ihm dieses Urtheil in's Ohr schrie. Doch schämte man sich, dasselbe vollstrecken zu lassen. Zu seinem größten Bedauern ward der Greis wieder in's Gefängniß zurückgeführt, wo ihn endlich am 17. (27.) März 1680 ein ruhiger Tod von seinen Leiden erlöste. Nur zwei Tage später, am 19. (29.) März starb im Gefängniß von Gatehouse zu London P. Eduard Turner, S. J., der ältere Bruder des oben erwähnten Martyrers P. Anton Turner, dessen Fürbitte Eduard im Sterben wiederholt anrief. Ein anderer Bekenner, der 1683 im Gefängniß von Durham starb, ist P. Benedict Constable, O. S. B. Endlich ist noch zu erwähnen P. Wilhelm Bentrey, S. J., auch Bennet genannt. Geboren im Jahre 1609,

---

[1]) Man sehe B. Challoner's Denkwürdigkeiten, II. 380—391.
[2]) A. a. O. II. 368—371.

trat er 1630 in die Gesellschaft Jesu und kam 1640 in die englische Mission. Er stand bereits in seinem 73. Jahre, als er verhaftet und zu Leicester in's Gefängniß geworfen wurde. Vor Gericht gestellt und zum Tode verurtheilt (13. März 1682), ward er begnadigt, blieb aber im Gefängniß, wahrscheinlich bis zur Thronbesteigung Jakobs II. (1685). Als dann mit Wilhelm III., dem Aranier, eine neue, wenn auch keine blutige Verfolgung mehr über die Katholiken hereinbrach, wurde P. Bentrey zum zweiten Mal verhaftet und zum Tode verurtheilt, jedoch auch zum zweiten Mal begnadigt, worauf er am 3. oder 30. October 1692 im Gefängniß zu Leicester starb in dem hohen Alter von 83 Jahren, von welchen er mehr als 60 in der Gesellschaft Jesu und mehr als 50 in der englischen Mission zugebracht hatte.

Wenn nach einer in den Annalen christlicher Völker bis dahin beispiellosen und durch anderthalb Jahrhunderte sich hinziehenden Verfolgung der katholischen Kirche in England dennoch diese Kirche daselbst nicht unterging, ja sogar noch einer weiteren, ein volles Jahrhundert andauernden, wenn auch unblutigen Verfolgung widerstand, so wird man staunen müssen, wie tiefe Wurzeln der katholische Glaube in dem Herzen des englischen Volkes geschlagen. Man wird mächtig an die Worte jenes Hymnus der Kirche erinnert, wo es heißt:

Quid proficit tantum nefas?
Quid crimen Herodem juvat?
Unus tot inter funera
Impune Christus tollitur.

Die Emendation des Römischen Breviers unter Papst Clemens VIII.

Aus handschriftlichen Quellen Roms dargestellt
von
Dr. Anton Bergel.



„Divinam psalmodiam sponsae consolantis in hoc exilio absentiam suam a sponso coelesti, decet esse non habentem rugam neque maculam, quippe cum sit ejus hymnodiae filia, quae canitur assidue ante sedem dei et agni". Daß diese in den citirten schönen Eingangsworten der Apostolischen Constitution Urban VIII. vom 25. Januar 1631 betonte Nothwendigkeit einer möglichsten Vollkommenheit des canonischen Stundengebetes rücksichtlich aller seiner Bestandtheile von jeher in der Kirche gewürdigt und ein Gegenstand der Hauptsorgfalt von Concilien und Päpsten gewesen, dafür liefert uns den treffendsten Beweis die ebenso reichhaltige als interessante Geschichte jenes heiligen Buches, dessen neu emendirte Ausgabe der oben genannte Papst mit den erwähnten Worten eingeleitet hat. Es sind diese Worte des Papstes Urban, der sich um die Revision und Emendation des Breviers so große Verdienste erworben, in anderer Form eine Wiedergabe des Gedankens, der sich in der 6. Strophe jenes herrlichen Hymnus ausgedrückt findet, den die Kirche ihren Clerus am Feste der Dedicatio ecclesiae recitiren läßt:

Sed illa sedes Coelitum
Semper resultat laudibus,
Deumque trinum et unicum
Jugi canore praedicat:
Illi canentes jungimur
Almae Sionis aemuli[1]).

[1] Cfr. Laemmer, Coelestis urbs Jerusalem, S. 74.

Sollte das liturgische Gebet der ecclesia militans in Wahrheit wetteifern mit dem hehren Lobgesang der Himmelsbewohner, so mußte es sowohl bezüglich seines Inhaltes als seiner Form auf einer möglichst hohen Stufe der Vollendung stehen. Anlangend das erste Moment, so war die Vollkommenheit des Inhaltes von selbst gegeben bei jenen Bestandtheilen des Breviers, welche dem Buche der Bücher, der heiligen Schrift, entnommen waren; hier galt es nur, den Text vor Entstellungen und Incorrektheiten zu bewahren, beziehungsweise von solchen zu reinigen, mochten dieselben nun in absichtlicher Fälschung oder in Fehlern der Abschreiber oder Drucker ihren Ursprung haben. Eine gleiche Sorgfalt war anzuwenden bezüglich der in den Brevierinhalt aufgenommenen Väterhomilien, abgesehen davon, daß hier noch des öfteren die Frage nach der Authenticität des Textes einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen war. Ziehen wir nun die übrigen Bestandtheile des Breviers in Betracht, deren Text, weil weder der heiligen Schrift noch den heiligen Vätern entnommen, ein erst zu fixirender und aus eben diesem Grunde auch nicht unveränderlicher, sondern der Emendation fähiger und häufig bedürftiger war, so trat bei den Hymnen neben aller Sorgfalt für die Güte des Inhaltes das Moment der Formvollendung in den Vordergrund, bei den die Leben der Heiligen behandelnden Lektionen der 2. Nokturn war das Hauptgewicht auf historische Treue, Wahrheit und Genauigkeit zu legen, eine Aufgabe, die bei den häufig unsicheren und schwankenden, zuweilen sich sogar widersprechenden Quellenangaben oder in Folge des gänzlichen Verlustes der einschlägigen historischen Dokumente streng wissenschaftliche Forschung ebensowohl als kritisches Talent in hohem Grade erforderte, während endlich bei den Collekten oder Orationen, sowie den nicht aus der heiligen Schrift, sondern anderswoher entlehnten Antiphonen, Versikeln, Responsorien, die Sorgfalt für Gediegenheit des Inhaltes mit jener für Formschönheit parallel lief. Bedenkt man nun, daß zu dieser vielumfassenden und darum so schwierigen Aufgabe, die einzelnen Bestandtheile des Breviers in ihrer Integrität zu erhalten, beziehungsweise zu verbessern und möglichster Vollkommenheit nahe zu bringen, die zweite nicht minder wichtige Aufgabe hinzutrat, diese theilweise so verschiedenen Bestandtheile des heiligen Officium zu einem zweckentsprechenden harmonischen Ganzen zu vereinigen und diese Harmonie bei

den oft nöthig gewordenen Veränderungen stets intakt zu erhalten, beziehungsweise wieder herzustellen, so muß man zugeben, daß das große Werk der Entwicklung und Ausgestaltung des liturgischen Gebetbuches der Kirche stets in seiner ganzen Wichtigkeit von dieser erfaßt worden; es wurde diese Aufgabe zu verschiedener Zeit von den Päpsten der sorgfältigsten und gewissenhaftesten Behandlung unterzogen und im Verhältniß zu der außerordentlichen Schwierigkeit der Sache und zu dem Stande der Wissenschaft in den betreffenden Zeiten bisher glücklich gelöst.

Die folgenden Zeilen wollen sich nur mit einem geringen Bruchtheil der Geschichte des Römischen Breviers, mit der Emendation desselben unter Clemens VIII. beschäftigen; sie werden insbesondere auf Grund handschriftlicher Forschungen in der Oratorianer-Bibliothek von St. Maria in Vallicella und der Biblioteca Angelica in Rom die Lektionen der 2. Nokturn eingehender behandeln, und durch Veröffentlichung eines bisher noch nicht edirten Manuscripts der Vallicellana den Nachweis liefern, daß das Hauptverdienst jener Revision des historischen Theils des Breviers, deren fast unveränderter Text bis heute im Breviarium Romanum uns vorlag, dem Cardinal Cäsar Baronius unstreitig gebührt. Vorher aber mögen einleitungsweise einige allgemeine Bemerkungen über jene Emendation des Breviers, die gleichfalls aus dem erwähnten Quellenmaterial geschöpft sind, hier Platz finden. Bei dem Interesse, welches gerade im gegenwärtigen Augenblicke wieder aus Anlaß der kürzlich erlassenen und noch bevorstehenden Emendationen der historischen Lesungen durch die Ritencongregation den Fragen der Verbesserung des Breviers entgegengebracht wird, werden diese Mittheilungen um so eher auf einige Beachtung hoffen dürfen.

Hatte Papst Pius V., dem Beschlusse des Trienter Concils Folge leistend und die Vorarbeiten seiner Amtsvorgänger Paul IV. und Pius IV. benutzend, die längst nothwendig gewordene umfassende Reformation des Breviers vorgenommen und war es, wie er in der Promulgationsbulle: „Quod a nobis postulat“ vom Jahre 1568 sagt, hauptsächlich seine Absicht, Einheit in das Breviergebet zu bringen (weshalb der Gebrauch des Breviers des Cardinals Quignonius, sowie aller

übrigen untersagt wurde), so genügte gleichwohl der Zeitraum von wenigen Decennien, um in Folge der Nichtbeachtung des Verbots jeder willkürlichen Aenderung, Hinwegnahme oder Hinzufügung zum Brevierterte Seitens der Drucker und Buchhändler eine abermalige Recognition des Brevierinhaltes nothwendig erscheinen zu lassen. Dieser Aufgabe unterzog sich Papst Clemens VIII. und zwar begnügte er sich nicht damit, den Text der Pianischen Ausgabe in seiner Integrität wieder herzustellen, sondern er ordnete auch eine nochmalige genaue Durchforschung der alten liturgischen Manuscripte an, um so eine wiederholte gründliche Emendation des Breviertextes zu ermöglichen und die etwaigen Mängel der früheren Recognition zu beseitigen.

Die zu diesem Behufe eingesetzte Commission bestand aus den Cardinälen Cäsar Baronius, Sylvius Antonianus, Robert Bellarmin, dem Erzbischof Ludwig von Torres, ferner Michael Ghislerius und Bartholomäus Gavantus, beide Regularkleriker von St. Paul, und Joh. Bapt. Bandinus, Domherr bei St. Peter, der als Sekretair fungirte[1]). Guéranger bemerkt von diesen Männern: „On ne pouvait sans doute réunir des noms plus imposants et mettre les Rites sacrées sous la sauve-garde d' hommes plus recommandables par leur science et leur pieté“. Ihre Aufgabe war es, theils selbst zur geplanten Brevierrevision kritische Referate abzufassen, wie dies z. B. in der ausgiebigsten und exaktesten Weise Seitens der Cardinäle Baronius und Bellarmin bezüglich der historischen Lesungen der 2. Nokturn geschah, theils die von Anderen eingeholten Gutachten und Bemerkungen auf ihren Werth und ihre Verwendbarkeit zu prüfen. Derartige Gutachten aber holte man sehr viele ein, von Universitäten, Bischöfen und gelehrten Männern der verschiedensten Länder, ein Beweis, welchen Werth man an höchster Stelle darauf legte, möglichst viel sachkundige Urtheile zu diesem wichtigen Unternehmen zu sammeln und zugleich die Desiderien kennen zu lernen, die etwa aus verschiedenen Ländern und in Folge verschiedener Verhältnisse bezüglich formeller Aenderungen des Breviers laut werden sollten. Der von Rom aus gestellten Aufforderung wurde theilweise durch sehr sachgemäße und eingehende Gutachten ent-

---

[1]) Instit. liturg. I. 488.

sprochen, theilweise beschränkte man sich auf wenige und dürftige Bemerkungen, während endlich ein Theil der befragten Bischöfe gar keine Antwort gab.

Ich gebe im Folgenden eine kurze Zusammenstellung der Adnotationen und Gutachten, die ich in dem handschriftlichen Material der Vallicellana gefunden.

1. Facultatis Theologicae Sorbonicae. Adnotationes criticae in Breviarium et Missale Romanum. Cod. G. 79. fol. 1. — **2.** Item Virorum eruditorum Polonorum eod. fol. 6. — **3.** Item Virorum eruditorum Sabaudorum fol. 19. — **4.** Item Virorum eruditorum Hispanorum fol. 46. — **5.** Item Virorum eruditorum Germanorum fol. 78. Die ad 5 erwähnten stammen aus der Diöcese Olmütz und sind begleitet von einem Schreiben des Prager Nuntius an den Cardinal Gesualdi, worin Ersterer sagt, er habe des Cardinals Auftrag erfüllt und die Bischöfe und Prälaten seiner Nuntiatur aufgefordert, ihre Bemerkungen zur Verbesserung des Missale und Breviers einzusenden, ein Ersuchen, dem nur der Bischof von Olmütz Folge geleistet habe; dessen Adnotationen, wenn sie auch nicht ganz zweckentsprechend wären, seien immerhin ein Zeugniß von dem strebsamen Eifer dieses Prälaten. Diese Bemerkungen, 24 an Zahl, beziehen sich auf Aenderung der Rubriken, Kürzung des Breviers an Sonntagen, Einlegung neuer Officien für die ganze Kirche und einzelne Verbesserungen in Lektionen, Hymnen u. s. w.[1]) — **6.** Quaedam observata a Patre Hie-

[1]) Einige dieser Bemerkungen mögen zur Charakterisirung derselben hier wörtlich angeführt werden: **1.** Ut in die dominico divinum officium propter Concionatores, parochos et diversos alios clericos, qui maxime eo die occupantur gravioribus ministeriis abbrevietur. — **2.** Ut hymnus dominicae Quadragesimae in secundis Vesperis et alii similes barbari tollantur vel emendentur et loco ipsius forte non incongrue substitueretur Hymnus qui in Olomucen. et aliis Germaniae ecclesiis cantatur, qui sic incipit: „Jesu quadragenariae dicator abstinentiae“, ne eruditos et potissimum infideles atque haereticos offendat, qui ex eo facile ecclesiam catholicam inscientiae accusare possint. — **4.** Ut ii, qui non sunt Romae non teneantur dicere de dedicatione Basilicarum Ss. Salvatoris et S. S. Petri et Pauli, quod populus non intelligat et oratio totaque missa non conveniat aliis templis. — **5.** Ut, qui solus dicit officium, non dicat: Dominus vobiscum et in Confessione Primae et Completorii dicat: misereatur mei, non nostri. — **6.** Ut officium ordinetur de pluribus Pontificibus, Virginibus et Viduis Sunt enim quaedam dioeceses, quae tales habent patronos. — **11.** Ut mutuetur Lectio 8. ex homilia S. Ambrosii de pluribus martyribus in aliam faciliorem, quia a plurimis etiam doctis non intelligitur, quod timoratae conscientiae clericos in officio dicendo moratur et retardat. — **15.** Ut lectiones historias

ronymo della Higuera circa Breviarium Romanum. (Diese Bemerkungen beziehen sich auf die historischen Lektionen.) Eod. cod. fol. 48. — 7. Quae Leo Castrius emeritus Salmaticensis Academiae Cancellarius, sacrae theologiae Magister et ejusdem facultatis Decanus expurganda censuit etiam in ipsis Sanctorum doctorum locis etc. Eod. fol. 50. — 8. Animadversiones D. Curtii Franchi in Breviarium. Cod. G. 83. fol. 201. — 9. Animadversiones in Psalmos R. D. Antonii e Societate Theatinorum. Cod. G. 77. fol. 46. — 10. Animadversiones in hymnos Breviarii D. Sylvii Antoniani. Cod. G. 83. fol. 59. — In Cod. G. 83. fol. 172 wird ferner erwähnt 11. D. Caesaris Baronii de duobus Auxentiis, mit dem Beisatze deest. —

Zwei Verzeichnisse eod. cod. fol. 174 und 175 erwähnen noch folgende Adnotationes: 12. R. P. Julii Carduli castigationes in hymnos. — 13. R. D. Marcellus Francolinus accuratas edidit animadversiones in Breviarium quas ipse apud se retinet easque dum suam dicit sententiam, in Congregatione perlegit. — 14. R. P. Ciaconii animadversiones in Breviarium. — 15. Adnotationes quaedam Jo. Francisci Bordini nunc Episcopi Cabillionen. — 16. Adnotationes quaedam in Rubricas Breviarii ex Neapoli. - 17. Adnotationes Venetarum. — 18. Adnotationes Primicerii Spinae et Cajetani. —

Hierzu treten endlich 19. R. P. Bellarmini animadversiones in historias Sanctorum Breviarii. Cod. G. 50. n. 38. == Und die bedeutendsten von allen: 20. Caesaris Baronii S. R. E. Cardin. Animadversiones in Historias Sanctorum Breviarii. Cod. Q. 33.

Am Schlusse des Cod. G. 83. fol. 172 aufgeführten Verzeichnisses der eingegangenen Adnotationen ist die Bemerkung beigefügt, es sollen alle die angeführten Animadversionen dem Cardinal Baronius und dem Marcellus Francolinus überwiesen werden, damit diese daraus ein Referat für die Congregationssitzung abfassen[1]) und am Ende des „Inventario delle annotationi ed avertimenti fatti sopra la riforma del Breviario"

Sanctorum continentes emendentur et maxime eae, quae dicuntur corpora sanctorum in tali loco esse, cum de certitudine dubitetur, ut de Sancto Bartholomaeo, Marco. Dionysio.

[1]) Tutte queste scritture si danno a m. Caesari Baronio ed a m. Marcello Francolino, accio vedano quello in che concordano o discordano e, lo riferiscano poi in Congregatione.

eod. cod. fol. 174 ist beigefügt: „In congregatione examinentur praedictae adnotationes atque juxta sententias plurium eruditorum et piorum hominum, qui in consilium adhibentur, Breviarium ipsum accomodetur".

Ein Gutachten über die eingesandten Adnotationen und zugleich ein Vorschlag über die Ausführung der Correktion des Breviers findet sich in dem citirten Codex fol. 170. Obwohl der Verfasser nicht genannt ist, so dürfte dasselbe — nach der oben angeführten Notiz zu schließen — entweder von Francolinus oder, was wahrscheinlicher ist, von Baronius herrühren. Das Gutachten ist überschrieben: „Quid actum sit in correctione Breviarii et quid faciendum esse videatur, ut correctio executioni mandetur" und hat folgenden Wortlaut:

Examinavi omnes censuras, quae ex variis provinciis missae fuerant et quas in Urbe aliquot viri doctissimi exhibuerant.

Juxta eas censuras accommodavi in toto Breviario illa omnia, quae videbantur non posse defendi, in qua re dedi operam, ut quamprimum mutatio fieret et potius abstuli aliquid quam addidi.

Quoniam aequum est, ut meus hic labor subjaceat aliorum censurae et tamen periculum est, ne nimis in longum res protrahatur, optimum videretur, si Sanctitas sua nominaret unum ex Eminentiss. D. D. Cardinalibus Congregationis Sacrorum Rituum et illi duos aut tres consultores doctos et eruditos adjungeret, qui serio in hac re incuberint. Sic enim infra paucissimos dies iudicium ferri posset de hac tota re. Siquidem ubique rationes addidi, cur aliquid mutaverim vel non mutaverim et ego praesens adero, ut explicem, si quid obscurum vel ambiguum videatur.

Correctione a tribus doctis hominibus approbata posset referri totum negotium saltem quoad praecipuas mutationes ad sacram Congregationem ac demum posset Sanctitas sua rem eandem cognoscere et de tota correctione ultimum judicium ferre, prout ei videretur.

Quod attinet ad executionem, cogitatum fuerat de editione alicujus libelli, in quo tum officia quaedam nova, jussu Sixti V. Pont. Max. confecta et ab ipso approbata, tum Octavae de communibus Sanctorum, tum denique correctorium totius Breviarii continerentur, ut posset unus-

quisque librum suum corrigere et non cogerentur pauperes sacerdotes novum Breviarium emere.

Ceterum quamvis editio libelli, quod attinet ad officia nova, quorum aliqua nondum sunt excusa, ut Conceptionis, Visitationis et Praesentationis B. Virginis et Octavarum de communibus Sanctorum non displiceat, tamen quod pertinet ad correctionem Breviarii, mihi non omnino probatur. Nam si id fiat, patefient toti orbi terrarum et ipsis etiam hostibus ecclesiae plurimi errores iique non leves, quos in Breviario hactenus toleravimus, quod non sine scandalo et sine nota eorum, qui Breviarium confecerint, esse poterit. Erit etiam pro multis grave, tot in locis Breviarium corrigere.

Quare tutius videretur Breviarium excudere correctum et repurgatum, sed neminem cogerem ad illud emendum, nisi cum eis commodum fuerit aut novum Breviarium indigerint. Sic enim non gravarentur pauperes sacerdotes et Religiosi et pauci adverterent factam mutationem aut saltem non tot errores deprehenderent, quot revera in Breviarium irsepserant et tamen intra paucos annos non invenirentur Breviaria nisi correcta, cum ea sola deinceps imprimerentur. Neque videtur inconveniens, ut ad breve tempus tolerentur aliqua Breviaria incorrecta, praesertim cum non contineant errores contra fidem et bonos mores. Denique minus malum videretur tolerare in nonnullis Breviariis adhuc ad tempus aliquos errores, quam publice traducere negligentiam majorum nostrorum et imminuere existimationem Pii V. optimi Pontificis, qui fuerit primarius auctor novi Breviarii.

Porro si excudatur Breviarium correctum, quod omnes docti valde desiderant et avide exspectant, posset Sanctissimus D. N. Bullam ei praefigere, in qua rationes redderet hujus novae editionis. Rationes autem praecipuae videntur esse tres, una propter officia nova, quae Sixti V. jussu composita fuerant et nondum in Breviario suis locis posita sunt, altera propter Octavas de communibus sanctorum, quae addenda visa sunt in gratiam eorum, qui Octavas patronorum celebrare debent, tertia propter quorundam temeritatem, qui propria auctoritate in Breviarium inseruerant nonnulla vel falsa vel incerta, ut perspicuum est ex lectionibus de Sancto Alexio et aliis, qua occasione correcta sunt et alia quaedam, quae vel typographorum vel aliorum negligentia irrepserant.

Das weitere in der Vallicellana vorfindliche handschriftliche Material ergibt, daß nach den in obigem Gutachten gemachten Vorschlägen verfahren wurde.

Es findet sich in dem mehrfach citirten Codex fol. 110—145 ein fertiger Entwurf aller in dem neu zu edirenden Brevier vorzunehmenden Aenderungen; ob dieser aber die Einzelarbeit des Verfassers des obigen Gutachtens oder schon das Resultat der Berathungen der Mitglieder der ad hoc eingesetzten Commission sei, ist nicht recht ersichtlich. Jedenfalls hat der Entwurf, der noch mit verschiedenen Randbemerkungen von anderer Hand versehen ist, später noch der Rituscongregation vorgelegen, welche dann das entscheidende Wort über Annahme oder Nichtannahme der darin enthaltenden Aenderungen gesprochen.

Der Entwurf enthält zunächst die vorzunehmenden Emendationen von Hymnen und Antiphonen im Psalterium, dann die Aenderungen im Proprium de tempore, Proprium Sanctorum und Commune Sanctorum. Die Grundsätze, von denen sich die Verfasser bei dieser „Emendatio Breviarii Romani" leiten ließen und nach welchen sie bei Verwerthung des ihrem Urtheile unterbreiteten umfangreichen Materials verfuhren, sind in der Einleitung des Entwurfes in folgenden Worten niedergelegt:

In hac Breviarii Romani Correctione data est opera, ut quam minima mutatio fieret. Quare quod attinet ad hymnos. qui magna ex parte scatent erroribus syllabarum, ea solum mutavimus, quae videbantur errata librariorum vel quae poterant unius literae vel syllabae mutatione restitui ac praesertim in Hymnis Ambrosii et Prudentii, quos non est credibile cum erroribus ab initio fuisse compositos. Quod vero pertinet ad lectiones ea sustulimus vel mutavimus, quae manifesta falsa esse constabat: ea vero non attigimus, quae auctoritate vel ratione commode defendi poterant. Idem servatum est in Antiphonis, Responsoriis, aliisque officii divini partibus, ut ea sola mutaremus, quae sine offensione tolerari non poterant.

Außer den in diesem Entwurf enthaltenen Specialänderungen, über deren Annahme der S. Rituum Congregatio das Endurtheil zustand, kamen in derselben vorerst mehr allgemeine Fragen zur Entscheidung. So lagen der am 10. September

1592 abgehaltenen Congregation folgende 5 mit je einem Gutachten versehene Dubia zur Entscheidung vor[1]):

1. An officia vigiliarum tollenda sint ex Breviario.

Vigiliarum officia quaedam sunt de tempore, ut de Vigilia Nativitatis Domini, Epiphaniae, Ascensionis et Pentecostes, alia vero sunt de sanctis. De prioribus vigiliis in antiquo breviario Romano fiebat idem fere officium quod nunc, hoc excepto, quod vigilia Pentecostes admittebat festa duplicia et semiduplicia ideoque videtur de his vigiliarum officiis hic non dubitari.

De vigiliis vero sanctorum constat in antiquo Breviario nullum officium fieri, nihilominus pro praesenti, in quo sunt jam introducti, longe alia consideratio adhibenda videtur. Cum enim tunc de sanctis quotidie fieret officium ac etiam de simplicibus translatis, difficillimum videbatur ac multum dispar fieri de feria in vigiliis. Nunc autem officia de tempore frequentius proponuntur (juxta primi breviarii institutum, quod monachialia illibatius servant) et ita fit frequenter de feria. Propter vigiliarum vero officia nihil pene essentiale mutatur nisi evangelium pro lectionibus de scriptura neque additur nisi preces feriales, quae maxime jejunio et afflictioni conveniunt. Praeterea vigiliae sanctorum omnes sunt duodecim, ex quibus tres tantum, nempe vigilia St. Bartholomaei Romae et vigilia Sanctorum Simonis et Judae ac omnium Sanctorum semper occurrunt celebrandae. Nam de vigilia Apostol. Petri et Pauli infra Octavam St. Joannis et Vigilia Assumptionis B. M. infra Octavam St. Laurentii fit tantum commemoratio. De vigiliis vero St. Thomae et St. Andreae in Adventu atque St. Matthiae in Quadragesima, item St. Matthaei in quatuor temporibus, dominica et in feria II. non fit officium, sicut nec de vigiliis St. Jacobi et St. Laurentii in Dominica aut feria II. occurentibus propter festa tunc celebranda cum commemoratione vigiliae. Item de vigilia St. Joannis Bapt. infra Octavam Corporis Christi aliquando occurrente. Ideo videtur nihil in hac parte immutandum immutata forma Breviarii.

2. An officia Dedicationis Basilicae Ss. Salvatoris et Basilicarum S. S. Petri et Pauli tollenda sint ex Breviario communi et relinquenda propriis ecclesiis.

[1]) Cod. Vallicell. G. 83. fol. 151—154.

Licet universaliter de his duabus dedicationibus ab antiquo tempore officium in toto orbe christiano fiat: utpote de primariis religionis christianae ecclesiis solemnissime dedicatis et primo consecratis, tamen, quia unaquaeque ecclesia suam celebret dedicationem et aliquando cum dictis dedicationibus concurrentem aut occurrentem, videtur posse in Breviario altera earum — non autem ambae — in communi tolli. Sed oratio in ipso dedicationis officio (de quo agendum censebitur) accommodetur aliis verbis magis opportunis et lectiones in dedicatione Basilicae Salvatoris revideantur. In propria vero ecclesia fiat de more officium dedicationis cum Octava: et nihil maneat in Breviario commune dedicationis ecclesiae cum Octava (ut habetur) pro ecclesiarum dedicationibus specialiter celebrandis.

3. An officia nuper edita a Sixto V. sint moderanda quoad prolixitatem lectionum, tum quoad solemnitatem duplicis.

Quod lectiones in istis festis ad breviorem formam redigantur communis est sententia. Quod vero solemnitas in duplicibus moderanda sit, ipsa divini officii ratio exposcit: cum enim festis duplicibus officia dominicalia praepediantur, a pluralitate solemnitatum hujusmodi videtur esse maxime abstinendum. Unde in Breviario antiquo paucissimi dies octavi sub ritu duplicis celebrantur, sed ritu semiduplicis majoris et minoris. Item ecclesia consuluit duplici solemnitate universaliter illos tantum sanctos honorare, qui de universali ecclesia cognoscuntur benemeriti, ut Apostoli, Doctores et Patriarchae religionum aut praerogativa aliqua insigni decorati. Quocirca festa sanctorum Petri martyris, Antonii de Padua, Nicolai de Tolentino sub ritu semiduplicis universaliter extra illorum regiones celebranda satis esse videtur. Festum vero St. Bonaventurae Cardinalis et Doctoris, pro quo dicitur in Missa Credo, festis semiduplicibus nunquam concedi solitum, et festum St. Francisci de Paula (utpote religionis minimorum Patriarchae) possent sub duplicis ritu permanere, aut si fiat in Breviario mutatio aliqua, cum festis Sanctorum Thomae de Aquino, Chrysostomi, Gregorii Nazianzeni, Athanasii et Basilii Doctorum et festis Sanctorum Benedicti, Dominici, Bernardi et Francisci de Assisio religionum patriarcharum, coaequentur et annumerentur; festum autem Sanctorum Placidi et sociorum ejus martyrum in die V. Octobris

sub simplicis ritu ex praecepto ejusdem Sixti V. universaliter celebrandum assignetur in Breviario, quia de istis Sanctis plena notitia nondum habetur.

4. An officium dominicale sit reddendum aliquanto brevius. — Quoad numerum novem lectionum et trium nocturnorum non videtur in dominicis debere fieri mutationem aliquam, cum ordinem et numerum in Breviario appositos ab antiquis ecclesiae institutis emanasse nullus dubitet: maxime a summis Pontificibus Gelasio ac Gregorio I., item a Gregorio VII. et aliis ut habetur dist. 15. can. 3. Sacrosancta Romana Ecclesia et de Consecr. dist. 5. can. In die Resurrectionis.

5. An debeant addi ad Breviarium Officia Octavarum de communi Apostolorum, Martyrum, Confessorum et Virginum. Es ist beigefügt: Videtur hoc maxime congruere.

Fol. 164 Cod. eod. sind die Entscheidungen der Congregation über diese Dubia angeführt: Ad 1. Fuit resolutum, quod non sint tollenda. — Ad 2. Fuit resolutum non esse tollenda; sed lectiones et orationes revidendas prout aliae in Breviario et quae correctione indigent, corrigenda. — Ad 3. Fuit resolutum, nihil esse immutandum quoad solemnitatem Duplicis, quo vero ad lectiones, revidendas et corrigendas esse, prout alia ut supra. — Ad 4. Fuit resolutum, non esse immutandum, nihil abbreviandum ex rationibus a Gregorio VII. adductis in Can. In die resurrectionis Dist. V. — Ad 5. Fere omnes consultores et aliqui ex Emts. Dom. censuerunt, addenda omnino esse officia octavarum. Major vero pars Cardinalium censuit non esse addenda, sed posse celebrari Octavas cum officiis de communi. Et Sanctissimus Dom. noster jussit omnino conficere lectiones, quibus confectis dixit se illas velle videre ac maturius deliberare.

Eingehende Berichte über weitere Congregationssitzungen, insbesondere über jene, in der die Emendationen der historischen Lesungen der 2. Nokturn zur Sprache kamen, habe ich in dem in der Vallicellana vorhandenen Material nicht gefunden. Gerade diesen historischen Lesungen wandte die von Clemens VIII. eingesetzte Commission mit Recht ein besonderes Augenmerk zu, um aus der reformirten Ausgabe des Breviers Alles zu entfernen, was den Stempel der Unwahrscheinlichkeit oder offenbaren Falschheit an sich trug.

Indem nun die Commission den Löwenantheil an der Lösung dieser Aufgabe dem Cardinal Baronius zuwies, konnte sie

sicher keine bessere Wahl treffen. Denn wer anders besaß in gleich hohem Maße den hierzu erforderlichen reichen Schatz historischer Kenntnisse sowohl als auch streng wissenschaftliches Kritikertalent, wie der Verfasser der Annalen, der Autor jenes unsterblichen Werkes, von dem sein Biograph Albericius sagt: „Tantam ei apud omnes gentes gloriam atque existimationem peperit, ut multi ex remotissimis orbis partibus ad Urbem venirent, hac una de causa, ut Baronium viderent"[1]). Baronius, der kurz vorher die ihm übertragene Emendation des Martyrologium Romanum beendet hatte, unterzog sich der ihm gewordenen Aufgabe mit der ihm eigenen Gewissenhaftigkeit und Exaktheit. Wenn er in manchen Dingen das Richtige nicht traf, und Manches verbesserungsbedürftig zurückließ, so kommt das auf die Rechnung des Standes der historischen Wissenschaft in seiner Zeit überhaupt. Aber keine Mühe und Arbeit, kein noch so zeitraubendes Studium in den damals bekannten Quellen scheute er seinerseits, um auch in scheinbar unbedeutenden Dingen genau die historische Wahrheit, die Zeitbestimmung (dies besonders bei Bestimmung der Regierungsjahre der Päpste) oder auch selbst die Schreibweise eines Namens festzustellen. „Ein ächt wissenschaftliches, weil auf dem Boden der Kirche, deren Fundamente ewig, erwachsenes Vertrauen in die Harmonie der Thatsachen mit dem katholischen Glaubensgrund stärkte ihm allweg das Herz, um vor keiner Klippe zu erschrecken und schärfte ihm das Auge, um die Untiefen zu erkennen und zu vermeiden". So bemerkt Lämmer in seiner Schrift „Coelestis urbs Jerusalem"[2]).

Baronius folgt in seinen Adnotationen der Ordnung des Proprium Sanctorum des Römischen Breviers vom Advent angefangen. Unter Voransetzung des Datums des betreffenden Heiligenfestes und der Lektion, in der er eine Aenderung wünscht, citirt er die zu bemängelnde Stelle aus dem Brevier Pius V., ersetzt sie durch eine andere und gibt hierauf die Gründe der vorgeschlagenen Aenderung an. Um kenntlich zu machen, in wie weit die von Baronius vorgeschlagenen Textänderungen in die Clementinische Ausgabe des Breviers Aufnahme gefunden haben,

[1]) Vita Card. Baron. tom. I. c. 17. p. 100.

[2]) Lämmer selbst hatte bereits früher den Cod. Q. 33 der Vallicellana, der die erwähnten Adnotationen enthält, benutzt und, da er ihren bleibenden historischen Werth erkannte, einige Proben derselben in den Analecta juris Pontificii (Analecta jur. Pontif. Rome 1860. III. 279) veröffentlicht. Seiner Anregung ist es auch zuzuschreiben, daß ich den Text derselben in extenso copirt habe und nun nur mit Weglassung weniger Stellen, die heute kein Interesse mehr bieten, im Folgenden wiedergebe.

werde ich, im Falle der von Baronius proponirte Wortlaut pure acceptirt worden ist, am Schluß der betreffenden Adnotation nichts beisetzen, im Falle dagegen der Text der Pianischen Edition in die Clementinische unverändert übergegangen, werde ich beifügen B. C. (= Breviarium Clementis VIII.), imm. (= immutatum), und wenn endlich weder der Text der Ausgabe Pius V. noch der von Baronius vergeschlagene acceptirt worden, sondern ein neuer substituirt worden ist, so werde ich diesen unter der Vorsetzung von B. C. citiren.

Nächst den Adnotationen des Baronius verdienen auch die allerdings bei Weitem nicht so umfangreichen des Cardinals Bellarmin alle Beachtung. So finden sich im Cod. G. 90 der Vallicellana n. XXXVIII. unter der Ueberschrift: Patris Bellarmini societatis Jesu Animadversiones in historias Sanctorum Breviarii. Ich werde dieselben, so weit sie nicht sachlich mit denen des großen Oratorianers übereinstimmen und so weit sie sonst heute noch von Interesse sind, im Folgenden stets betreffenden Orts unter dem Texte anführen.

(Auf dem vatikanischen Concil fand in den Petitionen der Bischöfe auch der Wunsch Ausdruck, es möchten die historischen Lectionen des Breviers einer zeitgemäßen Durchbesserung unterzogen werden. Martin, Omnium Conc. Vat... documentorum collectio, Paderbornae 1873, G. II. sect. 2. pag. 165. Neuestens, sind durch ein Decret der Ritencongregation vom 2. Juli 1883 mit der päpstlichen Approbation vom 5. und 8. Juli desselben Jahres einige „Emendationes lectionum historicarum" bekannt gemacht worden, ohne daß jedoch schon dem Clerus die allgemeine Verpflichtung aufgelegt wäre, diese veränderten Lectionen bei der Recitation des Officiums einzuschalten. Letzteres erhellt aus dem Decrete vom 14. Dezember 1883. Wir werden unten bei den betreffenden Tagen einfach durch Citat in den Anmerkungen auf die neuen Aenderungen verweisen. Die Redaction.)

Caesaris Baronii S. R. E. Card. Animadversiones in Historias Sanctorum Breviarii Romani.

Incipiunt a tempore Adventus secundum ordinem Romanae ecclesiae.

Die 30. Novbr. Lect. III. de St. Andrea: [*deinde Epirum ac Thraciam peragrasset.*] sic restituas: *deinde Thraciam ac Epirum peragrasset.* Redeunti e Scythia Europae Andreae primo occurrit Thracia; immo ipsa Scythia.

quae in Europa illic ponitur, pars est Thraciae. Plin. lib. 4. c. 11. Consentiunt, quae scribit Niceph. lib. II. c. 39 et lib. 8. c. 6. — Ibidem lect. 3: [*Ejus ossa primum Constantino Imp.*] Dicas: *Constantio Imperatore.* Sic Hieronymus in suo Chronico de Script. eccl. secundum veriorem lectionem; licet adversus Vigilantium Constantinum ponat. Porro ceteri omnes historici sub Constantio eam factam esse translationem consentiunt. Theod. lect. lib. 2. Collectan. lib. 10. c. 11. Acta Artemii Martyris, quae recitat Metaphr. die 28. Oct. et alii. *B. C.: Constantio Imperatore.* Dagegen hat schon die Urban'sche Ausgabe, wie auch noch das heutige Brevier, wieder *Constantino.*

Die 6. Decbr. de St. Nicolao lect. 6: [*Viduis et orphanis.*] Praepostera nimis narratio, ut antea de eo, quae sub Constantino Imp. sunt gesta narrentur, tum vero, quae acciderunt sub Diocletiano et Maximiano Impp., quare sunt ea ponenda inferius post illa verba: „Inde reversus ad Episcopatum" viduis et orphanis etc. ut supra. Haecque secundum actorum ipsorum Nicolai contextum. *B. C. imm.* — Ibidem: [*Tres tribunos.*] Nulla mentio de Tribunatu in actis, sed tantummodo Legati dicuntur. Dicerem itaque tres legatos. *B. C. imm.*

Die 7. Decbr. de S. Ambrosio lect. 6. in fine: [*Anno post Christum natum trecentesimo octogesimo.*] Manifestius deprehenditur error; scimus enim auctore Paulino S. Ambrosium diem obiisse, ut ait, fere anno tertio post obitum Theodosii, quem constat ex hac vita migrasse sub Consulibus Olybrio et Probino 12. Januarii: est is annus Domini 395. Sicque Ambrosius diem obiisse reperitur ab illius obitu tertio anno inchoato, Caesario et Attico Conss., quod et Marcellinus in chronico profitetur et acta Synodica confirmant: nam Conc. tertium Carthaginiense celebratum sub iisdem conss. Caesario et Attico mense Septbr. legationem mittit ad Simplicianum Ambrosii successorem, ut apparet ex ejus Concil. can. 48. Cum itaque sub praedictis Conss. Ambrosium diem obiisse exploratissimum est, constat eum decessisse anno D. trecentesimo nonagesimo septimo, quo praedicti consulatum ineunt, ut Onuphrius et alii recentiores Chronographi profitentur, exactissima per Conss. habita annorum supputatione, licet apud Prosperi Chron. Consulatus praedictorum ponatur an. Dom. 399.

Die 10. Decbr. De S. Melchiade Papa. Fit officium de eo, tamquam de uno martyre, cum tamen

constet in pace quievisse, sicut et in restitutione Martyrologii Romani emendatum esse respicitur[1]).

Die 11. Decbr. De S. Damaso lect. 4: [*Indicto primo Constantinopolitano Concilio.*] Dicerem potius: [*Comprobato primo Const. Concilio.*] Nam non vocatione, sed comprobatione Damasi illa synodus dicta est oecumenica, cum nulla ibi affuerit legatio Sedis Apostolicae. At vero ea celebrata synodo missi sunt tres legati episcopi ad Damasum cum synodica epistola, qua de cunctis, quae gesta essent in synodo Rom. Pontif. certior redderetur; exstat ipsa Synodica et legatio apud Theodoretum hist. lib. 5. c. 9. Habuit Damasus Romae synodum, qua ea, quae Constantinopoli acta fuerant, firmavit. Sicque ea ratione ea synodus oecumenicae nomen obtinuit. De his alias pluribus. *B. C. imm.* —. [*Idem Ariminensem conventum.*] Ordo praeposterus: id enim primo loco ponendum erat; siquidem longe ante tempora Concil. Constantinopol. damnatum est conciliabulum Ariminense, ac deinde quae dicuntur de Concilio Constant. subdenda erant. *B. C. imm.* —

---

[1]) Bellarmin bemerkt hierzu Folgendes: Dicitur St. Miltiades seu Melchiades Papa martyrio coronatus. At constat eum obiisse temporibus Constantini christiani Imperatoris, cum jam Maxentius interiisset et pax ecclesiae reddita esset. Testatur enim Optatus lib. I. contra Parmoenianum St. Miltiadem sedisse judicem in causa Caeciliani jussu Constantini, cum ipse Constantinus tertium Consulatum ageret. Sanctus etiam Augustinus in epistola 162. significat Constantinum Christianum fuisse et Romae imperium habuisse, quo tempore apud Miltiadem Romanum Episcopum Caeciliani causa agebatur. Denique apud Eusebium secundum versionem Christophorsoni lib. X. c. 6 exstant literae Constantini ad Miltiadem, ex quibus perspicue cognoscitur ipsum Constantinum et Christianum fuisse et Romae eo tempore imperasse neque dubium est, non prius Constantinum Christianum factum et Romam obtinuisse quam Maxentius interfectus esset. Maxentio vero interfecto qui unus Romae ecclesiam vexabat, non video, quis potuerit St. Miltiadem interficere.

Bekanntlich wird auch heute noch der Papst Melchiades im Brevier — nicht aber im Martyrologium — als Martyrer behandelt. In der Lektion 6. des römischen Proprium vom 12. Dezember heißt es von ihm: Qui cum in persecutione Maximiani multa passus esset, tandem sub Constantino quievit in domino. Er wird jenen 6 martyres Pontifices Eusebius, Marcellus, Johannes, Silverius, Martinus und Pontianus beigezählt, an deren Gedächtnißtage die Rubrik des Breviers vorschreibt; das 8. Responsorium: hic est vere martyr, mit dem anderen: Domine praevenisti eum zu vertauschen, weil diese Heiligen zwar für Christus, aber ohne Blutvergießen gestorben sind. Merati fügt vorstehenden Päpsten noch bei den heiligen Felix in Pincis (Merati S. 8. c. 2. n. 1.). Vgl. Probst, Brevier und Breviergebet. Tübingen 1854. S. 248.

Lect. VI: [*Instituit, ut in ecclesia psalmi ab alternis canerentur.*] Absit, ut Romana ecclesia omnium caput ecclesiarum tam fuerit ecclesiasticarum institutionum inops, ut nonnisi a temporibus Damasi didicerit alternis psalmos canere, quum ipsis exordiis ecclesiae primitivae ... id exterae jam servaverint ecclesiae. Rem gestam narrat Socrates histor. lib. 6. c. 8. in fin. Philo de vita contemplat., dum loquitur de Esseis, qui christiani sunt crediti eundem servatum morem, ut canerent alterna vice psalmos tradit. Nec enim in lib. Pont. vel in epistolis Damasi vel Hieronymi ad Damasum scriptis quid hujusmodi enarratur, nisi haec tantum verba: Hic instituit, ut psalmi die noctuque canerentur per omnes ecclesias. Haec in libro Pontific. Habet autem Hieronymi epistola ad Damasum (si tamen ejus est), ut in psalmis, qui die noctuque in ecclesia canuntur, addatur versus: Gloria Patri et Filio etc. Itaque praedictum locum Breviarii sic restituendum existimo: Instituit, ut ...[1]) in fine cujusque psalmi diceretur Gloria Patri etc.[2]) *B. C.: Statuit, ut quod pluribus jam locis erat in usu, Psalmi per omnes ecclesias die noctuque ab alternis canerentur et in fine cujusque psalmi diceretur: Gloria Patri etc.*

Die 22. Decbr. de St. Thoma Apostolo: [*Telisque confossus etc.*] Habet Romanum Martyrologium et alia: „Lanceis transfixus". Habent haec ipsa acta ejus, quae describuntur in passion. Apostolorum, licet adnumerentur inter apocrypha; eadem quoque Metaphrastis. *B. C. imm.*

Die 27. Decbr. de St. Joanne Ev. Lect. 5. Dum lectione quarta et quinta recitantur ea, quae scribit St.

[1]) Die Stelle ist corrumpirt.

[2]) Bellarmin bemerkt zur Sache noch Folgendes: Refert .. Socrates lib. 6. hist. c. 8., St. Ignatium, St. Joannis Apostoli discipulum, coelesti quadam visione admonitum, instituisse, ut psalmi alternatim canerentur. Theodoretus quoque lib. II. hist. c. 24. dicit Antiochiae tunc ritum initium accepisse atque inde ad alias ecclesias permanasse. De hymno vero Gloria Patri etc testatur Theodoretus l. c. Antiochiae tempore Leontii Episcopi Ariani, qui sedit Constantino imperatore, quando Damasus nondum Pontifex factus fuerat, ecclesiam divisam fuisse, ita ut cum canerentur psalmi, in fine Catholici dicerent: Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, Ariani vero: Gloria Patri per Filium in Spiritu sancto. Den von Baronius angezogenen Brief des Hieronymus an Damasus erklärt Bellarmin für unächt — Probst datirt das wechselseitige Singen der Psalmen im Morgenlande vom heiligen Athanasius, im Abendlande vom heiligen Ambrosius an. L. c. S. 20. 21.

Hieronymus lib. de vir. illustr. de St. Joanne Evang. illaque consulto praetermittuntur, quae in fine habentur de aetate et obitu ejusdem, excitavit id tumultum penes nonnullos, quasi Romana ecclesia sit ejus sententiae, ut Joannes Ev. adhuc sit in humanis, quae quidem repugnat antiquiorum patrum sententiae, illorum maxime, qui Ephesi vixerunt vel Ephesum adierunt. Si libet, proferam ea, quae breviter adnotavi in hac sententia. Haec autem graviori examine expendenda ducimus. Probavit certe Gelasius Hieronymi opuscula et ecclesia Romana scriptionibus ejus semper favit ejusque usa est. Sed de his coram pluribus. Certe ejusmodi tergiversatio videtur tacita professio. — Im Brevier Pius V. schloß die 5. Lektion mit den Worten: totas Asiae fundavit rexitque ecclesias, dagegen wurde nun im *B. C.* noch beigesetzt: *et confectus senio sexagesimo octavo post passionem Domini anno mortuus juxta eamdem urbem (sc. Ephesum) sepultus est.*

Die 31. Decbr. de S. Silvestro Papa[1]). Zur 4. Lektion bemerkt Baronius mit Berufung auf Augustin lib. de unic. baptism. contra Petilian. c. 16, daß Silvester von Papst Marcellinus nicht zum Diakon, sondern zum Presbyter geweiht worden sei, was auch im *B. C.* richtig gestellt ist. — Bellarmin bemängelt in derselben Lektion noch Folgendes: Dicitur S. Silvester persecutionem fugiens in monte Soracte latitasse etc., sed non video, quo pacto ista cohaereant cum iis, quae supra diximus de Miltiade. Silvester enim post Miltiadem sedit. Adde quod ipse etiam Maxentius teste Optato lib. I. contra Parmenianum in ultimis annis mitior factus persecutionem inhibuerat. Auch das Brevier Urban VIII. enthielt noch die Erzählung von der Krankheit Constantins, der den Papst Silvester auf dem Soracte aufsuchen läßt, um von ihm die Taufe zu empfangen und so vom Aussatz geheilt zu werden. — Lect. 5: [*Ario, Photino et Sabellio.*] Arius tantum et non Sabellius aut Photinus in Nicaeno concilio reperitur damnatus, Sabellius enim olim, temporibus Dionysii Papae, damnatus est, Photinus temporibus dicti concilii nondum suam haeresim promulgaverat, quod fecit temporibus Constantini imperatoris, de quo Epiph. haer. 21; in concilio Sardicensi enim et non in Nicaeno damnatus fuit. Itaque e Breviario expungendus est Photinus et Sabellius. Scimus haec quae in Breviario recitantur, accepta esse ex quodam Epilogo

[1]) Vgl. die in dem Decret der Ritencongregation vom 2. Juli 1883 enthaltenen Aenderungen.

Romani concilii sub Silvestro celebrati, qui habetur tom. 1. Conc. p. 221 vet. edit., vel ex his, quae addita sunt in libro Pontificali ad Silvestrum eod. tom. Conc. pag. 229, quae quidem quum repugnent praedictorum Conciliorum actis, rejicienda sunt. Sic itaque, quod eadem lectio quarta habet in fine haec verba: Iterum Arius, Photinus et Sabellius damnati sunt. Dicendum: Iterum Arius damnatus est. *B. C.: 1. Ario ejusque sectatoribus. 2. Arius condemnatus est.* — Lect. 6: [*Ut ab Episcopo chrisma conficeretur.*] Quasi vero Silvester chrismatis sacramenti auctor fuerit, unde potius dicerem: Vetuit, ne ab alio, quam ab Episcopo chrisma conficeretur. Habes de chrismatis institutione epistolam Fabiani Papae ad Orientales tom. I. Conc. p. 115. *B. C.: Ut a solo Episc. chrisma conficeretur.* — Eadem lectio: [*Reliquos hebdomadarum dies feriarum nomine distinctos appellari voluit.*] Certe ea nomenclatura a tempore ecclesiae primitivae patres usi reperiuntur. S. Ignatius in Epist. ad Philippenses meminit quartam et sextam feriam. Itemque Tertullianus adversus P. . . et alii. Videas ergo, quonam pacto horum auctor dicitur Silvester. *B. C.: Reliquos hebdomadae dies feriarum nomine distinctos, ut jam ante in ecclesia vocari coeperant, appellari voluit.* — Eadem lectio: [*Vixit in Pontific. ann. 23 menses 10 dies 11.*] De annis Silvestri diversae sunt opiniones; porro si eas numeres ex Conss. tam in Silvestro quam in Marco positis in Pontificatu, eos tantum annos 21 et dies 4 invenies. *B. C.: Annos viginti unum, menses decem, diem unum.* — Eadem lectio: [*Creavit Episcopos sexaginta.*] Haec verba ultimo loco ponenda, sicut in caeteris Rom. Pontif. factum est.

Januarius. Die 14. Januarii. De S. Hilario Lect. 4: [*Mortua uxore propter singulares virtutes Pictarorum Episcopus creatur.*] Repugnant haec his, quae Fortunatus, qui postea ejusdem sedis Pictaviensis fuit, scribit in vita S. Hilarii, dum obitum filiae et uxoris ejus contigisse tradit, postquam ille ex Orientali exilio . . . in patriam rediit. Peculiare fuit, ut passim conjugati assumerentur in Episcopatum eo tempore, ea tamen lege, ut vir et uxor separarentur ab invicem, ut de his pluribus St. Hieronymus lib contra Jovinianum. Delenda sunt itaque ea verba: Mortua uxore. In *B. C.* sind die Worte *mortua uxore* weggelassen. — Ibidem: [*A synodo Pytenensi.*] Dicas: Bytenensi. Sic apud Hieronymum de

script. eccl. de Bytemis, Plinius et alii. *B. C. Biterrensi.* — Lect. 6: [*Anno post Christum natum trecentesimo septuagesimo tertio.*] Auctor est S. Hieronymus in Chron. S. Hilarium ex hac vita migrasse anno quinto Valentiano et Valente Impp., qui quidem annus secundum veriorem supputationem numeratur a Christo nato 368., secundum vero antiquos 372. *B. C.*: *Trecentesimo sexagesimo nono.*

Die 15. Januarii. De S. Paulo prim. eremit. [*Cum esset annorum quindecim ... in eremi speluncàm se contulit.*] Ea aetate Paulus non in eremum vel in speluncum recessit, sed in villa sua (ut Hieronymus auctor est) delituit. Inde autem postea in montem ac demum in speluncam secessit. *B. C.*: *qui postea declinandae causa persecutionis Decii et Valeriani et Deo liberius inserviendi in eremi speluncam se contulit.*

Die 16. Jan. De S. Marcello papa lect. 4[1]): [*Priscilla coemeterium suis sumptibus.*] In actis S. Marcelli nulla fit prorsus mentio de his, quae hic de Priscilla scribuntur nec in libro Pontificali, qui fertur nomine Damasi, ubi tantum haec verba: Hic fecit coemeterium via Salaria. Porro Pastor in Actis S. Praxedis, quae habemus man. script., quae et paulo diversa recitat Mombrit. tom. 2 haec habet: Ego Pastor posui eam in Coemeterio Priscillae. Fuit enim Priscilla mater Pudentis Senatoris, ut acta Pudentianae testantur, quae idem recitat auctor tom. 2. Si itaque Pastor, qui vixit temporibus Hadriani, meminit de coemeterio Priscillae, jam satis liquet, longe ante Marcelli Papae tempora illud fuisse constructum. Tacendum itaque puto de coemeterio Priscillae, ne tam aperta veritate Breviarium falsitatis redarguatur. Erant autem et alia coemeteria via Salaria, ut et illud, quod dicitur: Ad clivum cucumeris, item Ostrianum, Novellae et aliud dictum S. Felicitatis; horum alicujus auctor potuit esse Marcellus et non illius, quod dicitur Priscillae, ut falso opinatus est Panuvius. Quod etsi aliqua ratione coemeterium Priscillae Marcello tribuere voluerimus, illud non ab eo constructum, sed auctum, vel instauratum fuisse dicere oportet. — Im Brevier Pius V. war zu lesen: *Cujus hortatu duae matronae Romanae: Priscilla coemeterium suis sumptibus via Salaria aedificandum curavit, Lucina bonorum*

---

[1]) Vgl. die in dem Decret der Ritencongregation vom 2. Juli 1883 enthaltenen Aenderungen.

suorum Dei ecclesiam fecit haeredem. B. C.: Cujus hortatu Lucina matrona Romana bonorum suorum Dei ecclesiam fecit haeredem.

Die 20. Jan. De S. Fabiano P. P. Lect. 4: [*Concilium coegit sexaginta Episcoporum, ubi Novatus damnatus est.*] Haec tam ex Epist. I. ipsius quam ex lib. Pontif. accepta videntur, quibus dicitur Novatus ex Africa Romam venisse ac separasse Novatianum ab ecclesia. At vero haec facta esse non Fabiani temporibus, sed Cornelii, luce clarius constat. Cyprianus enim, qui haec ob oculos habuit, in epistola, quam scripsit ad Antonianum 57. edit. Pamel., epist. ad Cornel. papam 49. et aliis id profitetur. Id Pacianus (?) epist. 3. ad Symphorianum, id denique omnes. Itaque ea epistola, quae Fabiani nomine prima ponitur, nisi fictitiam esse dicere volumus, Cornelio Papae et non Fabiano tribuenda est. Haec cum ita se habeant, ea etiam, quae ex dicta epistola relata sunt in Breviarium de septem diaconis, qui collegerunt acta martyrum, ejusdem fidei esse noscuntur. — Im Brevier Pius V. lautete der Text: *Eo Pontifice in Africa excitata est haeresis a Novato, contendente apostatas poenitentes ab ecclesia recipiendos non esse. Quamobrem Fabianus Romae Concilium coegit sexaginta Episcoporum, ubi Novatus damnatus est et una condemnatus error Helchesitarum, qui affirmabant, Christum in tormentis ore negari posse sine peccato, modo corde credatur.* Im Breviar. Clementis VIII. ist blos der zweite Satz *Quamobrem . . credatur* weggelassen und erst im Brev. Urbani VIII. ist der ganze Passus getilgt. — Bezüglich der erwähnten Irrlehre der Helchesiten bemerkt Baronius noch Folgendes: Nihil tale aliquando ab ejusmodi haereticis fuisse dictum reperitur. Agit de his haereticis Epiphanius haer. 53; Theodoretus lib. 2. haeret. fab. August. ad Quodvultdeum c. 32 et alii recentiores: nec ex his aliquis ejusmodi haeresim praedictis adscribit, quam Manichaeorum et Priscillianistarum fuisse peculiarem scimus. Delenda itaque praedicta verba censerem. — Ead. lect.: [*Cum sedisset annos quatuordecim, menses undecim, dies quindecim.*] Nulla temporis ratio patitur, ut tot annis sederit Fabianus, qui primo Decii anno martyrio est coronatus; verior itaque in annis Fabiani reperitur sententia Eusebii, qui affirmat eum sedisse annos tredecim, quibus addas et dies quatuor, nam post Antherum Papam, quum vacasset sedes diebus 13, Fabianus die 16. Januarii suffectus reperitur. *B. C.: annos quindecim, dies quatuor.*

Die 21. Jan. De S. Agnete lect. 4: [*Tredecim annorum.*] Sumpta haec sunt ex sermone 90., qui fertur nomine St. Ambrosii, qui quidem multa habet, quae discrepant a germana illa scriptione St. Ambrosii lib. I. de virgin., ubi Agnes annorum tantum duodecim fuisse dicitur, ubi sic a carnifice laniata fertur. ut jam nullus in corpusculo illo locus fuerit amplius vulneri, quorum quidem in dicto sermone nulla fit mentio. In eodem lib. I. de virginibus Agnetem capite fuisse truncatam haec verba demonstrant: .. stetit. oravit, cervicem inflexit etc. In dicto autem sermone gladius in guttur ejus immersus dicitur. Haec et alia, quae ibi scripta diverse habentur, consideranda proponimus. — Im *B. C.* sind die 3 Lektionen der 2. Nokturn dem lib. de virgin. entnommen, gleichwohl heißt es auch da: *tredecim annorum martyrium fecisse traditur.*

Die 22. Jan. De S. Vincentio Lect. 4: [*Iterum deducitur in carcerem stratum testaceis fragmentis.*] Si consulas acta Vincentii. quae recitat Metaphrastes et quae Prudentius praepostero ordine hic in Breviario enarrat, videbis: dum ex illis constat, cruciamentum illud ex testaceis fragmentis illatum. ultimum omnium fuisse illatum supplicium, quod in Breviario recensetur inter prima. *B. C. imm.* — Lect. 6: [*Cujus reliquiae*] Speciatim de capite, sicuti in Martyrologio, facienda esset mentio dicendumque: Cujus caput etc. *B. C. imm.*

Die 24. Jan. De S. Timotheo lect. 3: [*Alteram Laodicea.*] Primam epistolam Pauli ad Timotheum scriptam esse in Macedonia auctor est Athanasius in synopsi ad Constantem Aug., Theodoret. in praefat. in epstl. Pauli et alii. De Laodicea (ipsa enim est in Syria) nulla est verisimilis ratio. Dicerem: Alteram ex Macedonia etc. *B. C. imm.*

Die 27. Jan. De S. Joanne Chrysostomo. Lect. 6: [*Quatriduo Augusta cessit e vita.*] Quonam pacto Eudoxia Augusta quatriduo post obitum S. Joannis Chrysostomi excessit e vita, quae quadriennio ante illius obitum obiit? Constat quidem Eudoxiam Augustam ex hac vita migrasse Honorio et Aristenio Conss., ut S. Prosper testatur in Chron. et Socrates lib. 6. c. 17; est is annus Domini 404. secundum veriorem supputationem. Joannes Chrysostomus autem ex humanis desiit Honorio septimum et Theodosio secundum conss. ann. Dom. 407; quod Socrates hist. lib. 6. c. 19 et alii affirmant. Porro horribilis illa grando, cujus hic mentio habetur et Eudoxiae obitus eo anno contigit,

quo S. Joannes Chrisost. in exilium est damnatus. Quatriduo autem post grandinem, quae decidit pridie Cal. Octbr. Eudoxia exspiravit; auctor est horum omnium Socrates hist. lib. 6. c. 17. *B. C.: Quo mortuo (sc. St. Joanne) horribilis grando Constantinopoli cecidit et quatriduo Augusta cessit e vita.*

Februarius. In der 3. Lektion des heiligen Blasius war Sebaste als in Kappadocien liegend angegeben. Baronius macht darauf aufmerksam (unter Berufung auf alte Kosmographen und Synodalakten), daß es in Armenien gelegen sei.

Die 15. Februarii. De S. S. Faustino et Jovita. Lect. 3: [*Saeviente Trajani persecutione.*] Corrigendum ac dicendum: Hadriani persecutione; id imprimis eorum acta ac Romanum Martyrologium testantur; in illis enim nulla prorsus de Trajano fit mentio. *B. C. imm.*

Martius. (Festum XL Martyrum, 9. Martii)[1]. Die 12. Martii. De S. Gregorio P. P. Lect. 4: [*Ubi Hilario et Maximiano magistris.*] Sumpta haec sunt ex

[1]) Bellarmin macht hierzu folgende Bemerkung: In lectione IV. scribitur, quadraginta martyres in stagno gelidissimo constitutos, ut frigore enecarentur; noctu autem divinitus solutam glaciem etc. Quae desumpta videntur magna ex parte ex Simone Metaphraste; sed repugnant iis, quae scribunt Basilius et Gregorius Nyssenus in homiliis de his martyribus. Uterque enim scribit, sanctos illos martyres in media urbe frigore exstinctos, non in aliquo stagno, nam stagni quidem meminerunt Basilius et Gregorius, sed dicunt stagnum extra urbem fuisse et usque adeo congelatum illo tempore, ut plaustra onusta per illud transirent nec ullo modo a terra discerni posset. Idem Basilius demonstrasse volens eos martyres in omnibus elementis decertasse et vere dicere potuisse: transivimus per ignem et aquam, dicit, quum jam frigore fere essent exstincti, in ignem conjectos et cineres postea in flumen abjectos fuisse; igitur in terra et aëre frigori expositi primum fuerant, deinde semimortui ignem experti sunt ac demum post mortem in aquis fuerunt. Consulantur textus Basilii graeci vel latini emendati, nam in quibusdam latinis depravatissimis omnia sunt confusa — Die Frage ward damals nicht entschieden, tauchte aber wieder auf unter Urban VIII. In den Akten der S. Cong. R vom 24. Febr. 1628 findet sich nämlich folgende Notiz: „9. Martii. S. S. XL Martyrum: „*in rigens stagnum missi sunt*"; renovat Caracciolus questionem antiquam agitatam in recognitione Breviarii: An sub Dio, sc. in stagno, — conciliati sunt a consultoribus auctores cum verbis St. Blasii; itaque leges: „*frigidissimo hyemis tempore supra stagnum rigens pernoctare nudi sub Dio jussi sunt*", utrumque enim contigisse potuit". Demgemäß ist der heutige Text der Stelle fixirt worden.

Joanne Diacono lib. 1. vit. sanc. Gregor. c. 6; opinor tamen pro Hilarione restituendum Valentione idque ejusdem Gregorii auctoritate, qui lib. 3. dialog. c. 22. Valentionem suum Abbatem appellat, sub cujus cura ipse vitam monasticam exercuerit: id etiam clarius idem Gregorius lib. 4. dial. c. 21. *B. C. imm.* — [*A Benedicto Diaconus Cardinalis creatur nec multo post a Pelagio Benedicti successore Constantinopolim ad Tiberium etc.*] Licet haec omnia accepta sint a Joanne Diacono in Vita S. Gregorii, quam scripsit post annos trecentos, tamen non est tantum ei favendum, ut ipsius Gregorii auctoritas postponatur; ipse enim Gregorius in praefatione libror. moralium ad Leandrum haec inter alia de sua ordinatione scribit: Ignorante me actum est, ut sacri ordinis pondus acciperem, quatenus in terreno palatio licentius excubarem etc., quibus significat se ad hoc ordinatum fuisse, ut Constantinopolim mitteretur. Ceterum non nisi Diaconum eo fungi munere consuevisse, idem demonstrat scribens ad Phocam imperatorem lib. 6. epist. 43. Colligi satis videri potest ex praedictis S. Gregorium ab eodem esse ordinatum Diaconum, a quo et Constantinopolim est missus, quod potius Benedicto Papae tribuendum videtur ex sententia Pauli Diaconi de gest. Longobard. lib. 3. c. 7. *B. C.: Mox Diaconus Cardinalis creatus, Constantinopolim a Pelagio Pontifice ad Tiberium Constantinum Imperatorem legatus mittitur.*

Aprilis. Die 11. Aprilis. De S. Leone lect. 5: [*Nestorius et Eutyches condemnatus et Dioscori fracta superbia.*] Quasi diversam a praedictis sententiam Dioscorus acceperit, qui primus omnium ut haereticus est condemnatus, sede depositus et in exilium relegatus. Ea verba: „fracta superbia" de catholicis contumacibus usurpari consueverunt, ut supra in Gregorio dictum est. *B. C.: Nestorius, Eutyches et Dioscorus haeretici condemnati sunt.* — Lect. 6: [*Sedit in pontificatu annos viginti unum, mensem unum, dies tredecim.*] Habitu exacta annorum Leonis supputatione sedisse tantum reperitus annos viginti unum minus aliquot diebus; certus dierum numerus definiri non potest, quoniam S. Prosper, qui his temporibus vixit, agens de vacatione sedis Sixti papae, tantum ait: Quadraginta et amplius diebus fuisse Romanam ecclesiam sine antistite. *B. C.: annos viginti, menses decem, dies viginti acto.*

Die 14. Aprilis. De S. S. Tiburtio, Valeriano et Maximo. Lect. 2: [*Marco Aurelio Antonino Imperatore.*]

Manifestus deprehenditur error, nam longe post Antonini tempora hi martyres claruisse noscuntur ex tempore, quo vixit Urbanus papa, a quo sunt baptizati. Hic itaque, sicut et in Martyrologio factum est, corrigendus est error atque loco Marci Aurelii Antonini restituendus est Alexandro Imperatore, cujus tempore sedit Urbanus papa.

Die 17. Aprilis. De S. Aniceto Papa lect. 3: [*Imperatoribus Vero et Marco.*] Ordo praeposterus, dicendum: Marco Aurelio et Lucio Vero. *B. C.: Imperatore Marco Aurelio Antonino.* — [*Annos undecim, menses quatuor.*] De annis Aniceti diversae cum reperiantur sententiae, ea magis probatur, ut sederit tantum annos novem, menses tres et dies tres vel quatuor, quod et Index pervetustus Criscovianae collectionis comprobat. *B. C.: annos octo, menses octo, dies viginti quatuor.*

Die 22. Aprilis. De S. Gaio papa lect. 5: [*Cum sedisset annos undecim, menses quatuor, dies undecim.*] Eusebius in Chronic. tribuit sedi Gaji annos 15, totidem Nicephor. Chron., sed veritatis magis videtur consentiens, si dixerimus eum sedisse annos duodecim, menses quatuor et dies sex, nam liber Pontif. eum a temporibus Cari et Carini usque ad Consulatum Diocletiani et Constantii secundum sedisse testatur. *B. C.: annos duodecim, menses quatuor, dies quinque.*

Die 25. Aprilis. De S. Marco. Lect. 5: [*Mortuus est octavo Neronis anno.*] Licet haec sint verba Hieronymi, tamen cum multorum attestatione ac praecipue Gelasii Romani Pontificis constat S. Marcum martyrio occubuisse; non puto satisfactum dicendo tantummodo: Mortuus est; adderem aliquid, quod eum fuisse martyrio coronatum significaret. Sunt haec verba Gelasii de Marco in decreto de script. apocryph.: „A Petro Apostolo in Aegyptum directus, verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrium". *B. C. imm.*

Die 26. Aprilis. De S. S. Cleto et Marcellino. Lect. 4[1]): [*De regione Vicopatricii.*] Licet haec verba habeantur in lib. pontificali, qui fertur nomine Damasi, tamen hunc locum esse depravatum nulla est apud me dubitatio: nam ex quatuordecim Urbis regionibus nulla est, quae eo nomine appelletur. Unde textum in hunc modum esse restituendum putarem: „De regione quinta a Vico patricio".

[1]) Vgl. die in dem Decret der Ritencongregation vom 2. Juli 1883 enthaltenen Aenderungen.

In dicta enim regione is locus Vicopatricius dictus ponitur ab Onuphr. ex antiquioribus tabulis in descript. Urbis Romae. — Eadem die Lect. 6: [*Marcellinus Romam reversus Diocletianum adit.*] Licet illa persecutio Diocletiani nomine nuncupetur, tamen cum sibi ipse ascivisset Maximinianum in collegam Imperatorii, ipse orientales oras administrans, Maximiano Occidentis partes regendas tradidit; itaque ex Eusebii historia lib. 8. compertissimum habetur his temporibus Marcellini Papae Diocletianum in Oriente ac praecipue Nicomediae versatum esse, Maximinianum vero in Occidente ac praesertim Romae, quando in honorem Diocletiani thermas ejus nomine erectas dicavit. Dicerem itaque: „Maximianum adiit". *B. C.: Imperatorem adiit.* — Eadem lect. 6: [*Annos novem, menses 2 dies 26.*] Habito respectu ad annos praecessoris Caji Pontificis et ad consulatum octavum Maximiani, quo Marcellinum martyrio coronatum tradit lib. pontif. necesse est affirmare Marcellinum sedisse tantum annos septem menses 9 dies 26. *B. C.: annos septem, menses undecim, dies viginti tres.*

Majus. Die 1. Maji. De S. Philippo. Lect. 4: [*Cum Hierapolim Phrygiae venisset.*] Emendatum in Martyrologio ac dictum „Hierapolim Asiae" ex Ptolemaeo, Plinio et aliis. *B. C. imm.*

Die 2. Maji. De S. Athanasio lect. 4: [*Ab Alexandro episcopo Alexandrino presbyter factus est, in cujus locum successit.*] Quonam pacto Athanasius ab Alexandro factus est presbyter, qui ex diacono factus est episcopus Alexandrinus? Id enim praeter ceteros S. Epiphanius, qui eodem vixit saeculo, testatur his verbis: „Mortuus est autem Alexander Alexandriae episcopus post synodum in Nicaea. Non aderat Athanasius post Alexandri mortem, erat enim diaconus eo tempore sub Alexandro et dimissus fuit ab ipso ad Comitatum" etc. Epiph. in p. haeres. 68. In hanc sententiam ceteri omnes historici, qui eum ab Alexandro tantum diaconatu initiatum fatentur; ex eo enim est creatus eppus Alexandrinus. *B. C.: . . . diaconus factus est.* — De eadem lectione 5: [*Cum magnam partem orbis terrae peragrasset, in sicca cisterna sex annos se abdidit.*] Ordo praeposterus. Haec enim de cisterna longe post conciliabulum Tyri contigerunt, licet a Rufino lib. 1. c. 18 post praedicta narrentur. Acta enim Tyria a nullo fidelius quam ab ipso Athanasio enarrantur in Apol. 2, porro cum

calumniis circumveniretur Athanasius, ab eo conventu malignantium ad Constantinum Imperat. cujus tempore haec agebantur, confugit. Id enim Athanasius ipse testatur dicta Apol. 2. col. 446[a] his verbis: Illi eo modo captiones instituebant dolosque et fraudes moliebantur: nos autem adito principe, qui synodum induxerat, in qua ipsius Comes praesiderat, Eusebianorum scelera patefecimus etc. Haec ipsa pluribus Synodica Aegyptiorum apud ipsum Athanasium col. 398 et Socrat. lib. 2. c. 22, Theodoret. lib. 1. c. 30 et alii. Im Breviarium Pii V. war der Text folgender: *Verum cum Arsenius, Athanasii lector, metu Domini apud Arianum quendam latitaret, ecce adversarii manum mortui deferunt in judicium, ab Athanasio ad usum magicae artis amputatam criminantes . . .*[1] *Quamobrem illorum et Imperatoris Constantii, Arianorum fautoris, irae cedens, cum magnam partem orbis peragrasset, in sicca cisterna sex annos se abdidit ejusque rei tantum conscio quodam Athanasii amico, qui eum clam sustentabat. Sed aliquando decreto Hierosolymitani concilii et Julii I. Pontificis Maximi Constantisque Imperatoris literis ecclesiae suae restituitur.* Im *B. C.* ist die Stelle folgendermaßen emendirt: *Arsenium quoque Episcopum ab Athanasio interfectum Ariani pervulgarunt: quem dum occulte detinent, manum mortui deferunt etc. . . . Quamobrem in exilium actus in Gallia apud Treviros exulavit. Gravibus deinceps ac diuturnis sub Constantio Imperatore, Arianorum fautore, tempestatibus jactatus et incredibiles calamitates perpessus, magnam orbis terrae partem peragravit ac saepe a sua ecclesia ejectus, saepe etiam in eamdem et Julii Romani Pontificis auctoritate et Constantis Imperatoris, Constantii fratris patrocinio, decretis quoque Concilii Sardicensis ac Jerosolymitani restitutus est; Arianis interea semper illi infestis: quorum pertinaciam, iram et summum vitae dicrimen fugiens, in sicca cisterna quinque annis se abdidit, ejus rei tantum conscio quodam Athanasii amico, qui eum clam sustentabat.* — De eadem lect. 6: [*Constante mortuo sibi pertinaciter infectos Arianos fugiens in Gallia apud Treviros exulavit.*] Non sub Constantio post mortem Constantis, sed tempore Constantini nec ab alio quam ab ipso Constantino Athanasius Treverim in Gallias mandatur nec fuit fuga, sed exilium. Sufficiat de his omnibus ejusdem Athanasii testimonium in Apol. 2.

---

[1]) Das Folgende bis Quamobrem ist gleichlautend mit dem Texte des Breviers Clemens VIII.

col. 447[c] ibique recitatur epistola Constantini junioris excusantis patrem de exilio Athanasii. Idem Athanasius in Epistol. ad solitar. col. 475[b] . . . et alii. Dicam uno verbo: Ea quae de Athanasio his testimoniis enarrantur, in pluribus sunt emandanda et alio ordine conscribenda. Im Brevier Pius V. lautete die Stelle: *Constante mortuo sibi pertinaciter infectos Arianos fugiens in Gallia apud Treviros exulavit. Inde reversus Alexandriam cum a Julianae Apostatue satellitibus ad necem conquireretur, qua fugiebat navicula etc.* Dagegen lautet der Text in der Clementinischen Ausgabe: *Constantio mortuo cum Julianus Apostata, qui ei in imperio successit, exules episcopos ad suas ecclesias redire permisisset, Athanasius Alexandriam reversus summo honore exceptus est. Sed non multo post iisdem Arianis impellentibus, a Juliano exagitatus, rursus discedere cogitur. Cumque ab ejus satellitibus ad necem conquireretur etc.*

Die 3. Maji. De S. Alexandro Papa. Lect. 9: [*Trajano Imperatore regens ecclesiam.*] Licet haec scribantur in libro Pontificali, tamen exacta habita ejus praedecessoris Evaristi annorum ratione Alexander sub Hadriano et non sub Trajano ecclesiae Romanae praefuisse conspicitur. Sed haec fusius in Annalibus disseruimus; dicendum itaque: Hadriano imperatore regens Ecclesiam, nisi Pontificali omnino velimus acquiescere. — Eadem lect. [*Is instituit, ut tantummodo panis et vinum in mysterio offerretur.*] Non recens et ab Alexandro primum facta est ejusmodi institutio, sed hoc Christus docuit. Dicerem planius: Is vetavit, ne in sacro mysterio praeter panem et vinum aliquid offerretur, vinum autem aqua mixtum etc. *B. C.: Constituit, ut . . .*

Die 8. Maji. De S. Michaelis Archangeli apparitione. Lect. 6: [*In summo circo.*] Restitui: In summo circulo molis Hadrianae. Nam quae apud circum Neronis dictum exstat ecclesia, in honorem St. Michaelis Archangeli erectam esse a Leone papa IV. et non a Bonifacio conspicuum est. Haec clarius demonstravimus in notis, quae in Romanum Martyrologium elaboravimus. *B. C. imm.*

Die 9. Maji. De S. Gregorio Nazianzeno. Lect. 5: [*Primum Sasimorum, inde Nazianzi episcopus creatus est.*] Haec quidem de episcopatu eccl. Nazianzenae dicta, scripta et credita sunt a multis nobilibus scriptoribus et inter alios a S. Hieronymo, ejus discipulo. Tamen nulli certe major in his fides adhibenda est quam ipsi Gregorio, id

constantissime pluribus neganti, quum de his agit scribens ad Gregorium Nyssenum epist. 42 cujus est exordium: „Heu me, quia incolatus meus prolongatus est“ etc. In fine autem haec verba: „Inter omnes etenim constat, me non Nazianzi, sed Sasimorum antistitem creatum fuisse; tametsi patris reverentia et eorum, qui supplices hoc a me contenderunt, ad breve tempus praefecturam quasi hospites accepimus“. Haec Gregorius postque reversus Constantinopoli in patriam cum rogaretur eandem curare Nazianzenam ecclesiam. Sunt et alia loca ejusdem illud ipsum probantia, quibus illa diluitur adversariorum calumnia, qua eundem Gregorium triepiscopum ignominiae causa appellabant, quod sc. eodem tempore tribus esset praefectus sedibus, Sasimorum, Nazianzenae et Constantinopolitanae. Putarem locum Breviarii in hunc modum esse restituendum ut diceret: Primum Sasimorum est creatus episcopus, inde patri assistens Nazianzenam ecclesiam administravit. *B. C.: Primum Sasimorum episcopus creatus est, deinde Nazianzenam ecclesiam administravit.* — Eadem lectione: [*Quam ecclesiam cum aliquot annos sanctissime gubernasset.*] Nequaquam; sed, ut ait S. Gregorius presbyter, flecti non potuit, ut Nazianzenae ecclesiae curam susciperet, sed illi Eulalium praeficiendum curavit. Ipse autem in villam paternam Arianzum secessit, ut ex pluribus locis tam carmine quam soluta ratione ab ipsomet conscriptis facile demonstratur, id etenim in carmine de rebus suis, id in epistol. 65 ad Philagrium et aliis plerisque in locis profitetur. *B. C.: Nazianzum reversus cum ei Ecclesiae Eulalium praeficiendum curasset, totum se ad contemplationem etc.*

Die 10. Maji. De S. S. Gordiano et Epimacho. Lect. 3: [*Quare Julianus etc.*] Ammianus Marcellinus totum illud breve tempus anni unius et mensium septem, quibus Julianus imperavit, exactissime conscribens et loca omnia quo accessit, relegens, quod venerit aliquando Romam, nullum relinquit locum opinandi, cujus fidei veteres omnes astipulantur historici. Unde cuncta, quae Romae gesta reperiuntur coram Juliano Imperatore emendanda videntur et loco Juliani „praefectus Urbis“ ponendus est. Hic fuit Apronianus, cui, ut idem Marcellinus est auctor, idem Julianus Urbis administrationem credidit. Correcta sunt haec etiam in Martyrologio, ut non coram Juliano, sed tempore Juliani facta dicantur. *B. C.: Quare Praefectus.*

Die 12. Maji. De S. S. Nereo et Achileo. Lect. 4: [*Moninio Rufo.*] Restiduendum „Memmio Rufo", prout emendatum est in Martyrologio. Darunter findet sich von anderer Hand geschrieben: si ha da mettere Minutio Rufo. *B. C.: Memmio Rufo*, dagegen *Brev. Urbani: Minutio Rufo.*

Die 19. Maji. De S. Potentiana[1]): [*A Pio Pontifice baptizata est.*] Secus habent acta ipsius et sororis ejus Praxedis. Pudens pater eorum sicut ab Apostolis, ita et filiae sunt baptizatae, porro Pius Papa constructo ab eisdem baptistorio nonaginta quinque ex earum familia baptizavit. *B. C. imm.* Dagegen heißt es im *Br. Urbani: Cujus etiam opera tota ejus familia . . a Pio Pontif. baptizata est.*

Die 25. Maji. De S. Urbano Papa. Lect. 3: [*Urbanus Papa Aurelio Antonino Imp.*] Omnes tam Latini quam Graeci auctores consentiunt Urbanum papam sedisse temporibus Alexandri, qui longe post tempore Antonini sedit. Quae autem in actis S. Caeciliae de temporibus Antonini habentur ut emendatione digna, correcta sunt in Martyrologio Romano.

Die 27. Maji. De S. Johanne Papa. Lect. 3: [*Rebus cum Imp. compositis Romam rediit.*] Ravennam, ubi erat Theodoricus rex, pro quo functus erat legatione, non Romam rediit, id in Miscella Paul. lib. 15. in Justino Imp., id ceteri omnes ac demum Platina; nullum reperi, qui eum Romam rediisse testatur. Neque enim epistola ejus ad Episcopos Italiae scriptis Romae data probari potest. *B. C.: in Italiam rediit.* — [*Cum sedisset annos 2, mens. 9, dies 17.*] Ex consulibus Symmacho et Boetio, quibus reperitur decessisse Hormisda praedecessor Joannis papae, luce clarius constat Joannem sedisse annos tres, menses novem et dies quinque. Marcellinus comes, qui illis ipsis temporibus vixit, ponit ingressum Joannis sub praedictis conss. Symmacho et Boetio; idipsum ex Gordiano in actis St. Placidi, dum anno Dom. 522. Joannem Papam Romanae eccl. praefuisse testatur. *B. C.: annos duos, menses novem, dies quatuordecim.*

Die 30. Maji. De S. Felice papa. Lect. 3: [*Instituit, ut missa supra memorias et sepulchra martyrum celebraretur.*] Jam olim ab initio nascentis ecclesiae institutum est, ut altaria ad sacrificium praeparata essent sepulchra martyrum juxta illud Apocalyps: Vidi subtus altare Dei animas

[1]) So war im Brevier Pius' V. zu lesen, erst Baronius veranlaßte die Umänderung in Pudentiana.

interfectorum propter verbum Dei etc. Suppetunt de ea complura antiquorum patrum testimonia, quae brevitatis causa omittimus. Dicerem itaque: „Vetuit, ut nonnisi supra memorias et sepulchra martyrum missa celebraretur“. *B. C.: Constituit etc.* — [*Vixit in Pontificatu annos quatuor, menses tres, dies quindecim.*] Habita ratione secundum Romanum martyrologium, diei obitus Dionysii papae praedecessoris Felicis et ipsius Felicis natalis diei reperitur sedisse Felicem annos quatuor et menses quinque. *B. C.: annos duos, menses quatuor, dies 29.*

Junius. Die 2. Junii ex oratione de S. S. Marcellino, Petro et Erasmo. [*Deus qui nos annua beatorum martyrum Marcellini, Petri atque Erasmi.*] Nihil in veteribus precibus audeo corrigere; considerandum tamen proponimus, an decenter inter martyres ultimo loco ponatur Erasmus, qui fuit Episcopus praeferanturque illi Marcellinus presbyter et Petrus exorcista, nisi forte quia hi Romani, ille autem externus erat. *B. C. imm.* — Ex lect. 3. de St. Erasmo: [*In Campania*] et post multa [*in Campaniam profectus.*] Si in Campania erat nec inde recessisse perhibetur, quomodo ergo in Campaniam idem profectus dicitur? Expungenda sunt itaque illa verba: „In Campaniam profectus“ ac dicendum, quod habet Romanum Martyrologium: „Deinde Formis sub Maximiano“ etc. *B. C. imm.;* im Brevier Urbans dagegen nach dem Martyrologium emendirt.

Die 14. Junii. De S. Basilio. Lect. 4: [*Inde digressus a Gregorio.*] Immo Gregorius digressus est a Basilio. Ante enim recessit Gregorius a Pontica solitudine, vi abstractus a patre senio gravato; inde tandem avulsus est et Basilius revocatus et ipse vi Caesarea ob certamina haereticorum. Ponticam vero provinciam salutaribus imbuit disciplinis, quum adhuc Gregorius esset in eremo: quando Basilius illo remanente ad sarcinas, verbi Dei praedicationem ministrabat finitimis accolis, ut Ruffin. hist. lib. 2. c. 9. Sed haec pluribus ex scriptis ejusdem Gregorii Nazianzeni monstravimus in Annalibus eccl. *Breviar. Pii V: Ita digressus a Gregorio cum ad praedicandi Jesu Christi Evangelium in Pontum accersitus etc.*

Die 15. Junii. De S. Vito. Lect. 2: [*Ut filiam suam a daemone vexatam liberaret, qua liberata etc.*] Si standum est actis ejus, quae ex Manuscripto edidit Surius, filius Diocletiani et non filia arreptus a Daemone dicitur et a

Vito liberatur. Sed nec filium ponerem: Nullus enim legitur apud antiquos Diocletiani filius. Nec dicerem filiam. quae, ut habent acta Marcellini papae, a Cyriaco Romanae ecclesiae diacono a daemone vexante curata est. Itaque eam rem de accersito Vito puero annorum XII Romam ad liberandam filiam Diocletiani prorsus delerem, cum nec Diocletianus eo tempore Romae esset, sed tantum Maximianus collega. *B. C.: ut filium suum a daemone vexatum liberaret, quo liberato.* — Eadem lect. 2: [*Cum Modesto et Crescentia vinculis constrictum mittit in carcerem.*] Vitus tantum cum Modesto conjicitur in carcerem. ut ejus nuper citata acta significant. *B. C. imm.* — Ex lect. 3: [*Quos ubi constantiores . . . dimitti jubet in ingens vas liquato plumbo etc.*] Vitus tantum nec aliquis praedictorum ejusmodi tormentorum genus passus legitur in praedictis actis. *B. C. imm.* — Ead. lect. 3: [*Inde erepti leoni objiciuntur.*] Non nisi unus Vitus leoni objicitur. sic ejus acta testantur. *B. C. imm.*

Die 19. Junii. De S. S. Gervasio et Protasio: [*In Neronis persecutione.*] Delerem haec verba, sicut et in Martyrologio factum est. Nam alio tempore hoc passos esse demonstrant acta ipsorum, quae ex Philippi libello a S. Ambrosio descripta feruntur, quum nullam habeant de Nerone mentionem, quin potius quum auctor plurium Augustorum tunc regnantium meminerit, insuper et de bello Marcomannico mentionem fecerit, satis significare videtur hos passos esse temporibus Marci Aurelii Antonini et Lucii Veri, quando Marcomannicum bellum confectum est. Quodsi alia praedictorum acta aliter dicant, tamen nuper citata fideliora inveniuntur magisque probantur.

Die 20. Junii. De S. Silverio papa. Lect. 3[1]: [*Qui exulavit in Insula Pontia.*] Licet haec ex libro Pontificali incerto auctore ferantur, tamen Liberatus Diaconus. qui his ipsis temporibus vixit haecque sub oculis habuit. in breviar. haeret. Nestor. et Eutych. c. 22 aperte testatur. Silverium missum esse in exilium Pateram Lyciae, sed loci illius episcopo agente apud Justinianum Imperatorem jussum esse regredi Romam, sed dolis adversariorum detentum esse in Palmaria insula ibique defecisse inedia. Haec Liberatus diaconus, quem etsi velimus errasse in

[1]) Vgl. die in dem Decret der Ritencongregation vom 2. Juli 1883 enthaltenen Aenderungen.

nomine insulae, cetera tamen ut explorata certaque recipienda videntur. *B. C. imm.*

Die 22. Junii. De S. Paulino. Lect. 2: [*Vastata a Vandalis Campania.*] Haec ex S. Gregorio lib. 3. dialog. c. 1., quae visa sunt alicui non posse subsistere, ac si ea accidissent ante tempora Vandalorum. At vero ex sententia St. Gregorii haec omnia recte se habere clara luce monstravimus in nostris notationibus ad Romanum Martyrologium quas proxime edituri sumus. Nihil ergo mutetur, nihil expungatur. *B. C.: Vastata a Gothis Campania.* — Eadem lect. 2: [*Quo tempore, ut scribit S. Augustinus.*] Perperam certe duo diversa tempora vinciuntur in unum. Ea enim, quae scribit S. Augustinus de civit. Dei lib. 1. c. 10 contigerunt tempore, quo Alaricus Rex Gothorum capta Urbe ceteras Italiae oras usque ad Adriaticum mare vastavit; cujus idem Augustinus meminit scribens ad eundem Paulinum lib. de cura agenda pro mortuis. Facta sunt ea Varari et Tertullo Conss. ann. Dom. 410. Porro Vandalorum in Africam irruptio contigit (ut auctor est Prosper in Chron.) Hierone alit. Hierio et Ardaburo conss. anno Domini secundum recentiores chronographos 427. At vero Paulinus supervixit adhuc annos quatuor, nam moritur Basso et Antiocho conss. anno Domini 431, qui numeratur quartus a Consulatu praedictorum, quo Vandali invaserunt Africam. Haec ex Uranio in Vita Paulini; seorsum ergo ea sunt ponenda et ad invicem separanda; alias dicendum esset, alterum de duobus ipsis vel Augustinum vel Gregorium mentitum esse, quod nullatenus dici potest, quum quae ab utroque sunt dicta, subsistant. *B. C. imm.*

Die 28. Juni. De S. Leone papa II. Lect. 4: [*Idem instituit, ut in missae sacrificio osculum pacis populo daretur.*] A temporibus Apostolorum salutandi invicem osculo sancto secundum Apostoli admonitionem usus obtinuit. Antiquissimae liturgiae, ut Clementis, Jacobi, Basilii, Chrysostomi et aliorum, qui longe ante Leonis II. tempora vixerunt, de osculo pacis impertiendo, dum missa dicitur, admonent. De eodem Justin. martyr. in orat. ad Antonium. Tertull. lib. de orat. Cyrill. in orat. Mystag. S. Augustinus serm. 83, de divers. haec verba: „post orationem dominicam, quam accepistis et reddidistis, dicitur pax vobiscum et osculantur se christiani in osculo sancto“ etc.; essent hic recitanda immensa fere aliorum patrum testimonia. Certe Albinus . . . de divin. offic.

agens et de osculo sancto in ecclesia impertiri solito tractans: ex traditione, inquit, Apostolor. hoc servat ecclesia. Vid. p. 93. Praedicta verba non exstant in libro Pontificali, qui editus habetur una cum conciliorum tomis. Legi ea tantummodo apud Platinam in Leon. II. Im Brevier Clemens VIII. sind die von Baronius bemängelten Worte gestrichen. — Ead. lect. 4: [*Praesentibus legatis apostolicae sedis, Constantino imperatore et duobus patriarchis Constantinopolitano et Antiocheno ac ducentis et octoginta novem episcopis.*] Subscripserunt eidem synodo et legati Patriarcharum Alexandrinae ecclesiae et Hierosolymitanae. Liber Pontificalis in Leone II. habet tantum 150 epp., porro ipsa acta sextae synodi recitant in fine subscriptos episcopos 158. *B. C.: Praesidentibus legatis apostolicae sedis praesente quoque Constantino imperatore et duobus patriarchis Constantinopolitano et Antiocheno ac centum septuaginta episcopis.*

Julius. Die 10. Julii. De S. S. Rufina et Secunda. Lect. 5: [*In ardenti solo volutantur.*] Non sic earundem acta. quae exstant syncerissima. Recitat ea Ado in suo Martyrologio hac die, ubi haec verba post illa de foetido carcere enarrata: Jussi sunt inde tolli et in suis balneis includi et in solio ardenti et non temperato jactari; erat solium vas in balneis in quo positi homines lavabantur. Frequens de eo mentio apud Plin., Sueton. et alios. De solio haec Cels: In solium is aquae calidae resupinus dimittendus est. Hanc ignoramus vocem; qui eam historiam in compendium redactam descripsit in Breviario, pro solio solum posuit et pro jactari posuit volutari. *B. C.: in ardente balnei solio includuntur.*

Die 11. Julii. De S. Pio P. P. Lect. 3[1]): [*Pius Aquilejensis Imperatore M. Antonio Vero pontifex creatus.*] Contradicit liber pontificalis, qui de eo haec ait: Fuit temporibus Antonini Pii a consulatu Clari et Severi. Horum consulatus incidit in annum nonum Antonini Pii. Sub eodem Antonino Pio Pius Papa ponitur ab Eusebio ac caeteris demum aliis. Dicendum itaque: Tempore Antonini Pii Pontifex creatus. — [*Cum sedisset annos undecim menses duos et dies 21.*] Ex praedecessoris die obitus. ut ponitur in Romano Martyrologio convincitur sedisse

---

[1]) Vgl. die in dem neuesten Decrete vom 2. Juli 1883 enthaltenen Aenderungen.

Pium Papam annos undecim, menses quinque et dies 25[1]). *B. C.: annos 9, menses 5, dies 27.*

Die 13. Julii. De S. Anacleto P. P. Lect. 4: [*Anacletus Atheniensis Domitiano Imperatore rexit ecclesiam.*] S. Clemens papa praedecessor Anacleti martyrio coronatus est anno tertio Trajani imperatoris, ut auctor est S. Hieronymus de scriptor. eccl. in Clemente et Eusebius hist. lib. 3. c. 28 et alii; quomodo fieri potest, ut Anacletus sederit temporibus Domitiani, postquam Nerva ac demum Trajanus imperavit? Sub Trajano itaque ponendus est et non sub Domitiano; certis probatisque auctoribus magis auscultandum quam incerto scriptori libri pontificalis, quum praesertim nec sibi ipsi auctor in multis constare videatur. — [*Sedit annos novem, menses novem, dies decem.*] Redarguitur hic numerus ex certa die obitus S. Clementis, post quem perhibetur sedes vacasse dies XXI. Secundum restim temporis praedecessoris dicendum videtur, Anacletum sedisse annos novem, menses septem minus duobus diebus. *B. C.: annos novem, menses tres, dies decem.*

Die 18. Julii. De S. Symphorosa et filiis. Lect. 2: [*Getuli martyris uxor.*] Certe sic etiam habent omnia martyrologia. Verum in lamina plumbea, quae una cum corpore St. Symphorosae nuper eventa est in foro piscario quae et una cum aliis sacris reliquiis asservatur, Zoticum habet loco Getuli; his enim scripta est verbis: „Hic requiescunt corpora Sanctorum martyrum Symphorosae, viri sui Zotici et filiorum ejus a Stephano papa translata". Exstant apud nos in nostra Bibliotheca tom. 5. Vit. Sanct. pag. 22 acta Zotici, Amantii et Primitivi martyrum; est illorum exordium: Jam quasi tempestate etc., ubi Zoticus vir dicitur Symphorosae. Exstant eadem apud Sur. tom. 3. 10. Junii, sed ibi loco Zotici Getulus ponitur. Quid agendum, alii definiant. *B. C.: Getulii.*

Die 23. Julii. De S. Apollinari. Lect. 4: [*Praecipitatur in mare, unde ereptus est*] Non sic quidem ejus acta, quibus dicitur: Immani eum caede mactaverunt ejectumque extra urbem ad mare semivivum reliquerunt: at discipuli eum colligentes etc. *B. C.: graviter caesus est.* — Ex lect. 6: [*Cum autem in Serapidis templo.*] Nulla in actis ejus habetur mentio de templo serapidis. Euseb.

[1]) Bellarmin hat folgende Adnotatio: Pius Papa I. dicitur martyrio coronatus, quod certe non caret scrupulo; nullus enim veterum ac ne liber pontificalis quidem hoc tradit. Adde quod ejus pontificatus incidit in tempora optimi Principis Antonini Pii.

de praec. evang. tradit Egyptiorum et non Thracum fuisse idolum Serapidem. *B. C. imm.*

(Die 25. Julii ad festum St. Jacobi)[1]).

---

[1]) Bellarmin bestreitet hier die Anwesenheit des heiligen Jacobus in Spanien: „St. Jacobus dicitur in Hispania Evangelium praedicasse. At id valde dubium est, nam nullus probatus auctor ejus rei testis fortasse proferetur. Narrat id quidem Isidorus in libris de S. Patribus utriusque testamenti (si tamen Isidorus hujus libri auctor est), verum in ea narratione multa absurda et falsa continentur, unum, quod ille Jacobus Zebedaei scripserit epistolam ad XII tribus dispersionis; constat enim epistolam illam, quae exstat, Jacobi Minoris esse, non hujus, de quo agimus; alterum, quod Jacobum hunc nostrum Herodes Tetrarcha occiderit; certum autem est, non Herodem Tetrarcham, sed Agrippam hoc fecisse; tertium, quod iste Jacobus in Carmarica sepultus fuerit; quid autem sit Carmarica, nemo, ni fallor, novit. Deinde B. Paulus in Epistola ad Romanos c. 15 dicit, se in Hispaniam velle proficisci et ibidem paulo ante dixerat, se non consuevisse in iis locis praedicare, ubi jam alii praedicaverant, ne super alienum fundamentum aedificaret et simul constat, hanc epistolam a Paulo scriptam esse post mortem St. Jacobi. Praeterea quis credat, tantum Apostolum tonitrui filium a Christo appellatum in tota Hispania ne decem quidem homines convertere potuisse? [Im heutigen Brevier heißt es: ibi (sc. in Hispania) aliquos ad Christum convertit.] Adde, quod Eusebius refert lib. 5. hist. c. 18. ex traditione Thraseae martyris apostolos duodecim a Christo mandatum accepisse, ut primis annis duodecim ex Hierusalem i. e. ex ditione Hierosolymitana et vicinis locis non discederent. Constat autem, St. hunc Jacobum ante annum duodecimum a Christi passione occisum. Denique Innocentius I. in epist. 1. disertis verbis affirmat nullum Apostolum in Hispania praedicasse".

So weit Bellarmin. Die Frage tauchte wieder auf bei der Brevierreformation unter Urban VIII. Wahrscheinlich durch die obigen Angriffe Bellarmins veranlaßt, bemühte man sich Seitens der Spanier den Aufenthalt des heiligen Jacobus in ihrem Lande als zweifellos hinzustellen, zu welchem Zwecke eine ausführliche Abhandlung verfaßt wurde. Dieselbe findet sich im Cod. Vallicell. G. 76. fol. 141—151 und trägt die Ueberschrift: „Memoriale circa reformationem officii Apostoli St. Jacobi Majoris Hispaniorum Doctoris et Patroni. Recommandatum ab Emin^mo^ Dno Card. de Borgia Pro Natione Hispanica. Emin^mis^ et R^mis^ D^nis^ Card^bus^ Congreg. S. Rituum". Der Verfasser des sehr ausführlich gehaltenen Memoriale erwähnt, daß von Seiten der Juden in Spanien eine Gesandtschaft an die Apostel nach Jerusalem geschickt worden sei, mit Briefen ausgestattet, in denen die Sendung des Apostels Jacobus nach Spanien erbeten wurde. Diese Briefe seien auf Befehl des Königs Alphons VI. aus dem Arabischen in's Spanische übersetzt worden und seien im Archiv der Stadt Toledo aufbewahrt. Dort befände sich auch ein in hebräischer Sprache abgefaßter Brief der Juden von Jerusalem an die in Spanien, worin die letzteren aufgefordert würden, die Apostel, wenn sie nach Spanien kämen, nicht aufzunehmen, sondern zu vertreiben. Die Apostel hätten dem Gesuche der Spanier entsprochen und die Ankunft des Apostels Jacobus in Spanien sei im Jahre 36 n. Chr. erfolgt, wie Julianus Archipresbyter Toletanus in seinem Chronicon berichte. Die

Die 28. Julii. De S. S. Nazario, Celso, Victore et Innocentio. De oratione: [*Sanctorum tuorum nos Domine Nazarii, Celsi, Victoris et Innocentii.*] In Martyrologio emandatum est, ut ante Nazarium et Celsum Victor ponatur et Innocentius Romani Pontifices. Certe nulla videtur sufficiens ratio, ut saltem Victor et ipse martyr ponatur post Nazarium et Celsum, cum de Innocentio eo quod martyr non sit aliqua posse adduci ratio videatur. Eodem quoque ordine essent lectiones disponendae. *B. C. imm.* — Ex lect. 4: [*Mediolanum venientes ibi primum Christi fidem disseminaverunt.*] Si Barnabas tempore Claudii Mediolani evangelium praedicavit, quonam pacto Nazarius et St. Celsus primum illic Christi fidem annuntiasse dicuntur Neronis tempore? *B. C.: Postea Mediolanum venientes, cum ibi Christi fidem disseminarent, ab Anolino etc.* Ex lect. 5: [*Instituit, ut sanctum Pascha die Dominico celebraretur.*] In libro Pontificali haec adduntur: „Sicut Pius". Revera Pius papa auctor hujus reperitur decreti, ut testatur Eusebius in Chron. an. 6 Antonini Pii, ubi haec ait: Sancitum est a Pio, ut resurrectio Dominica die Dominica celebraretur, quod a pluribus postea Pontificibus confirmatum est. Haec Euseb. *B. C.: Confirmavit Decretum Pii I., ut sacrum Pascha die Dominico celebraretur.* — Eadem lect. 5: [*Sedit annos 10, mens. 2 et dies 10.*] Si attendatur dies obitus praedecessoris ejus, quae fuit, ut habet Roman. Martyrologium, 26. Maji et dies quinque superaddas, quibus sedes vacavit, invenies Victorem sedisse annos 10 mens 2 minus tribus diebus. *B. C.: annos novem, mensem unum, dies viginti octo.* — Ex lect. 6: [*Ejus sanctitatem Basilius Magnus in Epistolis ad eum scriptis admiratur.*] Magnum intervallum est temporis inter Basilium et Innocentium papam. Migravit ex hac vita St. Basilius, ut auctor est S. Hieronymus (de script. eccl.) imperante Gratiano et Valente adhuc superstite, ut demonstrat Gregorius Nyssenus in Macrina; est is annus Domini 378. Valente VI. et Valentiano juniori conss.

Wirksamkeit des Apostels in Spanien wird dann des Weiteren unter Berufung auf verschiedene Autoren eingehend geschildert.

Im heutigen Brevier, das an der Anwesenheit des Apostels in Spanien festhält, lautet der Passus über seine dortige Wirksamkeit also: Mox (sc. postquam in Judaea et Samaria praedicaverat) in Hispaniam profectus, ibi aliquos ad Christum convertit, ex quorum numero septem postea episcopi a beato Petro ordinati, in Hispaniam primi directi sunt.

Innocentius autem sedere coepit post annos XXII Vincentio et Fravitta (?) conss. anno Domini 401. Ad alium itaque Innocentium quam ad Romanum Pontificem Basilium scripsisse oportuit et puto illum, ad quem simul cum Palladio exstat ejusdem Basilii epist. 3. in addit., cujus etiam meminit Athanasius c. 534. A. B. scribens ad Palladium[1]. Die bemängelte Stelle ist im *B. C.* weggelassen. — Eadem lect. 6: [*Is Pelagio et Coelestino damnatis contra eorum haeresim decretum fecit, ut qui ex christiana muliere natus est, per baptismum renasci deberet et ut sabatho ob memoriam Domini sepulturae jejunium servaretur.*] Sicut non fuit ejusmodi, ut narratur, Pelagii positio, sic et fuit diversum decretum Innocentii adversus Pelagium et Coelestinum. Fuit ea positio praedictorum, quae recitatur in Concilio Melevitano can. 2., qua negabant infantes baptizandos esse in remissionem peccati originalis, quod nullum ex Adam contraxissent. Damnavit praedictum Concilium haereticum axioma. Rursus Innocentius papa scribens ad illud ipsum Concilium Melevitanum probans quae a patribus in eo acta essent et ipse denuo eandem haereticam positionem damnavit unicuique baptismum necessarium esse confirmans. Quod pertinet ad jejunium sabbati nihil de eo alteratum est a Pelagianis. Haec fuit Innocentii institutio, ut die Sabbati jejunaretur, sed antiquae Romanae ecclesiae traditio jam olim, ut pluribus scribit St. Augustinus, epistola ad Casulanum, temporibus Petri Apostoli observata. At Innocentius de jejunio Sabbati rationem reddit, scribens ad Decium (?) c. 3. Quod spectat ad nomen collegae Pelagii Coelestius et non Coelestinus appellatur. *B. C.: Is, Pelagio et Coelestio damnatis, contra eorum haeresim decretum fecit, ut parvuli ex christiana etiam muliere nati, per baptismum renasci deberent, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt. Probavit etiam, ut sabbato, ob memoriam Christi Domini sepulturae jejunium servaretur.* — Ead. lect.: [*Annos quindecim, menses duos, dies viginti.*] Dicas: „viginti unum", sicut recte ponitur in libro Pontificali. *B. C.: annos quindecim, mensem unum, dies decem.*

Augustus. Die 1. Augusti. Lect. 4: [*Eudoxia catenam pie venerata est, eam postea Romam Pontifici Maximo detulit.*] Uxor Theodosii junioris Eudocia et non

---

[1]) Bellarmin nimmt an, daß ein anderer Basilius, nicht Basilius Magnus die erwähnten Briefe geschrieben habe.

Eudoxia dicta est; cujus autem filia appellata est Eudoxia. Eudocia Augusta catenam illam Hierosolymis acceptam Constantinopolim detulit eamque ad Eudoxiam filiam suam, Valentiniani Augusti uxorem Romam misit, quae erexit ejus nominis titulum dictum Eudoxiae, seu Vinculorum Petri. Sic se habet rei gestae veritas, quam pluribus demonstravimus in notationibus ad Rom. Martyrologium. [*B. C.: Eudocia catenam pie venerata ea postea Romam ad filiam Eudoxiam misit, quae illam Pontifici Maximo detulit.*

Die 2. Augusti. De St. Stephano P. P. Lect. 2: [*Item Nemesium Tribunum cum tota familia oculis Lucillae filiae ejus restitutis.*] Praepostera narratio, nam ante Olympium, Exsuperiam et Theodulum praedicti a Stephano Papa ad Christi fidem conversi sunt, ut ejus acta testantur. *B. C. imm.* — [*Pontifex ad suos revertitur in coemeterium Lucinae*] Cum ille idem sit locus, in quo Stephanus occisus atque sepultus est, conspicuum est illud fuisse coemeterium Callisti positum via Appia, sic habet liber Pontificalis in Stephano fuisseque illud coemeterium via Appia ejusdem Stephani acta probant. Porro coemeterium Lucinae positum erat via Aurelia. Acta Stephani Lucillae et non Lucinae illud coemeterium, in quo ipse occisus est, dicunt. Unde opinamur locum illum coemeterii Callisti appellatum esse Lucillae ob propinquum sepulchrum St. Lucillae, quod hactenus illic cernitur, sicut etiam alius ejusdem coemeterii locus dictus reperitur in martyrologio ad St. Caeciliam, eo quod illic ejusdem martyris esset monumentum. *B. C. imm.* — Ex eadem lect. 3: [*Vixit in pontificatu annos septem, menses quinque, dies duos.*] Cum multae reperiuntur de annis sedis Stephani diversorum sententiae, illa magis arridet, qua fertur Stephanum sedisse annos duos, menses tres ad dies XXV. Eusebii ista est sententia, qui in histor. duos annos Stephano tribuit, in chronico annos tres inchoatos videlicet; consentit his liber Pontificalis, si tam in Lucio quam in Stephano consules positos inspicias. Rursum et ejusdem Stephani acta his astipulari videntur, dum ingressum Sixti decessoris Stephani ponunt anno 3. Valeriano Imperatore Maximo et Glabrione conss., quo anno Stephanus Papa ut eadem tradunt acta, martyrio est coronatus. *B. C.: annos tres, menses tres, dies XXII.*

Die 3. Augusti. De inventione St. Stephani. Lect. 5: [*Sub Theodosio juniore corpus St. Stephani Constantinopolim . . translatum.*] Consultius dicendum putarem:

„Reliquias St. Stephani" multis ex causis, quos coram referam. *B. C. imm.*

Die 4. Augusti. De St. Dominico. Lect. 4: [*Palentiae liberalibus disciplinis etc.*] „Valentiae" dicendum. ut habent ejus acta lib. I. c. 2. — *B. C. imm.*

Die 6. Augusti. De St. Sixto Papa II. Lect. 9: [*Magno, Innocentio, Stephano.*] Adde et „Quartum" sicut factum est in Martyrologio auctoritate St. Cypriani. Im Brevier Pius' V. stand: *Una cum sex diaconis Felicissimo, Agapito, Januario, Magno, Innocentio, Stephano interfectus. in coemeterio etc.* Im *B. C.* lautet der Text: *Eodem igitur die interfectus est una cum Felicissimo et Agapito diaconis, Januario, Magno, Vincentio et Stephano subdiaconis et in coemeterio etc.* — [*Sedit annos duos menses decem, dies viginti duos.*] Cum habeant acta Stephani ipsum occubuisse martyrio Conss. Maximo et Glabrione, ejusdem sedem vacasse dies 22, constetque Sixtum Papam occisum esse Basso et Fusco conss., necesse est dicere Sixtum sedisse annum unum, menses undecim et dies decem et octo. Haec ex libro Pontificali et ex actis praedictorum pontificum. *B. C.: Sedit menses undecim, dies duodecim.*

Die 7. Augusti. De S. Donato Episc. Lect. 3: [*Parentibus propter Jesu Christi fidem jussu Juliani Imperatoris interfectis.*] Acta St. Donati depravata esse, nulla dubitatio est; eorundem enim assertione haec ipsa revera impossibilia describuntur, Juliani Apostatae Imperii tempore, quod nec triennio perduravit, parentes Donati occisos, Donatum Romam fugientem ordinatum esse lectorem, consecratum Diaconum et post multos annos, ut ajunt, ordinatum presbyterum ac demum decedente ex hac vita Saturo praedecessore in locum ejus subrogatum esse Episcopum ac martyrium subiisse, quin eadem sibi ipsi pugnantia habent: nimirum Donatum a Julio Papa fuisse ordinatum Episcopum. Sunt et alia, quae hic praetermittimus. Censemus itaque praedicta verba de parentibus Donati occisis jussu Juliani omnino esse expungenda satisque dicere, ipsum Donatum temporibus Juliani occubuisse martyrio *B. C.: parentibus propter Jesu Christi fidem interfectis.*

Die 8. Augusti. De S. S. Cyriaco, Largo et Smaragdo. Lect. 4: [*Artemiam, Diocletiani filiam.*] Si consulas veteres historicos, nullam hujus nominis filiam invenies Diocletiani Imperatoris; una tantum reperitur eaque Valeria dicta; praedicta enim, etsi ex actis Marcelli

accepta videantur, multa tamen in illis esse reperiuntur, quae emendatione indigent, ut etiam quae de eadem Artemia dicuntur, eam fuisse sororem Maximiani Augusti illumque filium Diocletiani, quae quidem ridicula omnino sunt, quum nullum Diocletianus habuerit filium, nisi Galerium Maximianum, quem Diocletianus creaverit Caesarem, ejus fuisse filium adoptivum dixeris, cui etiam praedicta Valeria ejusdem Diocletiani filia nupsit. *B. C. imm.* — [*Aliisque triginta.*] In actis Marcelli tantum habentur viginti et unum. *B. C. imm.* — [*Ad hortos Sallustianos.*] Eorum acta sic habent: Intra Thermas Sallustii. *B. C. imm.*

Die 11. Augusti. De S. S. Tiburtio et Susanna. Lect. 9: [*Quod Maximi Diocletiani Imperatoris filii conjugium recusaret.*] Nullibi legitur Maximus fuisse filius Diocletiano; sed nec de Maximiano illius in Imperio collega potes intelligere; si vero ad Galerium Maximianum seu Maximinum hoc referre velimus, haec essent planius explicanda atque dicendum: „quod Galerii Maximini, Diocletiani Imperatoris filii adoptivi, conjugium recusaret". Adoptivum illum fuisse ejusdem Susannae acta inferius declarant. *B. C.: Quod Galerii Maximiani filii Diocletiani Imperatoris conjugium recusaret.*

Die 12. Augusti. De S. Clara. Lect. 9: [*Ad portam oppidi afferri voluit.*] Ad portam monasterii et non civitatis, ut ejus acta demonstrant c. 14. *B. C.: Ad portam afferri voluit.* — [*Qui aegrotanti virgini eucharistiam dedit.*] Innocentius papa S. Claram invisit et indulgentiam, non tamen Eucharistiam impertivit quam magister provincialis exhibuit. *B. C.: qui aegrotantem virginem invisit eique suppliciter petenti Indulgentiam peccatorum impertiit.*

Die 13. Augusti. De S. S. Hippolito et Cassiano. Lect. 9: [*Valeriano judici.*] Dicas: „Imperatori"; sic etiam restitutum est in Martyrologio Romano, quo etiam emendata noscuntur tam Laurentii quam Hippolyti acta, quibus fertur Hippolytus passus tempore Decii sub judice Valeriano; ejus emendationis pleniorem rationem reddimus in notis ad Rom. Martyrol. Im Brevier Pius' V.: *ad Imperatorem adductus;* in *B. C.: ad Valerianum Imperatorem adductus.* Weiter unten im Brevier Pius' V.: *Valeriano judici occidendus traditur;* in *B. C.: Praefecto occidendus traditur.*

Die 15. Augusti. De Assumptione Deigenitricis. Lect. 4: [*Sermo St. Athanasii.*] Sermo in Evang. de sancta nostra Deipara sub finem. Cyrilli potius quam Athanasii

esse videtur sermo, quo auctor tam exacte disputat adversus Nestorii haeresim, cujus quidem temporibus Athanasii nulla est mentio, longe enim post ejus tempora exorta est. Cum enim a patribus Athanasii et aliorum patrum de duabus in Christo naturis et una persona adducerentur testimonia, nulla prorsus de eo sermone habita est mentio. An Stelle jenes Sermo findet sich im *B. C.: Sermo S. Joannis Damasceni. (Orat. 2. de Dormit. B. M. V. post initium.)*

Die 20. Augusti. De S. Bernardo. Lect. 5: [*Romam profectus sanctorum Vincentii et Anastasii monasterium exstruxit.*] Absente Bernardo eodemque in monasterio Claravallensi constituto Innocentius Papa praedictum monasterium erexit et e Claravalle sibi mitti Abbatem et conventum fratrum petiit, quod obtinuit. Haec acta ejus lib. 2. c. 7 testantur. *B. C.: Romae sanctorum Vincentii et Anastasii monasterio ab Innocentio secundo Papa restituto praefecit Abbatem illum, qui postea Eugenius tertius summus Pontifex fuit.* — Lect. 6: [*Denique tres et sexaginta annos natus obdormivit in Domino.*] Porro ejus acta lib. 5. c. 2 haec de annis, quibus vixit: Consummatis feliciter vitae suae diebus et annis circiter sexaginta quatuor expletis etc. *B. C. imm.*

Die 22. Augusti. De S. S. Timotheo. Hippolito et Symphoriano. Lect. 9: [*Apud Ostiam Tiberinam martyrio coronatus Hippolytus presbyter.*] Haec corrigenda sunt ex martyrologio Romano dicendumque „Hippolytus episcopus". *B. C.: Hippolytus Episcopus Portuensis.* — [*Quo in martyrio praesentes christianos hortabatur, ut fidem, quam a Petro et Paulo traditam et a ceteris deinceps sanctis patribus acceptam Romana coleret ecclesia, constanter retinerent.*] Quae cuncta delenda sunt, nam tribuitur Hippolyto Portuensi, quod est Hippolyti Antiocheni, de quo agitur in Rom. Martyr. die 30. Jan.; quibus omnibus congruit error Prudentii, qui tres Hippolytos conflat in unum, nimirum Portuensem, Antiochenum et Romanum. *B. C.: Quo die etiam, Alexandro Imperatore, apud Ostia Tiberina Hippolytus, episcopus Portuensis, ob praeclaram fidei confessionem manibus pedibusque ligatis in altam foveam aquis plenam praecipitatus, martyrio coronatus est et ibidem a christianis sepultus.*

Die 25. Augusti. De S. Bartholomaeo. Lect. 6: [*Ab Othone II. Imperatore Gregorio quinto Pontifice Maximo portatum est etc.*] Quotquot prosecuti sunt res Othonis Imperatoris II., omnes profitentur anno undecimo ejus

imperii factam esse ejusmodi translationem, anno Dom. 983, quo tempore Benedictus VII. et non Gregorius V. Romanae ecclesiae praeerat, qui sub Othone III. claruit. *B. C.: ab Othone III. Imperatore portatum.*

Die 25. Augusti. De S. Ludovico. Lect. 4[1]: [*Cum vigesimum annum attigisset, in morbum incidit; quo tempore etc.*] Is morbus, ut acta ejus significant, contigit anno Dom. 1243, qui numeratur aetatis Ludovici annus 28, nam anno duodecimo, quando coepit regnare, erat annus Domini 1227. *B. C.: cum jam vigesimum annum in regno ageret.*

Die 26. Augusti. De S. Zepherino P. P. Lect 3: [*Vixit in Pontificatu annos novem, menses septem, dies decem.*] Innumerae fere de sede Zepherini reperiuntur sententiae. Eusebius in chron. tribuit illi annos 20, totidemque colliges, si rationem habeas consulum, quibus sedere coepit et desiit, quae sententia licet magis arrideat, tamen certum quid definiri non audeo. *B. C.: annos decem et octo, dies decem et octo.* — [*Antonino Imperatore martyrio coronatur.*] Ad ambiguitatem nominis vitandam dicendum: „Antonino Caracalla", vel si sequaris Eusebium, qui usque ad Heliogabalum Zepherinum sedisse affirmat lib. 6. c. 15 dicendum: Antonino Heliogabalo. *B. C. imm.*

Die 30. Augusti. De S. S. Felice et Adaucto. [*Is Adaucti nomine nobilitatus est, quod martyris corona augeri voluerit.*] Verius, quod habent ejus acta, quod sc. sancto martyri Felici auctus sit ad coronam.

Septembris. (Die 11. Septembris. S. S. Proti et Hyacinthi Mart.)[2]) Die 14. Septembris. De Exaltatione S. Crucis. Lect. 6: [*Itaque decretum, ut quotannis exaltationis S. Crucis memoria celebraretur, quae ibidem reposita fuerit ab Heraclio.*] Consultius dicerem: „Decretum, ut quotannis in hac solemni die exaltationis s. Crucis memoria etiam ageretur, quod ea die ibidem reposita fuerit ab Heraclio etc." Nam longe ante Heraclii tempora eadem die celebrabatur festa dies exaltationis S. Crucis factae temporibus Constantini. Gregorii monologia de his fidem faciunt; tempore S. Chrysostomi eandem celebritatem agi

---

[1]) Im Brevier Pius' V. stand Ludovicus quintus und erfolgte auf des Baronius Veranlassung die Umänderung in nonus.

[2]) Vgl. die in dem Decret der Ritencongregation vom 2. Juli 1883 enthaltene Aenderung.

solitam, omnes, qui res ab eo gestas sunt prosecuti, testantur. Ordo Romanus, qui ante Heraclii tempora factus constat (nam ejus meminit Pelagius Papa, qui praecessit S. Gregorium, in epist. ad episcopos Germaniae), agit de eadem solemnitate exaltationis S. Crucis. Sunt de his alia testimonia. *B. C.: Itaque Exaltationis sanctae Crucis solemnitas, quae hac die quotannis celebrabatur, illustrior haberi coepit ob ejus rei memoriam, quod ibidem fuerit reposita ab Heraclio, ubi Salvatori primum fuerat constituta.*

Die 16. Sept. De S. S. Cornelio et Cypriano. Lect. 5: [*Deteriorem in partem Decius rem interpretatus est.*] Etsi in persecutione Decii Cornelius Papa martyrio coronatur dicatur, revera tamen sub Impp. Gallo et Volusiano id contigisse apparet. Huic sententiae imprimis adstipulatur St. Hieronymus de script. eccles. in Cornelio. Id etiam affirmasse videtur St. Cyprianus, dum scribens ad Lucium papam epist. 5. edit. Pamel. ait Cornelium papam repentina persecutione Romae excitata esse sublatum, quod certe de persecutione Decii non potest intelligi; observat idipsum ibi Pamel. in nota. Confirmat eadem Eusebius in chron. et hist. lib. 7. c. 2. *B. C.: Deteriorem in partem id aspicientes Imperatores accersitum Romam Cornelium tamquam de majestate reum etc.* — Ex lect. 6: [*Vixit in pontificatu annos duos.*] Haec ex libro Pontificali, ubi tamen est varia lectio, alia enim habet annos tres, itidem et Indices Vaticani, quos exscripsimus, quaequidem sententia de tribus annis, duobis mensibus et tribus diebus magis arridet, si cum praedictis gravissimis auctoribus affirmare velimus, Cornelium sub Gallo et Velusiano consummasse martyrium, ut rei veritas persuadet. *B. C.: annos circiter duos.*

Die 21. Sept. De S. Matthaeo. Lect. 5: [*Cujus corpus Gregorio septimo summo Pontif. Salernum translatum.*] Eo tempore non translatum, sed inventum est. Dicerem itaque: Cujus corpus illuc olim translatum Gregorio VII. summo Pontif. inventum est. *B. C.: Cujus Corpus Salernum translatum ac postmodum in Ecclesia ejus nomine dedicata Gregorio VII. summo Pontif. conditum ibidem est.*

Die 23. Sept. De S. Thecla. [*Sed igne pluvia, quae repente exorta est, exstincto.*] Acta veriora haec tantum habent: „Sed igne divinitus superato“. *B. C. imm.*

Die 26. Sept. De S. S. Cypriano et Justina. Lect. 2: [*Cantionibus et veneficiis Antiochiae.*] Non sunt haec facta Antiochiae, sed Nicomediae: quod quidem ex

eo constat, quod, ut acta praedictorum habent, Cyprianus sanioris mentis compos, mox adiens ecclesiae illius Episcopum Anthimum, Christo nomen dedit. Porro nullus ejus nominis reperitur episcopus, sed Nicomediensis, de quo Eusebius lib. 8. c. 6, de quo etiam habetur mentio in actis Sanctorum . . . *B. C.: Antiochiae* ist weggelassen.

Die 30. Sept. De S. Hieronymo. Lect. 4: [*Quam peregrinationem adhibitis hebraeorum eruditissimis etc.*] Longe post ea tempora Hieronymus didicit linguam hebraicam, ut ipse scribit Epist. 65 ad Pamachium, cum ait: veni rursus Hierosolymam et Bethlehem, quo labore, quo pretio Barrabanum nocturnum habui praeceptorem etc., ubi paulo ante se canis aspersum habuisse caput fatetur, antequam illam nactus esset, licet linguam illam jam olim junior adhuc aetate alias se attigisse fateatur epist. 27. ad Eustoch. Reversus itaque Roma, quo abierat cum Paulino Episcopo Antiocheno et S. Epiphanio, ea contigerunt de Barrabano. *B. C. imm.*

Octobris. Die 9. Octobr. De S. Dionysio multa coram. Daß die vielbesprochene Dionysiusfrage auch bei der Clementinischen Brevierrecension zur Sprache kommen werde, ließ sich erwarten. Leider hat Baronius seine Ansicht über die beiden Dionyse nicht schriftlich hinterlegt, sondern, wie aus seinen oben angeführten Worten hervorgeht, sich nur mündlich darüber in der Congregationssitzung eingehend geäußert. Daß er jedoch damals für die Identität des Areopagiten Dionys mit jenem von Paris eingetreten, geht aus einem Manuscript der Bibliotheca Angelica (Cod. S. 3—2, fol. 114 und 255) deutlich hervor. In genanntem Codex, der das auf die Reform des Martyrologiums und Breviers unter Urban VIII. bezügliche Material enthält, finden sich nämlich verschiedene die Dionysiusfrage behandelnde Gutachten, in denen entschieden die Ansicht, daß der Areopagite und der Pariser Dionys zwei verschiedene Personen seien, vertreten und die gegentheilige Meinung des Baronius zurückgewiesen wird.

Der ersteren Meinung pflichtete unter Clemens VIII. auch Cardinal Bellarmin bei, dessen bezügliches Gutachten zunächst hierher gesetzt werden soll (Cod. Vallicell. G. 50. n XXXVIII.)

De sancto Dionysio. Sanctum Dionysium, qui Parisiis religiose colitur. non esse Dionysium Areopagitam, sed alium quemdam aliquanto posteriorem, aliqui non improbabiliter disputant. Primum enim Ado Treverensis in Martyrologio die 3a Octobris ponit Dionysium Areopagitam Episcopum Atheniensem, die vero 9a Dionysium Episcopum Parisiorum, quem cum Rustico et Eleutherio a Romano Pontifice in

Gallias missum fuisse scribit, cui consentit S. Gregorius Turonicus lib I. historiae Francorum c. XXX, ubi dicit tempore Decii Imperatoris venisse Parisios primum Episcopum Dionysium, qui sine dubio Areopagita esse non potuit. Consonat his, quod scribit Sulpitius lib. II. sacrae historiae, cum ait, sub Aurelio Antonini filio persecutionem quintam agitatam ac tum primum intra Gallias martyria visa serius trans Alpes divina religione suscepta. Deinde Joannes Scotus qui primus Dionysium latinum fecit, in epistola ad Carolum Magnum scribit, auctores solos modernos Dionysium Areopagitam Episcopum Parisiorum facere; quod quidem verissimum est, veteres enim non meminerunt nisi Episcopatus Atheniensis, cum de Areopagita loquuntur: et certe mirum valde esset nec Eusebium nec Hieronymum nec Orosinum nec Bedam ac ne ipsos quidem Gallos: Sulpitium, Turonicum, Treculfum (?), Adonem seu Binnensem seu Treverensem tam celebris historiae meminisse, si ea vera esset.

Adhuc tempore Ludovici primi, ut ex Hilduino cognosci potest, in ipsa Gallia non deerant, qui negarent Dionysium, qui Parisiis colitur, esse Areopagitam. At mirum profecto est, in propria ecclesia hanc dubitationem nasci potuisse, si historiam authenticam aut traditionem aliquam constantem et celebrem habuissent.

Denique qui primi Dionysium Areopagitam Episcopum Parisiorum faciunt, videntur esse Simeon Metaphrastes et Hilduinus, quorum historiae habentur tomo 5. Surii; at Metaphrastes plurima fingit aut certe ab aliis conficta simpliciter narrat; in historia Hilduini sunt etiam nonnulla, quae fidem ei abnegare videntur. Scribit enim Hilduinus, ut etiam Metaphrastes, Domitiano imperante occisum Dionysium Parisiis: at ex libris Dionysii aperte colligitur, eum supervixisse Beato Ignatio, qui tamen martyrio coronatus est sub Trajano, qui Nervae successerat: cum Nerva Domitiano successisset, nam c. 4 de divinis nominibus adducit illa verba Ignatii: amor meus crucifixus est, quae sunt in epistola ad Romanos, quam scripsit jam damnatus ad bestias a Trajano; praeterea haec ipsa historia refert mortuo Dionysio venisse continuo Romam, qui ejus mortem Romanis fidelibus nuntiarent eosque invenisse Clementem Pontificem tunc mortuum et ei successisse Anacletum. Clemens autem omnium consensu anno Trajani tertio mortuus est; quomodo igitur fieri potest, ut Dionysius tanto antea sc. Domitiani tempore obierit? Scribit deinde idem Hilduinus Athenis aram quandam his solis verbis inscriptam: Ignoto Deo, at Beatus Hieronymus in com. primi capitis epist. ad Tit. dicit, aram illam sic fuisse inscriptam: Diis Asiae, Africae et Europae ignotis et peregrinis, Sanctum vero Paulum act. XVII non verba, sed sensum tantum inscriptionis illius citasse. Ibidem scribit Hilduinus Dionysium adhuc gentilem a Paulo interrogatum, quis sit ille ignotus Deus, respondisse, Deum et hominem, qui mundum instauraturus esset et jam in coelis regnaret — et alia quae incredibile est ab homine ethnico sciri potuisse. In eadem Hilduini historia legitur Domitianum ex ipsa Roma misisse lictores Parisios, qui Dionysium occiderent et quia erat vir nobilissimus Dionysius, fuisse etiam virgis caesum, quasi deessent lictores in Gallia aut non etiam plebei virgis caederentur. Denique additur ibidem innumerabiles alios

christianos cum Dionysio simul occisos, quod facit rem multo minus credibilem; quomodo enim tam insignis persecutio antiquis omnibus et praecipue Gallis scriptoribus incognita fuit! So weit Bellarmin

Seiner Ansicht treten die schon erwähnten Gutachten bei, welche unter Urban VIII. über diese Frage abgegeben wurden, deren erstes gleichfalls die Verschmelzung der beiden Dionysii in Einen auf einen absichtlichen Irrthum Hinkmars zurückführt. Der Verfasser desselben sagt: „ut ecclesiam Gallicanam extolleret, scripsit Dionysium, quem Galli colunt, esse Areopagitam". Bezüglich der Ansicht des Baronius heißt es in diesem Gutachten: „videtur errasse, quia non viderat antiquum martyrologium quod latebat in Vaticano, in quo distinguntur duo Dionysii Episcopi, alter Areopagita, alter Parisiensis".

P. Perrentius Alciati bemerkt über die Frage: Magna est sine dubio de Dionysiis quaestio, verum quum hinc inde argumenta sint et jam tum in Martyrologio tum in Breviario Romano receptum sit, eundem esse Dionysium Atheniensem et Parisiensem nihil monendum: in dubio enim melior est conditio possidentis neque aliquid immutandum est, nisi ubi possumus certa substituere.

Eingehend und gründlich behandelt den Punkt P. Antonius Caracciolus Congregationis clericorum regularium. „Romanum Martyrologium vetus", so sagt er, „et alia fere omnia duos ponunt Dionysios nempe Atheniensem hac die (sc. 3. Octob.) Adriano Imperatore passum et Parisiensem die 9. Oct. . . cum Rustico et Eleutherio martyrium subeuntem. Non est autem verisimile id quod Baronius ait: ideo in his martyrologiis antiquis hic memorari Dionysium, quod 3. Octobris sit translationis, 9. autem ejusdem mensis sit natalis dies; solent enim eadem martyrologia antiqua significare expressis verbis, quaenam sit translatio, quae vero natalitia dies; quod cum hic non fecerint, palam est, non unum eundemque Dionysium, sed duos diversis diebus commemorari. Accedit non posse a Parisiensibus obtendi aut locus aut tempus aut codices aliqui, qui ejusmodi translationis die 3. Oct. factae memoriam servent". Es werden dann eine Reihe theilweise schon von Bellarmin erwähnte Autoren angeführt und dann heißt es weiter: „At vir Bellarminus, inquies, libro suo de scriptoribus eccles. hanc de duobus Dionysiis controversiam magno silentio praeterit. Dicam Platonis verbis lib. I. de re publ.: Difficiles et cum discrimine hic sermones; noluit vir sapiens absque necessitate sententiam suam proferre in vulgus et Gallorum subire invidiam. Observare tamen est, illud ipsius Bellarmini silentium in eo libro de Parisiensi Dionysio, cum aliqui de Parisiensi multa scribant, profecto indicare, quid Cardinalis ille doctissimus senserit. Velim itaque, si id illustrissimis Patribus videatur, Martyrologium Romanum tum 3. Octobr. tum etiam 9. Octobr. recensere Dionysium iis ipsis verbis, quibus recensent et memorant antiqua martyrologia et Gallicana. Nam Usuardus, Notkerus et Ado e Gallia exstiterunt; ita fiet, ut antiquitate sibi fidem et auctoritatem vindicante Galli nullatenus conqueri queant. Et Ado quidem sic habet: „„V. nonas Octobres. Natalis S. Dionysii Areopagitae, qui ab Apostolo Paulo instructus credidit Christo et primus Athenis ab eodem Apostolo episcopus est ordinatus et sub Adriano Principe post clarissimam confessionem fidei post gra-

vissima tormentorum genera glorioso martyrio coronatur, ut Aristides Atheniensis vir fide sapientiaque mirabilis testis est in eo opere, quod de cristiana religione composuit. VII. Id. Octobr. Apud Parisios S. S. M. M. Dionysii Episcopi, Eleutherii presbyteri et Rustici Diaconi; qui Beatus Episcopus a Pontifice Romano ad Gallos directus, ut praedicationis opus populis a fide alienis exhiberet, tandem Parisiorum civitatem devenit et per aliquot annos sanctum opus fideliter et ardenter executus a Praefecto Fessenino Sisinnio comprehensus et cum eo Sanct. Presbyter Eleutherius et Ruffinus Diaconus gladio animadversi martyrium compleverunt"". His consentanei sunt Usuardus et Notkerus Galli scriptores et alii fere omnes, qui Martyrologia ediderunt. Rhabanus autem, cum a S. Clemente P P. missum Parisios Dionysium dixisset, adjecit „ut ferunt", ii sc., qui sua propemodum aetate h. e. Carolo Calvo imperante primum opinari coeperunt Dionysium Pauli discipulum in Gallias a Clemente fuisse ablegatum. Sed haec nunc longius prosequi non libet. Illud enim significasse satis esto, haud profecto decere, unum Romanum Martyrologium adeo diversa, immo adversa iis, quae cetera Martyrologia habent, profiteri. Quae de duobus Dionysiis ex Adone aliisque Martyrologiis Gallis protuli, ea accipi velim, non quod certo ego sentiam Parisiensem Dionysium alterum ab Atheniensi, sed quod cupiam Romanum Martyrologium antiqua Martyrologia et maxime Gallicana, quae produximus, imitari. Videndus est de hac controversia scholiastes Biblioth. Cluniacensis ad Epist. Petri Venerab. ad Petrobrusianos qui sane breviter et erudite statuit, hanc litem dirimi posse inspecto Martyrologio vetere Romano, quod Heribertus Rosweidus vir in antiquitate peritissimus nuper evulgavit. Porro legi ego ea, quae Dionysii operum nuperrime editorum Scholiastes Lansellius e Soc. Jesu theologus de hac quaestione in Prolegomenis scripsit et ab aliis scripta collegit. Verum is sane vir diligentius et fortius profligavit eos, qui opera quae Dionysii nomine circumferuntur, Dionysii Areopagitae esse negarunt, quam eos, qui Parisiensem ab Atheniensi Areopagita discriminent".

In demselben Sinne wie Caracciolus spricht sich zur Dionysiusfrage noch aus R o s u e d u s in seinen Animadversiones in Martyrologium Romanum Cardinalis Baronii (Cod. Vallicell. G. 82. fol. 129—137).

Gleichwohl fand sich die mit der Brevierrevision betraute Cardinalscongregation weder unter Clemens VIII. noch unter Urban VIII. bewogen, den die Identität des Dionysius Areopagita mit dem Parisiensis festhaltenden Breviertext zu ändern, weil wohl auch sie trotz der kräftigen dieser Annahme entgegenstehenden Gründe sich zu dem Grundsatze des P. T e r r e n t i u s hinneigte: „In dubio melior est conditio possidentis neque aliquid immutandum est, nisi ubi possumus certa substituere".

Die 14. Octobr. De S. Callisto papa. Lect. 4: [*Praefuit ecclesiae Macrino et Heliogabalo Impp.*] Adde et „Alexandro", nam primo ipsius anno martyrium consummavit, ut habent ejus acta apud Sur. tom. 7 hac die. *B. C.: Antonino Heliogabale Imperatore.* — Ex ead. lect. 4:

[*Instituit quatuor anni tempora, quibus jejunium servaretur.*] Longe ante Callisti tempora id servavit Dei ecclesia. S. Leo papa hanc dicit fuisse Apostolicam institutionem. *B. C.: Constituit quatuor anni tempora, quibus jejunium ex Apostolica traditione acceptum ab omnibus servaretur.* — Eod. loco: [*Via Appia coemeterium condidit, quod a Conditore Callisti coemeterium appellatur.*] Licet haec accepta videantur ex libro Pontificali, tamen verius est, Callistum coemeterium ampliasse quam condidisse, nam illic ad catacumbas longe ante Callisti tempora posita fuerunt corpora Apostolorum, ubi et usque ad Cornelii tempora permanserunt sepultique sunt in eodem coemeterio complures martyres itemque Romani Pontifices, qui praecesserunt Callistum, ut Anicetus et Soter. *B. C.: In via Appia vetus coemeterium ampliavit, in quo multi sancti sacerdotes et martyres sepulti sunt, quod ab eo Callisti coemeterium appellatur.*] — Eadem lect. 4: [*Sedit annos sex, menses duos, dies 20.*] Verior est lectio libri Pontificalis, quae habet annos quinque consentitque Eusebius in Chronico et Indices Vatic. Habitaque ratione annorum praedecessoris ejus Zepherini et sex dierum, quibus sedes cessavit, dicere opus est Callistum sedisse annos quinque mensem unum et dies tredecim. *B. C.: annos quinque, mensem unum, dies 12.*

Die 26. Octbr. De S. Evaristo papa. Lect. 3: [*Domitiano, Nerva et Trajano Impp. Pontificatum gessit.*] Etsi haec e libro Pontificali videantur accepta, tamen non subsistere apertissimum est. Si enim ex sententia S. Hieronymi, cui et ceteri omnes auscultant, Clemens papa anno tertio Trajani martyrio coronatur et post eum sedit Anacletus annos novem, quomodo Evaristus, qui Anacleto successit, sedisse potuit temporibus Domitiani et Nervae, qui praecesserunt Trajanum? *B. C.: Trajano Imperatore.* — Ead. lect. 3: [*Praefuit ecclesiae annos novem, menses 10, dies duos.*] Quod pertinet ad menses et dies constat post praescriptos tribus tantum mensibus Evaristum sedisse, nam post Anacletum sedere coepit die 26. Julii. *B. C.: annos novem, menses tres.*

Novembris. Die 1. Novembris. Lect. 4. titulus: [*Sermo S. Augustini Episcopi: Hodie dilectissimi.*] Augustini non esse, sed Alcuino tribui, in veteribus exemplaribus censura scholae Lovaniensis testatur: ego vero in Codice manuscripto pervetusto, qui usui erat in his solemnibus

ipsi ecclesiae S. Mariae ad Martyres Romae, qui hactenus in eadem ecclesia asservatur, eundem legi sermonem sub titulo Odonis Abbatis Cluniacensis. Dicant alii, quod velint. Ante Bonifacium quartum ejusmodi celebritatem non fuisse in ecclesia exploratissimum est: immo nec ante Gregorium IV. eam coeptam esse coli in transalpinis regionibus, sed temporibus Ludovici Pii Imperatoris sumpsisse exordium non solum ex his, quae scribit Sigibert in chron. an. 835, sed ex Capitularibus reg. Franc lib. I. c. 164. lib. 2. c. 36 et apparet: quum enim in citatis locis singulae totius anni solemnitates in ecclesia Gallicana celebrari solitae adnumerantur, nulla prorsus mentio habetur de celebritate omnium sanctorum. *B. C.: Sermo venerabilis Bedae Presbyteri. Sermo 18. de Sanctis.*

Die 9. Novbr. De Dedicat. eccl. Lect. 4: [*Non tamen illa chrismate ungebantur.*] Quomodo haec, si habetur decretum Evaristi papae de consecratione ecclesiarum et altarium, quo cavetur, ut eadem chrismate consecrarentur? Exstat in decret. Evaristi tom. 1. Conc. in Evarist. in fine; licet idem decretum Hygino tribuatur, non laboro, satis est constare utrumque Pontificem longe ante Silvestrum Romanae ecclesiae praefuisse. Praeterea nihil tale a S. Silvestro institutum inter ejus decreta nisi illud tantum, ne quis missas celebrare praesumat, nisi in locis ab Episcopo consecratis, idque ex Romano Concilio, cui praefuit. (Appositum est ab alia manu: „Chrisma fuisse ante haec tempora ex Epistola Cypriani ad Januarium".) *B. C.: Non tamen illa adeo solemni ritu consecrabantur etc.* — Ex lect. 5: [*Et ei continentem Basilicam nomine S. Joannis Baptistae.*] Locus ille non Basilica dicta ab antiquis reperitur, sed baptisterium Constantini quod auctum postea ab Hilario Papa oratoriis duobus: altero nomine S. Joannis Baptistae, altero S. Joannis Evangelistae dicatis, S. Joannis nomine est nuncupatum, quod nomen postea communicatum est Basilicae Lateranensi. *B. C. imm.* — Ex ead. lect. 5: [*Et imago Salvatoris in pariete depicta populo Romano apparuit.*] De his coram pluribus. Welcher Art die in der Congregation vorgebrachten mündlichen Bemerkungen des Baronius zu dieser Stelle waren, geht aus dem vorgefundenen Material nicht hervor. In der Clementinischen und auch Urban'schen Ausgabe ist Nichts verändert worden. — Ex lect. 6: [*Nam cum a S. Petro usque ad S. Silvestrum propter persecutiones etc.*] Quid dicimus, si in plerisque christiani orbis locis, in quibus celebrasse missas S. Petrum firma traditio docuit

posteros, lapidea hactenus exstant altaria? Quomodo ergo a S. Petri tempore usque ad Silvestrum ligneum altare fuit usui Romanis Pontificibus, ut primus omnium Silvester fuerit, qui nonnisi ex lapide altare conficiendum esse decreverit? Certe altaria, quae erant in Coemeteriis, fuisse lapidea, docet adhuc illud, quod invisitur in Coemeterio Callisti, sub quo jacuisse aliquando corpora Apostolorum vetus trāditio monet. Si enim ipsa altaria non nisi sepulchra martyrum erant, certe lapidea et non lignea ea fuisse perspicuum est. Itaque ligneum illud vas concavum, de quo hic habetur mentio, non fuisse altare, sed quod supra altare positum sacris conficiendis usui erat, opinor. *B. C. imm.*

Die 10. Novbr. De S. S. Tryphone, Ruspicio et Nympha. Lect. 3: [*Cum Absadi in Saxonia Jesu Christi fidem praedicans etc.*] Unus tantum Petrus in Catal. lib. 10. c. 42. praedictos Martyres passos esse in Saxonia testatur, quum tamen alii, ut Antoninus in prim. part. lit. 7. c. 7. §. 7. Nicaeae in Bythynia passos dicat; idipsum profitentur eorundem acta, quae habemus manuscripta, quibus narratur, hos fuisse Phryges . . . Apameae perductosque Nicaeam illic consummasse martyrium sub Decio Imperatore et Aquilejo praefecto. Certe nullus eorum, qui Saxonum sunt prosecuti historias, reperitur, eorundem martyrum meminerit Unde autem irrepserit error, ut hi in Saxonia ponantur, docuit me R^mus^ Lindamus, vir quidem dissertissimus et qui in his perscrutandis . . . Sunt enim praedictorum martyrum corpora Romae in ecclesia S. Spiritus in Saxia, idcirco sic dicta, quia tempore Leonis IV. Romani Pontificis locus ille traditus erat Saxonibus ad incolendum dicebaturque vicus Saxonum eratque ibi schola Saxonum, ut constat ex libro Pontificali; cum ergo in ecclesia in vico Saxonum posita asservata essent praedictorum martyrum corpora, inde evenit, ut in Saxonia ponerentur. Haec ipse, cui libenter assentior. *B. C.: Verba: „Absadi in Saxonia“ sunt deleta.* — Ead. lect. 3: [*Eo miraculo commota virgo quaedam, cui nomen erat Nympha, Jesum Christum verum esse Deum clara voce testata est. Quare duo illi viri cum virgine plumbatis crudelissime contusi, nobilissimum martyrium consecuti sunt quarto Idus Novembris*]. Nympham seorsim ab his passam esse nihilque cum his habere commune, nisi diem passionis, ejus acta testantur, quorum est exordium: In Sicilia insula civitate Panormo etc. *B. C.: post „concidit“: Quare plum-*

batis crudelissime contusi nobile martyrium consecuti sunt quarto Idus Novembris. Eodem die virgo quaedam, cui nomen Nympha, cum Jesum Christum verum esse Deum clara voce testaretur; martyrii palmam ad virginitatis coronam adjunxit.

Die 11. Novemb. De S. Martino. Lect. 6: [*Et S. Ambrosius eodem tempore ad altare artiori somno correptus ac post tertiam horam excitatus: Scitote, inquit, fratrem meum Martinum exisse de corpore meque ejus funeri piam operam dedisse.*] Haec non ex Severo, qui res gestas Martini exacte conscripsit, sed ex Gregorio Turonensi sunt accepta lib. I. mirac. S. Mart. c. 5., quae diligentius examinata non posse subsistere inveniuntur. Nam praemortuum esse Martino S. Ambrosium tum ex his, quam idem Gregorius scribit, tum ex his, quae Severus tradit, certum exploratumque habetur. Migravit ex hac vita S. Ambrosius (ut superius notavimus, dum de eo egimus) Caesario et Attico conss. 4. Aprilis, quo ipso anno iisdemque conss. (si ipsi Gregorio Turonensi fidem praestamus) S. Martinus ex humanis desiit; id enim Gregorius hist. lib. I. c. 48 et lib. I. mirac. c. 3. testatur. Immo ex sententia Severi, cui major fides videtur jure praestanda, quia res S. Martini ob oculos habuit, post annos quinque ab obitu S. Ambrosii ipse S. Martinus vita functus reperitur. Nam in lib. Dial. testatur, S. Martinum sexdecim vixisse annos post conventum illum episcoporum, qui Priscilliani necis ministri fuissent; porro supplicium de Priscilliano et suis sumptum est a Maximo Imp. sub consulatu Arcadii et Bantonis, ut S. Prosper in chronico testatur. Sequenti vero anno, qui fuit consulatus Evodii, S. Martinus adiit Maximum et invitus licet ille interfuit conventui, ut idem Severus tradit in vita S. Martini c. 23., a quo tempore, si secundum ejusdem Severi sententiam numeres annos sexdecim, quibus Martinum supravixisse testatur, invenies ipsum pervenisse usque ad Consul. quintum Arcadii et Honorii: est is annus Domini 402., post consul. vero Attici et Caesarii, quo obiit S. Ambrosius, annus est quintus. Si ergo ex sententia Gregorii et multo amplius ex sententia Severi longe post obitum Ambrosii Martinus ex hac vita migravit, quo jure idem Gregorius affirmare potest, S. Ambrosium interfuisse visum exequiis S. Martini? Ex praedictis satis apparet Gregorium Turonensem in his, quae scribit de S. Ambrosio, non sibi constare. Dicam de illo, quae Hilduinus in Areopagiticis his

verbis testatum reliquit: Parcendum est simplicitati viri religiosi Gregorii Turonensis episcopi, qui multa aliter, quam veritas habeat, aestimans, non calliditatis astu, sed benignitatis ac simplicitatis . . . literis commendavit. Haec Hilduinus. Im *B. C.* ist die ganze von Baronius bemängelte Stelle weggelassen.

Die 12. Novbr. De S. Martino Papa. Lect. 6: [*In ecclesia conditum est, quae ejus et S. Silvestri nomini dicata fuit.*] Longe ante hujus Martini papae tempora ecclesia illa S. Martini nomine dicta reperitur, ut appareat, non Martini papae, sed Martini Turonensis nomine fuisse dicatam. In Concilio Romano sub Symmacho, quod secundum dicitur, tertio fit mentio de eccl. S. Martini tituli equitis haecque ante centum et quinquaginta fere annos pontificatus Martini. *B. C.: quae S. Silvestri et S. Martini nomine dicata fuit.*

Die 18. Novbr. De Dedicat. Basil. Apost. Lect. 5: [*In ea primum altare lapideum chrismate delibutum erexit atque ex eo tempore sancivit etc.*] Consule quae de his nuper diximus in die Dedic. Basil. Lateranensis. Im *B. C.* ist das Wort *primum* weggelassen. — Lect. 6: [*Ab eodem Constantino magnificentissime aedificatam.*] Satis putarem dicere „nobiliter aedificatam". Nam magnificentissima haec structura, quae cernitur, opus fuit Honorii Imperatoris, ut ejusd. Imp. literae declarant ad Sallustium scriptae, quibus etiam significatur ob loci importunitatem Basilicam illam angustioribus terminis olim fuisse contractam. *B. C. imm.*

Die 22. Novbr. De S. Caecilia. Lect. 6: [*Commodo Imperatore.*] Constat absque ulla ambiguitate iisdem temporibus S. Caeciliam ac socios consummasse martyrium, quibus vixit Urbanus papa, ut ejus acta significant; porro Urbanus claruit sub Alexandro et non sub Commodo, itaque loco Commodi scribendus est Alexander, prout etiam factum apparet in Romano Martyrologio.

Die 23. Novbr. De S. Clemente papa. Lect. 5: [*Relegatus est in insulam Lyciae in solitudinem urbis Chersone.*] Nullam reperi ejus nominis Lyciae civitatem. In actis S. Clementis nulla etiam de Lycia habetur mentio, in quibus haec leguntur de loco exilii S. Clementis: „Oportere eum vel consentire sacrificantem, vel ultra mare Pontum in desertam civitatem sitam prope Chersonem relegari". Haec ibi secundum veriorem lectionem; alia autem lectio habet: „Ultra mare et Pontum". Sed praedicta verior eoque modo legit Beda et Ado, est enim mare

Pontum quod alio nomine Euxinum dicitur ubi (ut habet Ptolemaei Geographia tabula quarta) est Taurica Chersonesus, quam e parte superiore alluit palus Bycia dicta a Byco fluvio sic appellata. unde putavi irrepsisse errorem, ut Lycia pro Bycia Chersonesus sit appellata; est enim super eam posita civitas Cheronesus sive Chersonesus dicta, cujus meminit Strabo lib. 7. p. 209, ab aliquibus Heraclium, quia sit colonia Heraclensium, appellata. Recentiores dixere Chersonam, quae exilio Justiniani junioris Imperatoris notior facta est. Cum igitur Chersonesus civitas sit super mare Ponticum, eam esse, quae describitur in actis S. Clementis, opinor. Confirmant praedicta de loco exilii S. Clementis, quod inde corpus ejus translatum apparet, dum in ejus inventionis et translationis actis mentio habetur de episcopo Georgianorum, qui ejus inventioni interfuit, proximo ejus loco accitus. Eodemque modo restituendum esse putamus textum martyrologii in S. Martino papa et martyre, quo dicitur idem Sanctus relegatus in Chersonesum Lyciae, idque eo securius, quod ex epistola ejusdem S. Martini, quae intexta est in actis ejus, quae vidimus manuscripta, constat locum illum propinquiorem fuisse Ponti regionibus. *B. C.: Relegatus est trans mare Ponticum in solitudinem urbis Chersonae.* — Ex lect. 6: [*Vixit in Pontificatu annos novem, menses duos, dies decem.*] Si respectus habeatur ad diem obitus praedecessoris Clementis et ad tempus, quo sedes vacavit, necesse erit affirmare, Clementem sedisse ultra annos novem menses sex et dies septem. *B. C.: annos novem, menses sex, dies sex.*

Die 25. Novbr. De S. Catharina. Lect. 4: [*Quae cum Maxentii jussu*]. Multa ejus historia habet, quae veritati repugnant et inter alia, quae illic feruntur de Maxentio, quum Maxentium tyrannum Romae tantum regnasse constet; quapropter consulto in Martyrologio Romano restituitur Maximinus loco Maxentii. — Ex lect. 6: [*Quo tempore Faustina, Maxentii uxor etc.*] Si ponitur Maximinus, Faustina removenda est, nam ejus conjux erat Valeria filia Diocletiani Imper. Sunt haec et alia, quae in illis tribus lectionibus displicent, quae coram pluribus. Modo autem Gelasii sententiam satis sit in memoriam revocare, consuevisse Romanam ecclesiam magna cautela legere acta martyrum atque illa respuere, quorum erant auctores incogniti. Sunt haec verba ejus: „Secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in Sancta Romana ecclesia non leguntur, quia eorum, qui scripserunt,

nomina penitus ignorantur et ab infidelibus aut idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit, scripta esse putantur etc. Haec Gelasius. *B. C.: Maximini uxor.*

Die 26. Novbr. De S. Petro Alex. Lect. 3: [*Is primus Arium presbyterum Alexandrinum propter impias contra Christi Domini divinitatem introductas opiniones.*] Arius tempore Petri erat tantum Diaconus factusque est presbyter ab Achille ejus successore. Sozom. hist. lib. I. c. 14. et alii. Si credimus Athanasio de rebus Arii, qui eas praesens spectavit, cui certe major est fides adhibenda, quam quibusvis actis incerto auctore vulgatis, ab Alexandro primum Arium esse damnatum et non a Petro, invenimus. Confirmat hoc ipsum Epiphanius. Non tamen inficias Arium a Petro damnatum, sed propter schisma Meletii, cui adhaeserat, et ea quae de Ario praevidit Petrus, esse vera non negamus, sed quae ad futura sint tempora referenda, nisi velis de conflato jam schismate debere intelligi. *B. C.: Is primus Arium Diaconum Alexandrinum propter schisma Meletianum, cui favebat, a fidelium communione sejunxit.*

Luther und Ignatius von Loyola gegenüber der kirchlichen Krise des 16. Jahrhunderts.

Von J. Wieser S. J.

III. Artikel.



6. Die Weltanschauung Luthers als Hintergrund seiner Wirksamkeit. Diesbezüglicher Gegensatz zu Ignatius.

Die reformatorischen Bestrebungen Luthers können ohne Rücksicht auf seine dogmatischen Lehrsätze nicht begriffen werden; wir dürfen dieselben als bekannt voraussetzen; jedoch einige kurze Bemerkungen über Luthers allgemeine Weltanschauung dürften nicht ganz überflüssig sein.

Der Angelpunkt der Luther'schen Weltanschauung ist die Leugnung des freien Willens, die vorzüglich in der gegen Erasmus gerichteten Schrift De servo arbitrio in ihrer ganzen Schroffheit durchgeführt ist. Luther vermochte zwar die in jener Schrift niedergelegten Grundsätze nicht immer durchweg festzuhalten. Nicht genug, daß er gleich andern Leugnern der Willensfreiheit sehr oft aus der Rolle fällt und dieselbe bei vielen seiner Erörterungen und Ermahnungen unwillkürlich voraussetzt, entwickelt er überhaupt bei Gelegenheit mancherlei Ansichten, welche sich mit dem ganzen Inhalte jenes Buches keineswegs vereinbaren lassen. Aber andrerseits hat er dasselbe als sein Hauptwerk erklärt und nicht blos diese Erklärung niemals widerrufen, sondern auch die ausdrückliche Leugnung der Willensfreiheit noch in der letzten Periode seines Lebens in schrofffter Weise wiederholt.

Der menschliche Wille entbehrt nach Luther vollständig aller Selbstentscheidung und Selbstbestimmung; er ist den wech-

selnden Einflüssen äußerer Mächte widerstandslos preisgegeben. Wer nicht den Geist Gottes hat, steht so unter der Herrschaft des Teufels, daß er nichts wollen kann, außer was jener will; wer hingegen unter dem Einflusse des göttlichen Geistes steht, ist wieder so ein Gefangener Gottes, daß er ohne anders zu können bereitwilligst nur dessen Willen vollzieht[1]). Der menschliche Wille ist in die Mitte gestellt zwischen Gott und Satan wie ein Lastthier, das mit nothwendiger Willfährigkeit vom Reiter sich lenken läßt, mag es Gott besteigen oder Satan. Wenn Luther dem Menschen hinsichtlich der Dinge, die unter ihm stehen, eine Art von Willensfreiheit zuerkennt, so versteht er nur ein der Willkür anheimgestelltes Verfügungsrecht, nicht aber eigentliche Wahlfreiheit, die jegliche innere Nöthigung ausschließt; diese ist dem Menschen unbedingt abzusprechen und zwar ohne Rücksicht auf den Sündenfall, so sehr auch manche Stellen dagegen zu sprechen scheinen; denn die von Luther aufgestellten Principien vernichten schlechthin alle und jede geschöpfliche Freiheit, und er erklärt auch selbst ausdrücklich die Freiheit als göttliches Vorrecht. Aber ist Gott wirklich frei? nach Luthers Principien nicht; die göttliche Freiheit ist nur eine durch keine gesetzliche Schranke gebundene Willkür, deren Aeußerungen nicht die thatsächliche Möglichkeit eines so oder anders zur Voraussetzung haben, sondern ewiger Nothwendigkeit unterliegen; das folgt meines Erachtens unwidersprechlich aus Luthers äußerst verworrenen Erörterungen über göttliches Wissen und Wollen, sowie über Nothwendigkeit und Contingenz[2]).

Die unbedingte Vorherbestimmung zur Seligkeit oder Verdammniß ist eine nothwendige Folge dieser Voraussetzungen. Der Mensch ist nicht geschaffen, um Gott zu dienen und selig zu werden, insofern er nicht aus eigener Schuld der Seligkeit verlustig wird; er ist geschaffen zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode[3]). Demnach verliert das Sittengesetz jede innere Beziehung zum letzten Ziele; es ist nur eine äußere willkürliche Schranke; der Mensch wird von Gott verpflichtet es zu halten, aber er ist außer Stand; Gott fordert ihn dazu auf, aber nur wie zum Hohne, um ihm seine Ohnmacht recht fühlbar zu machen. Die Frage, wie bei solchen Anschauungen

---

[1]) De servo arbitr. ed. cit. p. 51. [2]) Ebd. S. 23 ff.
[3]) Ebd. S. 53.

die Gerechtigkeit Gottes gewahrt bleibe, bringt den „Reformator" nicht in Verlegenheit. Könnten wir die Gerechtigkeit Gottes begreifen, wozu bedürften wir des Glaubens?[1])

Aber wie kommt es, daß Gott den geistlichen Tod seines Volkes beweint, wenn er selbst ihn will und bewirkt? Dieser von Erasmus erhobenen Schwierigkeit begegnet Luther durch seine Unterscheidung zwischen dem geoffenbarten und dem verborgenen Gott. Der geoffenbarte Gott beweint den Tod, den er in seinem Volke nicht bewirkte, sondern bereits vorfand, während „der in seiner Majestät verborgene Gott den Tod weder beweint noch aufhebt, sondern Leben, Tod und alles in allem bewirkt"[2]). Wer denkt da nicht unwillkürlich an das über den Göttern stehende herzlose Fatum der alten Griechen? Luthers zwiespaltige Gemüthsart entwirft auch sonst ein Doppelbild Gottes; der dreiste, zornmüthige, im innersten Grunde oft äußerst düstere Luther greift auch zu entsprechenden Farben, während der zaghafte, trostbedürftige, nach außen oft übermäßig heitere Luther seinen Pinsel in lauter Licht und Schmelz taucht; Gott ist dann nichts als Güte, so daß die Gerechtigkeit nicht eigentlich als Attribut Gottes erscheint, sondern nur als äußerer Behelf der Nothwehr dient; Gott würde sonst seine Herrschaft nicht behaupten können[3]).

---

[1]) Mit Gelassenheit schreibt Luther die schrecklichen Worte: (Deus) aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, justitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere justum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit, ut videatur, referente Erasmo, delectari cruciatibus miserorum, et odio potius quam amore dignus. Ebd. S. 48.

[2]) Ebd. S. 131.

[3]) Der „König" unter den Bienen, sagt Luther, habe keinen Stachel, bedürfe aber zu seiner Vertheidigung anderer Bienen, die von ihren Stacheln Gebrauch machen. „Solchem Bilde nach ist auch bei Gott kein Zorn in seiner Natur und Wesen, und freilich nichts denn eitel Lieb und Güte; aber daß er allerlei Plage läßt gehen, Hagel, Donner, Feuer, Wasser, böse ungeheure Thiere, Hunger, Krieg, Pestilenz, Seuche, und den Teufel aus der Hölle dazu, das brauchet er als Stacheln um sich her, daß er bei seiner Majestät bleibe und die Seinen schütze und tröste, sonst würde der Teufel zu mächtig, und ihm nach seiner Ehre und Krone greifen, daß niemand wüßte, was Gott wäre und vermöchte und Christus mit seinem Evangelio und Christo gar unterdrückt würde in der Welt". Jen. A. 6, 48a. Vgl. 7, 433b.

Wird die Freiheit vollständig geleugnet, so ist der Pantheismus unvermeidlich; es verschwindet der innere und wesentliche Unterschied zwischen gut und bös, oder Gott ist wenigstens ebenso die Quelle des Bösen wie des Guten. Diese Consequenzen will Luther nicht zugeben. Wiewohl er unbedenklich lehrt, daß Gott die böse That und das Wollen derselben bewirkt, so glaubt er doch das Böse als solches von Gott ferne halten zu können. Nach seiner Anschauung ist die Natur des Menschen durch den Sündenfall wesentlich bös geworden, so daß er nichts wollen kann, was Gott gefällt, sondern nur den eigenen Gelüsten fröhnt. Dasselbe gilt vom Satan. Gott kann aber vermöge seiner Allmacht nicht aufhören auch in der gefallenen Natur zu wirken und sie zu fortwährender Thätigkeit zu spornen. Da also jeder Akt, der von der bösen Natur kommt, nothwendig böse ist, so bewirkt Gott, wiewohl er selbst nur gut handelt, mittelst seiner Einwirkung das Böse durch die Bösen wie durch schlechte Instrumente. So glaubt Luther jener Folgerung entgehen zu können. Diese Deutung ist aber ganz ungenügend, weil die ursprüngliche Abkehr von Gott nicht erklärt werden kann. Sind Luthers Principien richtig, so war der Sündenfall nicht blos schlechthin nothwendig, sondern im eigentlichen Sinne eine That Gottes. Ist die Wurzel des sittlich Bösen nicht der Mißbrauch der Freiheit, so verliert es seinen ethischen Charakter und wird zu einem physischen Uebel. So finden wir es auch wirklich bei Luther. Sein Axiom lautet: Durch keine Thätigkeit kann der Mensch gut oder schlecht werden; denn die That erhält die Qualification von dem Subjekte, nicht aber das Subjekt von der That. Das böse Werk ist ein nothwendiger Ausfluß der bösen Natur. Und doch will Luther nicht zugeben, daß die Natur des Menschen ursprünglich nicht gut war. Woher also das Böse? Die Ausflucht, daß der Geist Gottes sich von ihr zurückzog, kann nicht genügen; denn die ursprüngliche Gerechtigkeit gehörte nach Luther zur Natur des Menschen, Gott konnte nicht aufhören in ihr zu wirken, und das bloße Zurückweichen seines Geistes hätte etwas wesenhaft Gutes nicht wesenhaft schlecht gemacht. Es bleibt kein anderer Ausweg übrig als der gnostisch-manichäische Dualismus; diesen wollte Luther natürlich nicht gutheißen, man möchte aber fast sagen, daß ihn manche seiner Ausführungen zur nothwendigen Voraussetzung haben.

Was Luther speciell über Welt und Weltgeschichte bemerkt, stimmt ganz mit dieser Anschauung überein. Die Welt — nicht blos im moralischen, sondern auch im physischen Sinne verstanden — ist des Teufels „Herberge" und „Reich"; er ist ihr Fürst und Gott. Alles ist mit Teufeln angefüllt; Luther kennt genau ihre besonderen Standquartiere[1]); er ermahnt auch, mit gewissen Thieren, wie mit Affen und Meerkatzen, nicht zu spielen, weil der Teufel in ihnen stecke. Die Macht des Teufels ist einer der Lieblingsgegenstände, mit denen Luthers mündliche und schriftliche Aeußerungen sich beschäftigen. Alle natürlichen Uebel und Unglücksfälle kommen auf Rechnung des Teufels; daß Gott sie zuläßt oder verhängt, wird zwar nicht geleugnet; aber als ihre unmittelbare Quelle erscheint allein die Wirksamkeit des Teufels. Wahnsinn, körperliche Gebrechen, Krankheiten, Gewitter, Stürme zu Wasser und zu Land sind Satans Werk. Daß die Aerzte die Krankheiten natürlichen Ursachen zuschreiben und zuweilen durch Heilmittel lindern, kommt daher, daß sie nicht verstehen, daß der Teufel Macht und Gewalt so groß ist[2]). Auch die vermeintlichen Selbstmorde sind ein Werk des Teufels, der den Leuten die Hand führt, oder sie anfällt und tödtet wie ein Straßenräuber. Die ganze Vorsehung Gottes gestaltet sich zu einem Kampf gegen den Teufel, und zwar nicht blos auf moralischem, sondern auch auf physischem Gebiete. Wenn wir um unser tägliches Brod bitten, so ist diese Bitte gegen den Teufel gerichtet. In der religiös-sittlichen Ordnung gestaltet sich die Machtsphäre Satans wo möglich noch schrecklicher; wir brauchen indeß das ganze Aufgebot verschiedener Teufel sammt ihrer Rangordnung hier nicht weiter zu schildern.

Bringen wir die wunderlichen Spielereien einer regellosen Phantasie und die Einwirkung der Volksmährchen in Abzug, so bleibt noch ein erklecklicher Rest, der uns in die metaphysische Grundanschauung Luthers hineinblicken läßt und ihren dualistischen Kern enthält. Die Welt ist nahezu ganz satanisch, ja gewisser maßen mit Satan identisch[3]). Jedermann kennt die Lehre der

[1]) Ideo adhuc sunt in multis regionibus habitationes daemonum, Prussia est plena daemonibus, Pilapen referta est veneficis etc. Lauterbach Tageb. S. 65. [2]) Jen. A. 8, 375b.

[3]) „Es ist der Teufel in der Welt, vel potius ipse mundus concretive vel abstractive". De Wette 4, 500. Was fehlt noch zum Pansatanismus?

Offenbarung über den großen Einfluß des Teufels; aber Luther geht weit darüber hinaus, indem er auch hier, wie anderswo, ein wahres Zerrbild schafft. Er beruft sich mit Vorliebe auf Joh. 12, 31, läßt aber ganz unbeachtet, daß dort die Hinauswerfung des „Fürsten dieser Welt" angekündet wird; der Teufel ist nach wie vor im vollsten Besitze. „In solchem Reiche sind alle Adamskinder seinem Herrn und König, das ist, dem Teufel unterworfen"[1]). Das „kleine Häuflein" gehört zwar Christus an, aber es wohnet hier im Gebiete des Teufels wie unter fremder Herrschaft, und man darf sich deshalb auch nicht wundern, wenn der souveräne Gebieter von den feindlichen Insassen seinen Zoll fordert, indem er allerlei körperliche Plagen verhängt[2]).

Der Kampf, den der Teufel gegen das Reich Gottes führt, wird oft so dargestellt, als ob derselbe eine ganz selbständige Macht bilden würde. Man beachte, daß in der Anschauung Luthers, welcher die Freiheit des Willens leugnet, der Kampf direkt und unmittelbar zwischen Gott und dem Teufel geführt wird. Der menschliche Wille, dieses Reitthier, verhält sich ganz passiv und kann nicht selbst den Reiter sich wählen[3]); er bildet nur das Objekt des Streites. Die Streiter sind Gott und Satan, die von Kriegslust gegen einander entbrennen. Daher auch die Unruhen und der Aufruhr zur Zeit Luthers; denn wie sollte Friede herrschen, „wenn zwei Götter mit einander kriegen". Der Teufel ist allerdings ein falscher Gott; „er hat eine Aehnlichkeit der Gottheit; aber die wahre Gottheit hat Gott sich vorbehalten"[4]). Es ist wahrlich nicht überflüssig, daß Luther diesen „Vorbehalt" ausdrücklich namhaft macht. Was soll denn eigentlich jene heiße Kampfbegierde in Gott bedeuten, wenn er, die Leugnung der Willensfreiheit vorausgesetzt, ebenso gut im Satan wie im Menschen jede Regung und Thätigkeit allein verursacht? Will man consequent sein, so muß man entweder an ein böses, wenn auch immerhin dem guten untergeordnetes Urprincip denken, oder sich zur Annahme entschließen, daß der Kampf nur den geoffenbarten Gott betrifft, darüber aber der dunkle Urgrund steht, der mit absoluter Nothwendigkeit beide Streitmächte aus sich hervorbrachte. Luther war natürlich weit

---

1) Jen. A. 7, 27b.
2) Lauterbach S. 109.
3) De ser. arb. p. 51.
4) Lauterbach S. 65.

klärung der Ursachen des Verderbens blieb er sich nicht immer gleich; er läßt manchmal sogar durchblicken, daß der tiefste Grund der Zerrüttung mit der ganzen Einrichtung des Christenthums in unvermeidlichem Zusammenhange gestanden habe.

Als Beleg für diese Behauptung mögen hier zwei Beispiele folgen, die in mehr als einer Hinsicht charakteristisch sind. Das allgemeine Verderben fand Luther darin, daß man von der hl. Schrift auf Menschensatzungen, und von dem Glauben an Christus auf die eigenen Werke verfiel. Hören wir nun die Erklärung dieser doppelten Verirrung: Satan ist ein Tausendkünstler; er braucht unzählige Ränke, um die Menschen von der Wahrheit abzuziehen. „Des laßt uns die Geschichte der Christen (will der alten Väter und Juden schweigen) zum Exempel nehmen. Im Anfang des Evangelii, da Gottes Wort durch die Apostel lauter und rein gepredigt ward und noch kein Menschengebot, sondern eitel hl. Schrift (!) vorgestellt wurde, war es anzusehen, als sollte es nimmermehr Noth haben, weil die hl. Schrift unter den Christen die Kaiserin war. Aber was könnte der Teufel nicht? Er ließ zuletzt geschehen, daß allein die Schrift galt, und kein pharisäisch-jüdisch Gebot oder Werkgesetz mehr gehen sollte, und hatte der Seinigen auch etliche in den Christenschulen, durch welche er in die hl. Schrift heimlich schlich und kroch. Als er nun hineingekommen und der Sache gewiß war, brach und riß er aus zu allen Seiten, richtete ein solch Gerumpel in der Schrift an, und machte viele Secten, Ketzerei und Rotten unter den Christen. Und weil eine jegliche Rotte die Schrift für sich zog und auf ihren Sinn deutete, ward das daraus, daß die Schrift anfing nichts mehr zu gelten, und auch dazu endlich den Namen überkommen hat, daß sie ein Ketzerbuch heißt, als daraus alle Ketzerei entsprungen ist, weil alle Ketzer sich mit der Schrift behelfen. — — Als nun die Schrift also ein zerrissen Netz geworden war, daß sich niemand damit ließ halten, sondern ein jeglicher borte ihm ein Loch, wo ihm seine Schnauze hinstand, und fuhr seinem Sinn nach, deutete und drehte sie, wie es ihm gefiel, wußten die Christen der Sache nicht anders zu rathen, denn viele Concilia zu machen, darin sie neben der Schrift viel äußerlicher Gebot und Ordnung machten, den Haufen bei einander zu erhalten wider solche Zertrennung. Aus dem Fürnehmen (wiewohl sie es gut meinten) floß her, daß man spricht, die Schrift wäre nicht genug, man müßte der Concilia und Väter Gebot und Auslegung auch haben, der hl. Geist hätte den Aposteln nicht alles geoffenbart, sondern etliche Dinge auf die Väter gespart (!), bis daß zuletzt das Papstthum daraus geworden ist, darin nichts gilt, denn Menschengebot

Menschheit außer Christus alles satanisch ist, haben wir bereits gehört[1]). Und wie stand es mit den Schicksalen des Reiches Gottes? In einem kurzen Ueberblick des schon im Paradies begonnenen satanischen Kampfes gegen den Glauben, im Sinne Luthers verstanden (Vorrede zum Kommentar über den Galaterbrief), wird die Sache so dargestellt, als ob nach der Sintfluth eine succeſſive Verschlimmerung stattgefunden hätte. Zwar hat „die ganze Welt wider diesen Glauben gewüthet und getobt", aber die Heiden sind „allesammt lauter nichts" gegen das auserwählte Volk; und doch ist der „Juden Wütherei" im Vergleich zur „Bosheit" der aus dem Heidenthum berufenen Kirche „noch ein eitler Scherz und lauter Kinderspiel gewesen". Die Juden glaubten wenigstens, Jesus sei ein Schächer oder Mörder gewesen und mit Recht gekreuziget worden. „Unsere Junker aber, die Papisten, halten ihn im Herzen für gar nichts anders denn für ein eitel Fabel oder erträumten heidnischen Götzen". Das von Christus entzündete Licht hatte kaum zu leuchten begonnen, als es wieder verdunkelt wurde; durch Luther erhielt es neuerdings seinen ersten Glanz, aber vergeblich; „die Welt ließ sich ihre alte Haut nicht ausziehen"; darum forderte Luther mit Ungestüm, daß Gott sie alsbald in Trümmer schlage; die Nähe des Weltendes galt ihm als feststehende Thatsache. Dies ist die Geschichte der Menschheit; kaum einige Lichtfunken, sonst nichts als Nacht und Verderben. Im Orient herrschten die Türken, d. h. nach Luther, leibhaftige Teufel; im Abendland herrschte das Papstthum, das als eigentlicher Antichrist an Teufelei den Islam noch weit übertreffen sollte. Daß Luther in verschiedenen Stimmungen oder im Gedränge verschiedener Fragen und Schwierigkeiten über das Verderben in der Christenheit nicht immer gleich urtheilte und manchmal in den vergangenen Jahrhunderten der Kirchengeschichte wieder sehr viel Gutes fand, ist kaum nothwendig zu bemerken. Auch in Er-

[1]) Wir stützen uns hier auf die im oben erwähnten Hauptwerke Luthers dargelegten Ansichten. Der „Reformator" blieb sich übrigens in seinem Urtheile über die natürlichen Tugenden und Vorzüge der Heiden nicht immer gleich. Ebenso schwankte er hinsichtlich des jenseitigen Schicksals hervorragender Heiden. Der humanistische Luther spricht in Bezug auf Cicero und seines gleichen Hoffnungen aus, die in schnurgeradem Gegensatze stehen zu den Ansichten des theologischen Luthers. Vgl. Lautb. 94 und 103. Sehr oft gab bei solchen Aeußerungen die augenblickliche Stimmung den Ausschlag.

klärung der Ursachen des Verderbens blieb er sich nicht immer gleich; er läßt manchmal sogar durchblicken, daß der tiefste Grund der Zerrüttung mit der ganzen Einrichtung des Christenthums in unvermeidlichem Zusammenhange gestanden habe.

Als Beleg für diese Behauptung mögen hier zwei Beispiele folgen, die in mehr als einer Hinsicht charakteristisch sind. Das allgemeine Verderben fand Luther darin, daß man von der hl. Schrift auf Menschensatzungen, und von dem Glauben an Christus auf die eigenen Werke verfiel. Hören wir nun die Erklärung dieser doppelten Verirrung: Satan ist ein Tausendkünstler; er braucht unzählige Ränke, um die Menschen von der Wahrheit abzuziehen. „Des laßt uns die Geschichte der Christen (will der alten Väter und Juden schweigen) zum Exempel nehmen. Im Anfang des Evangelii, da Gottes Wort durch die Apostel lauter und rein gepredigt ward und noch kein Menschengebot, sondern eitel hl. Schrift (!) vorgestellt wurde, war es anzusehen, als sollte es nimmermehr Noth haben, weil die hl. Schrift unter den Christen die Kaiserin war. Aber was könnte der Teufel nicht? Er ließ zuletzt geschehen, daß allein die Schrift galt, und kein pharisäisch-jüdisch Gebot oder Werkgesetz mehr gehen sollte, und hatte der Seinigen auch etliche in den Christenschulen, durch welche er in die hl. Schrift heimlich schlich und kroch. Als er nun hineingekommen und der Sache gewiß war, brach und riß er aus zu allen Seiten, richtete ein solch Gerumpel in der Schrift an, und machte viele Secten, Ketzerei und Rotten unter den Christen. Und weil eine jegliche Rotte die Schrift für sich zog und auf ihren Sinn deutete, ward das daraus, daß die Schrift anfing nichts mehr zu gelten, und auch dazu endlich den Namen überkommen hat, daß sie ein Ketzerbuch heißt, als daraus alle Ketzerei entsprungen ist, weil alle Ketzer sich mit der Schrift behelfen. — — Als nun die Schrift also ein zerrissen Netz geworden war, daß sich niemand damit ließ halten, sondern ein jeglicher borte ihm ein Loch, wo ihm seine Schnauze hinstand, und fuhr seinem Sinn nach, deutete und drehte sie, wie es ihm gefiel, wußten die Christen der Sache nicht anders zu rathen, denn viele Concilia zu machen, darin sie neben der Schrift viel äußerlicher Gebot und Ordnung machten, den Haufen bei einander zu erhalten wider solche Zertrennung. Aus dem Fürnehmen (wiewohl sie es gut meinten) floß her, daß man spricht, die Schrift wäre nicht genug, man müßte der Concilia und Väter Gebot und Auslegung auch haben, der hl. Geist hätte den Aposteln nicht alles geoffenbart, sondern etliche Dinge auf die Väter gespart (!), bis daß zuletzt das Papstthum daraus geworden ist, darin nichts gilt, denn Menschengebot

und Glossen nach dem Herzen-Schrein des heiligen Vaters". So geht es noch eine zeitlang fort, dann schließt Luther mit den Worten: „Summa, der Teufel ist uns zu klug und mächtig, er sperret und hindert allenthalben; wollen wir in die Schrift, so schafft er so viel Zwietracht und Hader drinnen, daß wir der Schrift müde werden und blöde ihr zu trauen; — wollen wir auf Menschenconcilia und Rathschläge, so verlieren wir die Schrift gar, und bleiben des Teufels eigen mit Haut und Haar"[1]).

Mit der Lehre vom Glauben ging es ähnlich. Die Apostel haben sie rein gepredigt; „aber dieser Predigt lag im Weg, erstlich Gottes Gesetz und die Schrift des alten Testaments, welche die Apostel selbst führten und bekennen mußten. Darnach auch, daß man sah, daß die Werke oder That ihrer Predigt nicht gefolgt, wie es sollte, wie man auch jetzt klaget. Darum fuhren die neuen Jünger zu, wolltens besser machen und den Sachen rathen; mengten die zwei ineinander, Werke und Glauben. Dieses Aergerniß hat die neue Lehre des Glaubens von Anfang her bis auf diesen Tag gehindert. Predigt man die Werke, so stößt man den Glauben um; wiederum, lehret man den Glauben, so muß man die Werke umstoßen"[2]). Die Schuld läge sonach mehr in der Natur des Christenthums als im Teufel; gründlicher hätte Luther sein ganzes System nicht verurtheilen können. Man wird auch leicht bemerken, daß die zweite der hier mitgetheilten Stellen der ersten einigermaßen widerspricht. Denn in dieser wird gesagt, im Anfang habe „eitel heilige Schrift" geherrscht, darum sei die Lehre rein geblieben; in jener aber heißt es, daß der reinen Lehre die Schrift des alten Testamentes im Wege gelegen; nun weiß aber jedermann, daß anfangs nur die Schrift des A. T. existirte und die neutestamentlichen Schriften größtentheils erst gegen das Ende der apostolischen Zeit entstanden.

Es mußte sich dem „Reformator" von selbst die Frage aufdrängen, wie Gottes Vorsehung die gänzliche Verwüstung der Christenheit durch so viele Jahrhunderte gestatten konnte; und da wußte er kaum einen andern Grund anzugeben, als einen „sehr gräulichen, schrecklichen und unmäßigen Zorn Gottes"; wie aber dieser angebliche Zorn motivirt sein sollte, läßt sich nach Luthers Principien nicht absehen. Man möchte fast sagen, daß der „Reformator" die Launen seiner eigenen Zornmüthigkeit auf Gott übertrug. Er erinnert zwar oft an die Undankbarkeit, durch welche das göttliche Gnadengeschenk

---

[1]) Jen. A. 3, 336b ff. [2]) Ebd. 2, 491a.

verscherzt werde; allein wie erklärt sich die Undankbarkeit, wenn als unausweichliche Wirkung des „Wortes“ in den Erwählten der Glaube, und als nothwendige Folge des Glaubens gerade die Dankbarkeit hingestellt wird? Luther sagt übrigens ausdrücklich, daß die Apostelschüler jene Verkehrung der Lehre in guter Absicht vollbrachten.

Eine befriedigende Erklärung des Ganges der Offenbarungs- und Kirchengeschichte ist von Luthers Standpunkte aus überhaupt ganz unmöglich. Sind seine Anschauungen über das Wesen des Christenthums und die Art und Weise seiner subjektiven Aneignung, über die isolirte Stellung des Individuums u. s. w. richtig, so verliert die ganze alttestamentliche Vorbereitung ihre Bedeutung und die merkwürdigsten Erscheinungen in der Kirchengeschichte, oder sagen wir lieber, die ganze Existenz der historischen Kirche sinken zu unerklärlichen Räthseln, oder traurigen Verirrungen der Menschheit, wenn nicht gar zu Verstößen der göttlichen Weltregierung herab. Selbst die allmälige, mit der Geschichte eng verflochtene Entstehung der hl. Schrift sammt ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit muß unter jener Voraussetzung als zweckwidrig erscheinen; ein lutherischer Katechismus hätte sich als geeigneter erwiesen und sogar die meisten jener großartigen Führungen und Veranstaltungen Gottes, die sich durch Jahrhunderte und Jahrtausende hinziehen, vollständig ersetzen können.

Die Weltanschauung des hl. Ignatius war selbstverständlich die katholische; wir brauchen sie daher nicht näher zu erklären. Wie jeder Katholik, erblickte Ignatius in der Schöpfung etwas anderes als eine bloße „Herberge des Teufels“, in welcher die Diener Christi nun einmal nothgedrungen leben. Nicht das Innewohnen des Teufels, sondern das Innewohnen Gottes schwebte vor dem erleuchteten Blicke seines erhabenen Geistes: unter den Motiven der Gottesliebe, die er in den geistlichen Uebungen vorlegt, erwähnt er mit besonderem Nachdrucke das allgemeine Verhältniß der Schöpfung zu Gott, vermöge dessen der Unendliche in allen Dingen ohne Unterlaß gegenwärtig und thätig ist[1]). Sein ganzes Sinnen und Trachten war nicht auf

[1]) Secundum, attendere quomodo Deus habitat in creaturis; in elementis dans esse; in plantis dans vegetare, in animalibus dans sentire; in hominibus dans intelligere: et ita in me [habitat] dans mihi esse, vivere, sentire, et faciens me intelligere: item faciens

das Irdische, sondern auf das Himmlische gerichtet; gleichwohl dachte er anders von der Bestimmung der Erde als Luther, der im Hinblick auf die ihm sehr theure Musik sich wunderte, daß Gott so edle Gaben in dieses „Sch . . . haus" gesetzt[1]), dabei aber die Genüsse dieses Lebens gar nicht verschmähte. Wir erinnern an das, was früher (oben S. 86, vgl. vorigen Jhrg. S. 691) über die Grundbetrachtung der Exercitien gesagt wurde. Der Anblick der Natur, besonders des gestirnten Himmels, war für Ignatius eines der vorzüglichsten Mittel, seinen Geist in Bewunderung und Liebe Gottes zu versenken[2]).

Daß der große Weltkampf und die ganze geschichtliche Entwicklung der Menschheit dem hl. Ignatius in einem ganz andern Lichte erscheinen mußte, als dem Wittenberger Reformator, ergibt sich von selbst aus seinen Grundanschauungen über Würde und Bestimmung des Menschen, über das Zusammenwirken von

me templum, cum creatus sim ad similitudinem et imaginem suae divinae majestatis etc. Tertium, considerare quomodo Deus operatur et laborat propter me in omnibus rebus creatis super faciem terrae, id est, habet se ad modum laborantis, ut in coelis elementis, plantis, fructibus, gregibus etc.; dans esse, conservando, donando vegetationem et sensum etc. Nicht umsonst sagt Ignatius: propter me; wie er die Natur selbst in Beziehung setzt zur Bestimmung des Menschen, so auch das Walten Gottes in der Natur.

1) Lauterbach S. 192.

2) Quamquam ex hisce occupationibus magnam ipse voluptatem caperet. illa tamen erat maxima, quam ex fixo coeli stellarumque omnium percipiebat aspectu quod quidem et saepe et diu faciebat, quod se vehementer accendi ad Deo serviendum, coelestium orbium contemplatione sentiret: quod non eo solum tempore, sed in omni postea vita servavit. Audivimus enim saepe illum, extrema etiam senectute, cum in coelum qua liber circumspectus erat, oculos sustulisset, eosque aliquantisper fixos habuisset, obortis prae laetitia lachrymis, dicentem: Heu quam sordet terra, cum coelum aspicio. Ribad. l. c. lib. I. c. 1. Aber nicht blos der Anblick des Himmels und der Gestirne, sondern auch die Betrachtung der geringfügigsten Naturerzeugnisse übten auf Ignatius eine erhebende Wirkung. Darüber schreibt derselbe Gewährsmann (lib. V. c. 1): Vidimus frequenter illum ex tenuissimis rebus ad Deum, qui in minimis etiam maximus est, ascendentem: ex plantulae, frondis, floris unius aspectu, ex vermiculi alicujus, aut bestiolae consideratione, supra coelos attollentem se, et ad ea, quae a sensibus remota sunt, penetrantem: capientemque e singulis utilissima documenta, ad totius informationem vitae. Auch Luther pflegte oft an verschiedene Dinge und Vorkommnisse religiöse Erwägungen anzuknüpfen. Aber es fehlt bei ihm jene ebenso ehrfurchtsvolle als liebeflammende Erhebung zu Gott.

zuwider ist, gleich als dem Teufel selbst, ihren Gehorsam als Teufelsgehorsam mit Füßen treten, und daran sein, daß in jeglicher Stadt ein oder mehrere fromme eheliche Männer Pfarrherren oder Bischöfe würden, und die, so jetzt Pfarrherren sind, weil sie dem Teufel und nicht Gott Gehorsam geleistet haben mit Zusagen der Keuschheit, solchen Gehorsam widerrufen, nicht anders denn als wenn jemand sonst sein Verbündniß mit dem Teufel widerriefe, und nur zu Trotz dem Teufel und Leid den Bischofsgötzen ehelich werden, auf daß die göttliche Ordnung durch St. Paul eingesetzt wider die verdammten Larven möchte wieder aufgerichtet werden. Das sei meine, Doct. Luthers, Bulla, die da gibt Gottes Gnade zu Lohn allen, die sie halten und ihr folgen, Amen"[1]. Das klang viel lockender als der Mahnruf Christi: „Thuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe". Anstatt die Umgestaltung an sich selbst zu beginnen, konnten die Gewalthaber und die Massen durch Zerstörung der Hierarchie, deren weltliches Besitzthum ihnen schon lang ein Dorn im Auge war, Gottes Huld und Gnade sich verdienen.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir eine auch nur einigermaßen vollständige Entwicklung des eben erwähnten Luther'schen Reformationsprogrammes nach seiner zweifachen Richtung versuchen; wir müssen uns auf das Nothdürftigste beschränken. Den Maßstab für die Umgestaltung des christlichen Lebens entnahm Luther seiner eigenen Individualität. Er war an der Erreichung des hergebrachten christlichen Lebensideales verzweifelt, und der Zwang, den er im Kloster, wie er glaubte, vergeblich sich aufgelegt, hatte ihm alle Einschränkung, alle Regeln, alle Gesetze, alle ascetischen Uebungen, ja alle und jede eigene Anstrengung zur Erreichung des Heiles verhaßt gemacht. Demgemäß galt sein Kampf vor allem der klösterlichen Ascese. Die Mißbräuche, die in vielen Ordensgenossenschaften sich eingebürgert hatten, kamen nur in zweiter Linie in Betracht; der eigentliche Gegenstand seines Hasses bildete das Princip des Ordenslebens und daher eiferte er auch am meisten gegen jene, die es am strengsten in Ausübung brachten, namentlich gegen die Carthäuser. Das nunc dimittis etc. (Luc. 2, 29) bezog sich bei Luther auf die Vernichtung der Mönche, wenn es ihm nur vergönnt gewesen wäre, dasselbe

---

[1]) Jen. A. 2, 134b.

von der Rechtlichkeit seiner Umsturzpläne verflochten, daß eine völlige Enttäuschung in dieser Hinsicht seine Verzweiflung bis auf's äußerste gesteigert haben würde. Manchmal gewinnt man fast den Eindruck, als ob er überhaupt den Fortbestand der Welt und des Reiches Christi ohne Luther kaum denkbar gefunden hätte.

7. Ziele und Wege der reformatorischen Wirksamkeit beider Männer.

Im Beginn des Kampfes gegen die Kirche gab Luther, auf dessen Gemüth alle Impulse des neologischen Zeitgeistes überwältigend einstürmten, seinen Reformationsplänen die weiteste Ausdehnung, indem er nicht blos die kirchlichen Bedürfnisse, sondern auch die allgemeinen socialen Zustände in deren Bereich zog. Durch den Gang der Ereignisse und die bittern Erfahrungen wurde aber der breite Strom frühzeitig eingedämmt und blieb fortan, einzelne bedeutungslose Ueberfluthungen abgerechnet, auf das theologische und kirchliche Gebiet beschränkt.

„Gott bewahre uns vor der Sünde, und noch mehr vor Gesetzen und guten Werken“; — in diesen Worten Luthers ist der negative Theil seines Reformationsprogrammes ausgedrückt, insofern es auf das religiös-sittliche Leben Bezug hat; der positive Theil entfloß seiner Anschauung vom rechtfertigenden Glauben, aus dem die Werke von selbst folgen sollten. Es läßt sich kaum leugnen, daß der negative Theil eine zeitlang stark vorwiegend war; und noch mehr negativ, ja fast ganz negativ gestaltete sich anfangs das Reformationsprogramm in Bezug auf die äußere Kirchlichkeit. Emser machte Luthern den Vorwurf, er wolle zuerst den Kopf abschlagen und dann „den Körper arzneien“; damit war aber noch zu wenig gesagt. Er wollte direkt den Körper sprengen und zerstören, in der Hoffnung, daß dann der Geist genesen würde. Dies findet seinen unverholensten Ausdruck in „Dokt. Luthers Bulla und Reformation“, namentlich in der bekannten Stelle: „Weil dann offenbar ist . ., daß die Bischöfe nicht allein Larven und Götzen, sondern auch ein vermaledeit Volk vor Gott ist, das da wider Gottes Ordnung sich erhoben, das Evangelium zu vertilgen und die Seelen zu verderben, sollte ein jeder Christ dazu helfen mit Leib und Gut, daß ihre Tyrannei verachtet, ein Ende nehme, und fröhlich thun alles was ihnen nur

Mit Vorliebe setzt Luther dem ascetischen Ringen nach Vollkommenheit die „gemeine" christliche Heiligkeit, die in Glauben und Lieben bestehe, entgegen; wobei er unvermerkt dem Begriffe der allgemeinen, in gewöhnlichen wie außergewöhnlichen Werken sich kundgebenden Heiligkeit den Begriff der gemeinen, d. h. alle außerordentlichen Leistungen ausschließenden Heiligkeit unterschiebt, und den Asceten nur Besonderheiten, den Nichtasceten dagegen Glaube und Liebe zuschreibt. So schildert er z. B. in der Auslegung der ersten Epistel des hl. Johannes die hohen Vorzüge der Liebe; wer sie besitze, den preise der Apostel nicht als einen Menschen, sondern als „einen Gott"; dann fügt er bei: „Was sind alle Carthäuser und Mönche gegen einen solchen Menschen"[1])? Immer kehrt die Vorstellung wieder: Wer mit selbsterdachten oder selbsterwählten Werken umgeht, der sucht eine besondere Heiligkeit außer Christus und treibt verderbliche Abgötterei; auf diese Weise machte er die Erreichung der von Christus selbst gepriesenen Auszeichnung im christlichen Leben (Matth. 19, 21—29) faktisch ganz unmöglich; ja auch die vom hl. Paulus empfohlene und geübte Züchtigung des Fleisches (1. Cor. 9, 26 f.) würde sich nicht in's Werk setzen lassen; denn die nähere Bestimmung der Ausführung bleibt nothwendig der eigenen Wahl anheimgestellt und führt sonach zu der von Luther gerügten Sonderheiligkeit. So verhält es sich z. B. mit dem Fasten, über dessen Werth Luther seiner Gewohnheit gemäß nicht immer gleich sich äußert. Das Fasten, sagt er, sei gut; aber wird es freiwillig aus den im Evangelium angedeuteten Motiven geübt, so erscheint es in Luthers Augen als „abergläubisch"; das wahre „evangelische" Fasten übten nach seiner ernsten Versicherung die lutherischen Pastoren, denen von ihren Schäflein der Brodkorb zu hoch gehängt wurde, wiewohl sich die letztern zuweilen über ihren Eigennutz beschwerten; ja er geht so weit zu behaupten, auch das Fasten Christi in der Wüste sei nur ein von Mangel an Nahrungsmitteln erzwungenes gewesen.

Gleich den Vorschriften der Ordensregeln und den ascetischen Uebungen bekämpfte er auch alle das christliche Leben leitenden und fördernden Gebote der Kirche als schriftwidrige Menschensatzungen; ebenso die liturgischen Verordnungen und Ceremonien,

[1]) Jen. A. 6, 52a.

anzustimmen[1]). Die bei Luther so beliebte Verzerrung aller katholischen Lehren und Institutionen mußte auch hier ihre Dienste leisten. Die Mönche setzten nach Luthers Darstellung ihre ganze Hoffnung auf „ihre Kappen und Platten"; sie meinten ohne Glauben und ohne Christus die Seligkeit durch ihre sonderlichen Werke verdienen zu können. Die Pflege der christlichen Charitas, die einen solchen Glanzpunkt des Ordenslebens bildete, wurde seinen Vertretern rundweg abgesprochen; das contemplative Leben aber ward vollends dem Hohne preisgegeben; „wisse, daß ein Mönch im Kloster, wenn er in seiner höchsten Beschaulichkeit sitzet, und an seinen Herrgott denket, wie er ihn malet und träumet, und will die Welt gar aus dem Herzen werfen, der sitzet mit Verlaub im Dreck, nicht bis an die Knie, sondern über die Ohren"[2]). Wie nun das Bild Gottes, das die Mönche im Herzen malen, beschaffen sei, sagt uns Luther anderswo; sie bilden es, „wie die Maler den Teufel malen, mit langen Hörnern und scheußlichen feurigen Augen"[3]); darum führt auch das klösterliche Leben nur zu beständiger Gewissensangst und Verzweiflung. Man erkennt die Sprache des Abtrünnigen. Unter den Ordensgelübden wird von Luther besonders das Cölibatsgelübde angefeindet, angeblich als dem göttlichen Worte zuwider, aber mit Gründen, die einem erklärten Naturalisten weit besser anstehen würden, als einem christlichen Theologen, und die in manchen Fällen selbst offenbare Verbrechen im innern Forum gewissermaßen rechtfertigen könnten[4]).

[1]) „Wenn ich die Tragödie (die Vertilgung der Conventualen) erlebt, möchte ich dester lieber sterben". Lauterbach S. 25. Dieser Herzenswunsch bezog sich wohl auf alle Orden. Luthers Hoffnung war diese: Abbatiae delebunt conventuales, deinde Episcopatus abbatias devorabunt, quousque iterum res ad Papam draconem et crocodilum pervenerit. Ebd.

[2]) Jen. A. 5, 357b. [3]) Ebd. 6, 303b.

[4]) Die Gründe, durch welche Luther den Consequenzen seiner über Cölibat und Ehe vorgetragenen Lehren zu begegnen suchte, halten nicht Stand. Im Protokolle über die Reden Luthers und Brücks auf der Eisenacher Conferenz (Bedenken und Rathschläge, da des Landgrafen Doppelehe ruchbar geworden) heißt es u. A.: „Vil ding seien vor Gott recht in foro conscientiae, die vor der Welt mussen unrecht sein. Furt in ein exempel de stupro virginis, item de partu adulterino". (Kolde, Analecta Luth. S. 356.) — Dies „Exempel" mag wohl von der äußern Entehrung durch unfreiwillig erlittene Schändung zu verstehen sein; aber wie paßt es dann zur Doppelehe des Landgrafen, die, wiewohl ungiltig, doch als Ausfluß der Gewissensnoth erklärt ward?

von der Sünde war diese Lehre offenbar nicht berechnet; das Ziel der lutherischen Reformation war in erster Linie nicht Reinigung der Gewissen, sondern Tröstung und Beruhigung der Gewissen; das war sein „Evangelium“. Das Sündigen können wir nun einmal nicht lassen; es kann auch wenig schaden, wenn nur das Herz nie frech und sicher wird; denn durch den rechtfertigenden Glauben wird alles zugedeckt; das Streben nach zu großer Reinheit würde nur schaden; „der Teufel sei heilig und bedürfe Christus und seiner Gnade nicht“.

Die Uebung des Guten sollte nach Luthers Absicht nicht unterbleiben, aber in ganz spontaner Weise sich äußern, frei von allem äußern und innern Zwang, frei auch von allem Streben nach Selbstheiligung, und etwa ja nicht in übermäßiger Weise, damit das Vertrauen auf Christus nicht geschwächt werde. Bekanntlich bewegte sich Luther hinsichtlich der guten Werke in einem beständigen Widerspruche, indem er einerseits behauptete, daß die Werke von selbst aus dem Glauben entspringen und der Gerechte frei sei von jedem Gesetze, d. h. im Sinne Luthers, von jeder sittlichen Verpflichtung, die das Gewissen trifft, andrerseits aber nicht umhin konnte, immer wieder von einer Schuldigkeit zu reden. Nach dem Grundsatze, daß der Glaube ganz spontan in guten Werken sich äußere, hielt es Luther für überflüssig, eine christliche Lebensregel zu geben, so daß er seinem Freunde Bugenhagen, der ihn darum ersuchte, die Bitte abschlug[1]). Er glaubte anfangs, alles damit gethan zu haben, daß er gegen Aeußerlichkeit eiferte und oft wiederholte, daß das christliche Leben in Glauben und Lieben bestehe, dann würde sich alles von selbst geben; er mußte aber bald die bittere Erfahrung machen, daß mit dem Aeußern auch die früher noch immer vorhandene Innerlichkeit entwich.

War ein solches „Evangelium“ wirklich zur Besserung des christlichen Volkes geeignet? Dies scheint Luther selbst nach dem ersten Rausche von Begeisterung bezüglich der großen Masse nicht recht geglaubt zu haben. Das „Evangelium“ ist eben

[1]) Scripsisti, ut modum vivendi tibi scriberem. Vere christianus non indiget praeceptis morum; fidei enim spiritus ducit eum ad omnia, quae deus vult et fraterna exigit charitas. Haec itaque lege. De Wette 6, 20.

wiewohl er sie doch nicht entbehren konnte und deßhalb in sichtliche Verlegenheit gerieth, welche durch die unausgesetzten Ausfälle gegen die Kirche schlecht verdeckt wurde[1]). Ich sage hier nur, was ohnehin allgemein bekannt ist; erlaube mir aber besonders daran zu erinnern, daß Luther nicht blos gegen den pflichtmäßigen Empfang der Sakramente eiferte, sondern anfangs auch die Frequenz des freiwilligen Empfanges möglichst zu beschränken suchte. Man soll warten, bis man ein lebhaftes Bedürfniß fühlt, d. h. im Sinne Luthers ein großes Verlangen nach Trost für das geängstigte Gewissen. Besonders nach der Rückkehr aus der Wartburg drang er darauf, die Leute von den Sakramenten zurückzuhalten „bis sie sich Christen fühlten" und dann von selbst sich herbeidrängten. Er machte aber bald die Erfahrung, „daß der Teufel zu sehr auf die rechte Seite drang" und träge Herzen machte.

Nicht blos allen Zwang und alle Reizung von außen wollte Luther ausgeschlossen wissen, sondern auch jede eigene Bemühung zum Zwecke der Bekehrung, jede selbstthätige Vorbereitung zum Empfange der Sakramente; er predigte eine Zeitlang in dieser Hinsicht vollständigen Quietismus. Alles kommt durch den Glauben, den Glauben aber muß Gott selbst im Herzen erwecken und erhalten; der Mensch hat nichts zu thun, als das Wort Gottes zu hören. „Ohne all mein Bereiten und Zuthun kommt mir Gottes Wort. Das mag ich thun, daß ich hingehe und höre es, oder lese, oder predige, daß es mir also ans Herz gehet. Das ist die rechte Bereitung, die stehet nicht in Menschen-Kräften und Vermögen, sondern in Gottes Kraft"[2]). Mit besonderem Nachdrucke verpönte Luther die selbstthätige Anstrengung, um Reue zu erwecken (nämlich Reue im katholischen Sinne); die Reue schließe jeden Willensakt aus, sie sei nur ein Leiden; sie sei Bestürzung und Schrecken vor dem Zorn Gottes, durch die Anklage des Gesetzes hervorgerufen. Auf eine ernste und entschlossene innere Losreißung

[1]) Nur Gesang und Musik fand Gnade, aus welchem Grunde, ist klar; Luther bemaß alles nach seinem eigenen Bedürfniß; hätte ihm die Laune des Schicksals statt der Laute den Pinsel oder Meißel in die Hand gedrückt, so wäre vielleicht die Kunst Rafael's oder Michelangelo's zu Ehren gekommen. Und wäre er ein Erwin von Steinbach gewesen, so hätte er die großen Dome wohl von einer andern Seite zu beurtheilen gewußt als nach akustischen Rücksichten.

[2]) Jen. A. 3. 161b.

von der Sünde war diese Lehre offenbar nicht berechnet; das Ziel der lutherischen Reformation war in erster Linie nicht Reinigung der Gewissen, sondern Tröstung und Beruhigung der Gewissen; das war sein „Evangelium“. Das Sündigen können wir nun einmal nicht lassen; es kann auch wenig schaden, wenn nur das Herz nie frech und sicher wird; denn durch den rechtfertigenden Glauben wird alles zugedeckt; das Streben nach zu großer Reinheit würde nur schaden; „der Teufel sei heilig und bedürfe Christus und seiner Gnade nicht“.

Die Uebung des Guten sollte nach Luthers Absicht nicht unterbleiben, aber in ganz spontaner Weise sich äußern, frei von allem äußern und innern Zwang, frei auch von allem Streben nach Selbstheiligung, und etwa ja nicht in übermäßiger Weise, damit das Vertrauen auf Christus nicht geschwächt werde. Bekanntlich bewegte sich Luther hinsichtlich der guten Werke in einem beständigen Widerspruche, indem er einerseits behauptete, daß die Werke von selbst aus dem Glauben entspringen und der Gerechte frei sei von jedem Gesetze, d. h. im Sinne Luthers, von jeder sittlichen Verpflichtung, die das Gewissen trifft, andrerseits aber nicht umhin konnte, immer wieder von einer Schuldigkeit zu reden. Nach dem Grundsatze, daß der Glaube ganz spontan in guten Werken sich äußere, hielt es Luther für überflüssig, eine christliche Lebensregel zu geben, so daß er seinem Freunde Bugenhagen, der ihn darum ersuchte, die Bitte abschlug[1]). Er glaubte anfangs, alles damit gethan zu haben, daß er gegen Aeußerlichkeit eiferte und oft wiederholte, daß das christliche Leben in Glauben und Lieben bestehe, dann würde sich alles von selbst geben; er mußte aber bald die bittere Erfahrung machen, daß mit dem Aeußern auch die früher noch immer vorhandene Innerlichkeit entwich.

War ein solches „Evangelium“ wirklich zur Besserung des christlichen Volkes geeignet? Dies scheint Luther selbst nach dem ersten Rausche von Begeisterung bezüglich der großen Masse nicht recht geglaubt zu haben. Das „Evangelium“ ist eben

---

[1]) Scripsisti, ut modum vivendi tibi scriberem. Vere christianus non indiget praeceptis morum; fidei enim spiritus ducit eum ad omnia, quae deus vult et fraterna exigit charitas. Haec itaque lege. De Wette 6, 20.

nicht für alle. Er unterschied drei Klassen von Menschen: die „rohen Herzen", welche das Evangelium „nicht annehmen und gar aus der Acht schlagen"; „die groben Schelmen, die in großen Lastern stecken"; „wenn sie es gleich hören, und sich nicht darwider setzen, ficht es sie dennoch nicht heftig an"; endlich noch „die Aergsten, die das Evangelium über das verfolgen". „Diese drei Secten gehören gar nicht zum Evangelio, denen predigen wir auch nicht, und ich wollte, daß man dazu thäte und sie strafte, die groben Säue, die also unnütz davon schwatzen, als wäre es eine Historia von Dietrich von Bern oder sonst ein Märlein. Wer eine Sau sein will, der wisse, was einer Sau zugehöret. Ich wollte gern, daß ich dieselben könnte aus der Predigt schließen ꝛc."[1]) Das Evangelium gehört eigentlich, wie schon früher bemerkt wurde, für die „blöden Gewissen", für solche, die, „ob sie gleich zuweilen straucheln, doch eine Unlust wider sich selbst haben, ihre Krankheit fühlen, und ihrer gern wollten los sein, daß sie nicht verstockt sind im Herzen. Diese muß man herzu reizen und ziehen in Christo. Wir haben auch noch niemand gepredigt, denn solchen Leuten"[2]). Eine Zeitlang dachte er daran, eine Art esoterische Kirche zu gründen; aber „er hatte die Leute nicht".

Ohne Zweifel ist das dargelegte Reformationsprogramm, insoweit es im Gegensatz zum Katholizismus steht, zum Theile aus Mißverständnissen, verworrenen Anschauungen, humanistischen Einflüssen, und Unkenntniß der praktischen Bedürfnisse hervorgegangen. Aber es kann nicht geleugnet werden, daß Luthers moralische Entmuthigung mit im Spiele war und daß er deßhalb seinem eigenen Lebensgange entsprechend, das christliche Leben auf das Niveau der Mittelmäßigkeit herabzuziehen suchte. Luther war des ascetischen Ringens müde, er fühlte sich gewissen Leidenschaften nicht gewachsen, er wollte als Freund heiterer Genüsse sich frei gehen lassen, dabei aber als Theologe und Prediger seinem Arbeitsdrange folgen, jedoch ohne Besorgniß, seine Werke mit der Wage der göttlichen Gerechtigkeit gewogen zu sehen. Daher sein Grundsatz: **Pecca fortiter, sed fortius fide** (dessen Wortlaut allerdings nicht zu sehr premirt werden darf), sowie der Grundsatz: Glaube und thue dann was du

[1]) Jen. A. 3, 161b.
[2]) Ebd. 162a. Das „Herzureizen" steht schon in Widerspruch mit den drei Jahre vorher geäußerten Grundsätzen.

kannst und magst; daher die Verkehrung des Begriffes „Reinheit des Herzens" und die Ausfälle auf das Princip der Losschälung von den Geschöpfen; daher sein Rath, nur immer lustig und fröhlich zu sein, wenn auch mitunter „ein Zötlin zuviel" einfließt[1]); daher sein Widerwille gegen die Sittenstrenge mancher Wiedertäufer, die auf „das sanft lebende Fleisch zu Wittenberg" nicht gut zu sprechen waren. Die Rotten, klagt er, wollen durch ihre Heiligkeit das Vaterunser falsch machen (vergib uns unsere Schulden); „aber wir wollen das Vaterunser nicht falsch machen und diesen Artikel (von der Sündenvergebung) mit nichten so wegwerfen"[2]); man soll „nur nicht gar den Holzweg fahren". Daher endlich sein Haß gegen alle ascetischen Uebungen, gegen jeden Versuch, die evangelischen Sätze, die auf Weltflucht Bezug haben, in's Leben einzuführen, mochte er bei den „Rotten" oder wo immer sich finden. Alles war Mönchthum und das Mönchthum war für Luther das eigentliche Weltübel, das von Anbeginn gegen Gott im Kampfe lag[3]). Aus eben diesem Grunde erklärt sich auch das auffallende Bestreben Luthers, alle bisher in Ehren gehaltenen Vorbilder

[1]) De Wette 4, 544. Vgl. dagegen Matth. 12, 36.

[2]) Jen. A. 6, 61b.

[3]) Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht folgende Stelle: „Das sind sie, die reißenden Wölfe mit Schafskleidern, die allzeit die Christenheit verderben. Bisher haben sie Mönche geheißen, nun sinds Wiedertäufer als neue Mönche; vor Zeiten warens Cainiter, Ismaeliten, Esauiten, Pelagianer; denn dieser falsche Glaube hat gewähret von Anfang der Welt, und ob gleich jetzt diese Wiedertäufer weggekommen, so werden doch andere kommen. Summa die Möncherei muß bleiben, so lang die Welt steht, obwohl mit andern Namen und Werken. Denn alle, die damit umgehen, daß sie etwas Sonderliches anfangen über den Glauben und gemeine Stände, das sind und bleiben Mönche, ob sie wohl nicht einerlei Weise, Kleidung oder Geberde führen. Zwar vor diesen kann man sich nun wol hüthen, die mit Kappen und Platten dahergehen; denn sie sind nun wol genug abgemalet, daß sie jedermann kennet, aber hüthe dich vor den neuen Mönchen, die nicht Kappen tragen, aber doch anderes sonderlich Wesen aufwerfen, große Andacht und Heiligkeit vorgeben mit sauer sehen, grauen Röcken und hartem Leben, sagen man müsse nicht Sammet noch Seiden, rothe oder bunte Kleider tragen, gleich wie jene Mönche auch gelehret haben, also daß doch immer einerlei Möncherei ist, ohne mit andern Larven. Darum habens die Maler eben recht getroffen, wenn sie den Teufel malen in einer Mönchskappen und seine Teufelsklauen unten hervorgehen; denn er von Anfang der Welt nichts anders thut, denn die Welt mit Möncherei verführet". Jen. A. 5, 447b.

des christlichen Lebens von ihrer idealen Höhe herabzuziehen; fort mit jeder Größe, zu der Luther hinaufschauen mußte. „Die rechten Heiligen Christi müssen gute starke Sünder sein und Heilige bleiben, die sich nicht schämen, das Vaterunser zu beten" rc.[1]). „Die Apostel sind auch Sünder gewesen, und große grobe Schälke, — — und ich glaub, daß die Propheten auch oft schwerlich gesündigt haben, denn sie sind Menschen gewesen wie wir"[2]). Er erwähnt an dieser Stelle die Verleugnung Christi durch Petrus und den Wandel des hl. Paulus vor seiner Bekehrung. Anderswo aber ist er bemüht, auch die spätere Periode im Leben der Apostel in Schatten zu stellen. Er behauptet, daß „die Apostel, nachdem sie auch den hl. Geist empfangen, nicht bald alles gewußt haben, auch zuweilen schwach im Glauben gewesen sind". „Das", meint Luther, „ist mir und allen Christen tröstlich zu hören". Mit Rücksicht auf Gal. 2, 11 f. lehrt er, daß Petrus „nicht allein geirrt, sondern auch grob und schwer gesündigt". Ebenso ist er bemüht, die Trennung der Apostel Paulus und Barnabas (Ap.-Gesch. 15, 39) als recht schuldbar erscheinen zu lassen. „Und solche Exempel werden uns zum Trost vorgestellt; denn es ist ja sehr tröstlich, wenn wir hören, daß solche große Heiligen auch gesündiget haben"[3]). Man darf überhaupt die Apostel nicht zu erhaben sich vorstellen; sie haben gar keinen Vortheil vor uns gehabt, als allein ihr Amt, das eben nur ihre Verantwortlichkeit steigerte[4]). Vom Unterschied zwischen den Heiligen des A. T. und denen des N. T. weiß Luther nichts; er läßt auch ganz unbeachtet, inwiefern die erstern in der hl. Schrift gerühmt und gefeiert werden. „Samson, David und andere viele hohe herrliche Leute, so auch voll des hl. Geistes gewesen, sind in große Sünden gefallen"; solche Exempel seien ein großer Trost für kleinmüthige und erschrockene Gewissen[5]). Findet er in der Geschichte der patriarchalischen Zeit, z. B. in der Familie Loths, einen Schandfleck, so ist das für Luther „ein tröstlich Exempel". „Hätte uns Gott nicht also vorgebildet, daß die Heiligen also genarret haben, so könnten wir sein Königreich nicht kennen lernen, wie es nichts anders, denn Vergebung der Sünde ist"[6]). Damit Abraham selbst nicht zu rein dastehe,

[1]) Jen. A. 6, 199b. [2]) Tischr. Leipz. A. 282a. [3]) Witt. A. 1, 158b.
[4]) Ebd. 59a. [5]) Ebd. 58b. [6]) Jen. A. 4, 119b.

bezieht Luther Jos. 24, 2 unbedenklich auf den Vater der Gläubigen, wiewohl von diesem an jener Stelle nicht die Rede ist; „sagt doch Josua, er habe auch Abgötter angebetet, ist auch ein Sünder gewesen“; auf die Heiligkeit des Lebens kommt es nicht an; „glaube wie er, so bist du auch so heilig“[1]).

In gleichem Sinne wird selbstverständlich auch die alte Kirchengeschichte ausgebeutet. St. Augustin, sagt Luther, habe große Mühe gehabt, Cyprian wegen seiner Haltung im Streite über die Ketzertaufe zu entschuldigen; „aber mit Cyprian“, meint seinerseits unser umgekehrter Augustin, „möchten wir leicht zufrieden sein, als in welchem uns arme Sünder Christus trefflich tröstet, daß seine großen Heiligen dennoch auch haben müssen Menschen sein, wie denn Sanct Cyprianus, der treffliche Mann und theure Martyrer, wohl mehr über grobe Stücke strauchelt“[2]).

Daß die Kleinmüthigen aus den Beispielen göttlicher Erbarmung Trost zu schöpfen haben, soll hier nicht geleugnet werden; wir stimmen Luthern auch vollkommen bei, wenn er sagt: „Das ist Gottes Werk, daß niemand so hoch droben ist, daß er nicht herunterfallen könnte und wiederum niemand so niedrig ist, daß er nicht hinaufkommen möchte“[3]); allein es ist zu tadeln, daß Luther nicht so sehr bedacht war, die Niedrigen zum Emporsteigen zu ermuntern, als ihnen zum Troste die Hohen herabzuziehen. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht die Bemerkung Luthers zu Jak. 5, 17, wo der Apostel durch Hinweisung auf das Beispiel des Propheten Elias zum vertrauensvollen Gebete ermuntert: (Jakobus) „setzet eigentlich das Wort hinzu, ‚er war ein Mensch wie wir‘. So sollen wir auch dahin deuten alle Historien und Exempel, daß sie Menschen gewesen sind sowohl als wir. Denn die Larve betrügt uns nur, daß wir mit den Heiligen so ein Geplerr machen, sollten so sagen: Sind sie heilig, so sind wir auch heilig, sind wir Sünder, so sind sie es auch gewesen; sind wir doch alle eben von dem Fleisch und Blut geboren, und hat uns Gott so gut geschaffen als sie, es ist ja ein Mensch des andern werth, und unterscheidet nichts denn der Glaube; hast du den Glauben und Gottes Wort, so bist du eben so groß, darfst nicht sorgen, daß du geringer seiest denn er, ohne daß der Glaube nicht so stark

---

1) Jen. A. 4, 114b.
2) Ebd. 7, 230b.
3) Ebd. 4, 68a.

sein kann"[1]). Man sieht, daß Luther die religiös-sittliche Vervollkommnung des Einzelnen gar nicht in Anschlag bringt, sondern außer dem Glauben nur die natürliche Veranlagung in Betracht zieht. Diese ist nun zwar in accidenteller Hinsicht bei einzelnen Menschen oft außerordentlich verschieden; davon weiß aber Luther nichts, weil er bei allen das Schlimmste voraussetzt und bisweilen — nicht immer — so spricht, als ob er keine Spur von einem eigentlich sittlichen Bewußtsein anerkennen würde. „Weil wir Adamskinder sind, darf kein Esel den andern Sackträger heißen, wie einer ist, so sind sie alle. Daß wir aber nicht thun was wir gern thäten, macht allein der Strafe, Schande und Hölle Furcht; wo die nicht wäre, wäre keiner, der nicht raubete, stähle, mordete, wie die andern"[2]). Man frägt sich nur, woher denn Luther den Unterschied im Glauben leitet. „Natur", sagt er, „ist in allen gleich; Gnade ist auch gleich"[3]); die Willensfreiheit kann gleichfalls keinen Unterschied begründen, denn sie wird von Luther geleugnet.

So viel über die individuelle Heiligung. Ueber Luthers Verhalten in Bezug auf die sociale Gestaltung des christlichen Lebens wollen wir Kürze halber nur noch Weniges beifügen.

Zunächst war es der Drang, „seinem Evangelio Luft zu machen", was Luther bewog, so stürmisch gegen die Hierarchie als Trägerin der kirchlichen Auktorität aufzutreten. Die Verbindung mit Hutten und die nationale Erregung schürten das Feuer. Die vorzüglichsten Triebfedern waren aber, abgesehen von einer einseitigen Exegese, die zum Theil mehr als Handlangerin auftrat, der Drang nach schrankenloser Entfesselung des Individuums und die vorhin geschilderte Sucht, alles zu planiren, die sich auch hier geltend machte. Es stand überhaupt sein ganzes Lehrsystem in innerem Widerspruch mit der geschichtlichen Kirche, in der sich der Geist des Katholizismus verkörpert hatte.

Der hl. Paulus bezeichnet Ephes. 4, 11 ff. die von Gott gegebene mannigfaltige innere Gliederung der Kirche als Bedingung ihrer organischen Einheit und als Mittel, die vollständigste Einheit des Glaubens zu erhalten und zu fördern. Luther stellte alles auf den Kopf. Er wollte nicht Einheit, sondern Einerleiheit; das besondere Priesterthum, die hierarchische

---

[1]) Ebd. 4, 115a. [2]) Ebd. 2, 499a. [3]) Ebd. 4, 119b.

Abstufung, die verschiedenen kirchlichen Genossenschaften sollten fallen, und zwar begründete er die Verwerfung des Priesterthums als besondern kirchlichen Standes u. a. gerade aus dem angeführten Texte des Apostels. Die Erhaltung der Einheit des Glaubens gilt ihm nicht als Zweck der kirchlichen Organisation, sondern nach seiner Anschauung birgt der Glaube in sich selbst die Quelle der Einigung. Der Glaube schafft Einheit: die Werke der Liebe erzeugen Sekten: als Sekten betrachtet nämlich Luther alle die mannigfaltigen Ausgestaltungen des Einen katholischen Geistes in den verschiedenen kirchlichen Genossenschaften und Verbrüderungen.

Wir haben im ersten Artikel auf den herrlichen Gemeingeist der christlichen Gesellschaft des Mittelalters und die verschiedenen Mittel zur Erhaltung desselben hingewiesen. Betrachten wir nun die Geschichte Luthers, so bemerken wir, daß der „Reformator" mit wahrem Ingrimm gegen die Grundlagen und Förderungsmittel jener harmonischen Einigung losstürmte, gerade als wenn ihn ein böser Dämon gehetzt hätte, die schönste und großartigste Erscheinung des Christenthums zu vernichten. Sein unersättlicher Haß gegen den Mittelpunkt der katholischen Einheit ist bekannt; er wollte aber überhaupt von keiner geistlichen Gewalt etwas hören, die an Gottes Statt befehlen könnte: an die Stelle des kirchlichen Gehorsams setzte er den Trotz, so daß man fast sagen muß, er habe den Trotz förmlich zum Princip erhoben. Welche Bedeutung für die Verbindung der Gegenwart mit der Vergangenheit, für die Gemeinschaft der Lebenden und Verstorbenen, für die Vereinigung der verschiedenen Völker hatte seit ältester Zeit das ewige Opfer mit allen dabei vorkommenden, die Gemeinschaft versinnbildenden oder unterhaltenden Gebräuchen (Feier über den Reliquien der Heiligen, Memento, Communicantes et memoriam venerantes, Diptychen, Pax &c.); und was hat Luther mit größerer Wuth verfolgt, als das eucharistische Opfer, und was hat er überhaupt aus dem eucharistischen Liebesgeheimniß gemacht![1] Es war in der That keine erfreuliche Erscheinung, als auf dem Augsburger Reichstag, welcher den Riß in Deutschland besiegelte,

[1]) Luther hatte schon zur Zeit seines Klosterlebens wie vor dem Kreuze, dem Zeichen der Einheit, so auch vor dem Allerheiligsten Anwandlungen eines unheimlichen Schauders, die Staupitz als dämonische Versuchungen erklärte.

die neugläubigen Reichsstände mit Hohngelächter zum Opfer gingen und auf die Aufforderung des Kaisers sich weigerten, bei der feierlichen Frohnleichnamsprocession sich einzufinden. Ebenso verfolgte er die Gemeinschaft der Heiligen in allen ihren Aeußerungen, Gestaltungen und Verzweigungen, dem gemeinsamen Heiligencult, der Fürbitte für die Verstorbenen, der participatio meritorum unter den Lebenden, den Ablässen, Wallfahrten u. s. w. Die Ausschreibung des Jubiläumsablasses im Jahre 1525 und die Canonisation des hl. Benno, Bischofs von Meissen, versetzten ihn in wahre Raserei. Ich übergehe die Herabwürdigung der Liebeswerke, die dadurch, daß Luther die (geschöpfliche) Liebe gelegentlich als „Gott" bezeichnete, wohl keineswegs verhindert wurde. Auch der einseitige Kampf gegen die Scholastik muß als Versuch, an der katholischen Einheit und Continuität zu rütteln, bezeichnet werden. Was den Heiligencult betrifft, erwähne ich noch insbesondere, daß Luther mit ganz auffallendem Eifer die Aufmerksamkeit der Gläubigen von den verstorbenen Heiligen auf die lebenden zu wenden suchte; als die rechten Heiligen bezeichnete er namentlich seine Wittenberger; dies hing zunächst mit seinem Streben zusammen, alle Ideale des christlichen Lebens zu vernichten und das Erhabenste in das Alltagsleben herabzuziehen; es hatte aber auch zugleich den Zweck, die Leute von der katholischen Einheit und Gemeinschaft herauszuzerren. Demgemäß konnte Luther dem Gebrauche der Canonisation allerdings nicht gewogen sein. Der Glaube, sagt er, hält niemand für heilig, das sei nur Sache der Liebe. Er hat aber seinerseits viele canonisirt, wie St. Huß, Leonhard Kaiser, die „Brüsseler Martyrer", auch Savonarola, während er z. B. Georg von Sachsen, Erasmus, Zwingli eines andern Schicksals werth erachtete. Ob da die Liebe maßgebend war, mag dahingestellt bleiben. Nichts bietet fürwahr eine glänzendere Empfehlung des katholischen Canonisationsverfahrens, als die Reformationsgeschichte; sie zeigt, daß jede Partei im Gewirre des Streites mit blindem Fanatismus ihre eigenen Koryphäen und Martyrer verherrlichte und so die sectirerische Zersplitterung befestigte, während die katholische Canonisation ein Mittel bildet, die Gläubigen von sectirerischen Abirrungen zurückzuhalten.

Ich habe unter den Mitteln zur Förderung der großartigen katholischen Gemeinschaft im Mittelalter auch die gemein-

samen Kämpfe gegen den Islam, oder die Kreuzzüge erwähnt; auch in dieser Hinsicht spielte Luther eine sehr eigenthümliche Rolle. Es ist bekannt, daß seine Partei die Türkennoth ausnützte, um alle Bemühungen des Kaisers für Erhaltung der katholischen Einheit zu vereiteln. Luther mußte hören, daß der Sultan sich mit großem Interesse um sein Alter erkundigt habe. Als er im Jahre 1528 gegen die Türken schrieb, mußte er sich rechtfertigen wegen seiner frühern Aeußerungen, welche zur Folge gehabt, daß manche, die gegen den Türkenkrieg sich sträubten und die schmählichsten Vorwände gebrauchten, sich auf seine Auktorität beriefen und zwar theilweise nicht ganz mit Unrecht. Was aber hier besonders in die Wagschaale fällt, ist dies. Die Kreuzzüge waren ein internationales, von christlichen Motiven hervorgerufenes, von gemeinsamer christlicher Begeisterung getragenes und daher auch auf den christlichen Gemeingeist vortheilhaft zurückwirkendes Unternehmen; Luther aber betonte bei seiner Aufforderung zum Kampfe gegen die Türken ausschließlich den deutsch nationalen Standpunkt, und wiewohl er religiöse Beweggründe einfließen ließ, erklärte er andrerseits: „Wenn ich ein Kriegsmann wäre und sähe zu Felde einen Pfaffen oder Kreuzpanier, wenns gleich ein Crucifix selbst wäre, so wollte ich davonlaufen, als jagte mich der Teufel"[1]). So hat der erste christliche Kaiser nicht gedacht. Die Kreuzzüge erschienen Luthern überhaupt als ein sinnloses Unternehmen; „denn nach dem Grabe, darin der Herr gelegen hat, fragt Gott gleich soviel als nach allen Kühen der Schweiz"; dagegen habe sich am Kurfürsten Friedrich die Prophetie vom Kaiser Friedrich I. als künftigem Befreier des hl. Grabes erfüllt, weil unter ihm die hl. Schrift an den Tag gekommen[2]). Das von Luther als Ersatz gebotene Einigungsmittel war also die Bibel, die man zur Zeit der größten Gährung in indiscreter Weise unter das Volk warf, damit sich darin „ein jeglicher ein Loch borte, wo ihm die Schnauze hinstand".

Was sollte nach Zersetzung des alten Kirchenthums an die Stelle treten? Daran hat Luther anfangs nicht gedacht; er schien fast zu glauben, die bestehende Kirche würde nach dem ihr zugedachten Reinigungsprocesse so frisch und verjüngt dastehen, wie er selbst, nachdem er sich etwa rasirt und gewaschen.

---

[1]) Jen. A. 4, 393a. [2]) Ebd. 2, 49a.

Was ihm später, als er alles zerbröckelt sah, die Nothstände auf Kosten der Consequenz seiner Principien abnöthigten, gehört nicht in seinen ursprünglichen Reformationsplan. Wenden wir uns nun zu Ignatius.

Wer andere reformiren will, sagt Ignatius, muß zuerst bei sich selbst beginnen[1]). Wie er diesen allgemein anerkannten und bewährten Grundsatz thatsächlich in's Werk setzte, ist uns bekannt. Während Luther als erstes Ziel die Beschwichtigung seiner Gewissensangst im Auge hatte, suchte Ignatius vor allem sein Leben auf die gottgefälligste Weise einzurichten; und demgemäß zielte auch sein reformatorisches Wirken zuerst und hauptsächlich nicht auf subjektive Tröstung und Beruhigung ab, sondern auf eine allgemeine Umgestaltung des christlichen Lebens, auf eine möglichst genaue und vollkommene Vollziehung des göttlichen Willens zu Gottes Ehre und Verherrlichung[2]). Was ihn aber bei der Anstrebung dieses Zieles, das wohl kein katholischer Reformator aus dem Auge verliert, besonders auszeichnet, ist die Grundsätzlichkeit und Planmäßigkeit seines Vorgehens. Wir wollen hier nicht früher Gesagtes wiederholen und deßhalb nur einige Gesichtspunkte hervorheben, die gegen Luther besonders in Betracht kommen.

„Hände und Füße fahren lassen", an sich vollständig verzweifeln, und im Glauben Christus erfassen, der dann alles allein machen und ersetzen soll; — die erste Regel für das Individuum, die aus diesem Grundsatze Luthers floß, mußte nothwendig lauten: „Sich gehen lassen", und nach außen: „Sich frei halten von aller Belästigung durch Gesetze". Daraus folgt von selbst, daß im Innern die regellosen Affekte die Oberhand gewinnen und statt der Vernunft die Willkür das Steuerruder führt. Dagegen drang Ignatius, der ein abge-

[1]) Oleum perdit et operam, qui aliorum mores emendaturus non incipit a se ipso. Bei Bartoli l. 4. §. 35.

[2]) Der beinahe stereotyp wiederkehrende Schluß seiner Briefe ist in diese oder ähnliche Worte gefaßt: „Gottes unendliche Güte gebe uns reichliche Gnade, damit wir seinen heiligsten Willen immerdar erkennen und vollkommen erfüllen". — Wie man Luthern nachgezählt hat, wie oft in manchen Theilen seiner Schriften sich das Wort „Teufel" wiederholt, so hat man bei Ignatius berechnet, wie oft allein in seinen Constitutionen sein Wahlspruch: „Alles zur größern Ehre Gottes", in verschiedenen Ausdrücken wiederkehrt. Suar. t. 4. De Relig l. 8. c. 6. n. 1.

sagter Feind aller Unordnung und Fahrlässigkeit war und jede Art von Quietismus auf's äußerste verabscheute, auf die eifrigste Selbstbethätigung im Geschäfte des Heiles und auf strengste innere und äußere Regelung des ganzen Menschen.

Die Selbstbethätigung verstand Ignatius natürlich nicht in dem Sinne, daß sie unabhängig von der Gnade sich vollziehen soll, wie Luther in seinen Invectiven gegen die katholische Lehre immer voraussetzt; denn wozu sonst die stets wiederkehrende Bitte um Gottes Gnade zur Erkenntnis und Vollbringung seines heiligsten Willens[1])? Aber er wußte auch, daß Gott dem Menschen seine Kräfte nicht umsonst oder nur für dieses Leben gegeben hat, und daß das Erlösungswerk doch etwas weit Höheres bezweckte, als nur unsern Schmutz zuzudecken. Wir sind zur Verherrlichung Gottes bestimmt; diese vollzieht sich aber nicht dadurch, daß wir uns gleichsam als Maschinen betrachten und so am Ende Gott selbst für alle unsere Schwächen und Fehler verantwortlich machen, sondern dadurch, daß wir durch unsere Vervollkommnung Gott ähnlich werden und die Macht seiner Gnade offenbaren[2]). In dieser Erkenntniß suchte Ignatius das Ziel seiner Reformation nicht so tief zu stecken wie Luther, der nur immer wiederholte, daß es Gott mit den Gläubigen nicht so genau nehme; er hob vielmehr nachdrücklich hervor, daß man im Dienste Gottes die geringste Nachlässigkeit vermeiden und immer weiter fortschreiten soll, weil die Unendlichkeit des Objektes für einen beständigen Fortschritt Raum gebe. Es muß jedem, der die Schriften des hl. Ignatius mit denen Luthers vergleicht, auffallen, daß jener seinen Blick immer auf das Höchste und Edelste gerichtet hält, während dieser nichts weniger als eine Adlernatur verräth. Ich erinnere z. B. an den bekannten nicht sehr anständigen Vergleich Luthers: „Wenn mein Hänsichen oder Lenichen in den Winkel sch . . . ., das lachet man, als sei es wohl gethan. Also machet auch der Glaube, daß unser Dreck nicht stinkt vor Gott".

[1]) Wie Ignatius über das Zusammenwirken von Göttlichem und Menschlichem dachte, ist schon früher (S. 85) bemerkt worden. Als praktische Richtschnur empfahl er in dieser Beziehung folgenden Grundsatz: Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum succesus omnis a te, nihil a Deo penderet: ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.

[2]) Vgl. 1. Cor. 6, 20. Matth. 5, 16. 48. 1. Pet. 2, 9 rc.

Man vergleiche damit das herrliche Sendschreiben des heiligen Ignatius über das Streben nach Vollkommenheit an die Studirenden der Gesellschaft Jesu zu Coimbra. Ich wähle daraus nur eine Stelle: „Haltet euch für unnütze Feiglinge, wenn auch nur Einer bei Hof mit größerer Wachsamkeit seinen Dienst leistet, um die Gunst eines irdischen Fürsten zu besitzen, als ihr um die des himmlischen Königs; und wenn nur ein Kriegsmann mit muthvollerer Begeisterung in den Kampf geht, um ein wenig Siegesruhm und einige Beute zu erjagen, als ihr zur Erlangung des Sieges über den Teufel, die Welt und euch selbst, verbunden mit ewiger Herrschaft und Glorie"[1]).

Eine solche Gesinnung konnte den hl. Ignatius nicht verleiten, gleich dem Wittenberger Reformator die erhabenen christlichen Vorbilder nach Kräften herabzuwürdigen. Er war vielmehr berufen, die Bedeutung der Beispiele der Heiligen und das Motiv edler Nacheiferung recht an's Licht zu stellen. Luther betrachtet sich als Maß und Norm; was er nicht geleistet, war überhaupt nicht erreichbar; — diese Behauptung könnten wir, wenn es der Raum gestattete, durch Citate aus seinen Briefen und Werken gewiß hinreichend sicher stellen. Daher sah er alles, was über ihn hinausging, mit schiefen Augen an; er konnte darin nichts entdecken als Ehrgeiz, Eifersucht und Neid. Aus eben diesem Grunde fühlte er sich berechtigt, alle seine Schwächen und Fehler auf die Väter und Grundsäulen

[1]) Cartas I. S. 345 f. — „Wir können ja nicht Engel sein"; so entschuldigte Luther, wie Valentin Ickelshamer ihm vorwirft, „das gottlose und tolle Wittenbergische Leben" (Döll. Reform. 3. B. S. 242); Ignatius dagegen äußerte: Intolerabilis tum mihi vita foret, si quid in anima mea humanum, et non omni ex parte divinum latere, comperirem. Solche Gegenüberstellungen könnten in bedeutender Anzahl gebracht werden. Ich will nur noch eine beifügen, die sich auf die Hingabe an Gott bezieht und den Gegensatz wohl am schärfsten hervortreten läßt. Als Weller dem „Reformator" klagte, daß er in seinen Anfechtungen gegen Gott gemurrt, tröstete ihn dieser mit den Worten: „Da gibt Gott nichts auff. Ego ipse saepius Deum meum ita colo. wenn ich im sol gutten weihrauch anlegen So bring ich stinckende bech und Deuffels Dreck murmurationis et impatientiae, und wenn wir nicht articulum remissionis peccatorum hetten, quem deus certo promisit. ut servet, so stunden wir übel". Lauterbach S. 49. Dagegen äußerte Ignatius, er könne sich keine schrecklichere Strafe der Hölle vorstellen, als die Gotteslästerungen der Verdammten anhören zu müssen. Acta SS. l. c. §. 42. n. 433.

Was nun weiter die positive Seite, die Aneignung der Tugend und die Vollbringung des Guten anbelangt, will ich nur im Allgemeinen den Charakter und das Ziel der Ignatianischen Ascese kurz andeuten. Ignatius betonte gerade das am stärksten, was bei Luther am meisten vermißt wurde, die innere Abtödtung, die Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung. Er will nicht, daß die Affekte erstickt und ertödtet werden; er hat vielmehr ihre Bedeutung ausdrücklich anerkannt; aber er fordert, daß die Vernunft sie vollkommen in ihrer Gewalt habe, und nicht die Erkenntniß nach den Affekten, sondern die Affekte nach der Erkenntniß, nach den Grundsätzen sich richten. Die äußern Abtödtungen hielt Ignatius nicht für werthlos oder überflüssig, aber er wollte, daß sie mit Discretion unternommen werden und die Erhaltung der Kräfte des Körpers für den Dienst Gottes nicht gefährden; noch mehr sah er darauf, daß sie nicht als Selbstzweck betrachtet oder zum Deckmantel hochmüthiger Starrköpfigkeit genommen werden, und er stellte daher jene Mitglieder seiner Gesellschaft, die dazu geneigt schienen, auf schwere Proben. Der Fortschritt sollte nicht nach dem Maße äußerer Strenge, sondern nach dem Maße innerer Selbstbezwingung bemessen werden. Die äußere Strenge, so urtheilte er, ist mehr für Anfänger nothwendig, die noch mit sinnlichen Leidenschaften zu kämpfen haben, als für solche, die bereits weiter fortgeschritten sind[1]).

Es ist oben bereits bemerkt worden, daß Ignatius vorzüglich die geordnetste Regelung des ganzen Menschen erstrebte. Diese Regelung soll schon bei den Betrachtungen und Erwägungen, welche die Umgestaltung des Lebens zum Zwecke haben und vorbereiten, sich geltend machen, indem in naturgemäßer Weise alle Seelenkräfte, das Vorstellungsvermögen, der Verstand, das Strebevermögen mit seinen Affekten und Entschlüssen in Thätigkeit treten, ja auch die äußern Sinne in gewisser Weise beigezogen werden. Und so soll denn auch im ganzen Leben dafür gesorgt werden, daß alle Kräfte in vollkommenster Har-

---

Wette 5, 442. Wären vielleicht nicht auch die Jesuiten, wenn sie wollten, im Stande, andern Lasten aufzulegen, die sie selbst mit keinem Finger berühren?

[1]) Vgl. darüber den Brief an den hl. Franz Borgia, Cartas II. S. 104 ff. Uebersetzt bei Genelli, Das Leben des hl. Ignatius. (Innsbruck, Wagner.) S. 382 ff.

hoch richtete, so war er doch weit entfernt, von Allen das Höchste oder von Allen dasselbe zu verlangen; die Gleichmacherei Luthers war ihm ganz fremd. Für solche, die noch mit groben Versuchungen zu kämpfen haben und für höhere Vollkommenheit wenig Disposition zeigen, ließ er vorzüglich nur die Wahrheiten der ersten Exercitienwoche vortragen; denn vor Allem muß dem Sündenleben ein Ende gemacht werden. „Gott bewahre uns vor Sünden und noch mehr vor guten Werken", — das war nicht der Grundsatz unseres Heiligen. Ich will aber durch ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand den Leser nicht ermüden; sonst wäre es wahrlich nicht schwer zu zeigen, wie bedeutsam der Inhalt der ersten Exercitienwoche mit den Betrachtungen, Belehrungen und praktischen Winken (z. B. über die allgemeine und besondere Gewissenserforschung), welche auf die Losreißung von der Sünde Bezug haben, im Gegensatz zu Luthers Anschauungen und Bestrebungen erscheint, und wie wenig man protestantischerseits Ursache hat, mit einem verächtlichen Seitenblick auf „jesuitische Laxheit" Luthers tiefe Auffassung der Sünde zu rühmen. Luther hat in Wirklichkeit nur den ethischen Charakter der Sünde wesentlich gefährdet und den praktischen Abscheu vor derselben geschwächt. Wer den Rath ertheilen kann, zur Sicherung der Gewissensruhe zuweilen dem Teufel zu Trotz eine Sünde zu begehen (De Wette 4, 188), zeigt gewiß klar genug, daß er den wahren Charakter der Sünde gänzlich verkennt, und darf nicht einem Manne an die Seite gesetzt werden, der so sorgfältig jede, auch die geringste Sünde, zu meiden suchte, der zugleich so rastlos an der Bekehrung der Sünder arbeitete, und die Erklärung gab, daß er das Bewußtsein, auch nur Eine Sünde verhindert zu haben, als eine genügende Entlohnung all seiner Mühe betrachten würde[1]).

[1]) Wie mit der angeblich strengen Auffassung der Sünde, verhält es sich bei Luther auch mit der rigoristischen Erklärung von Matth. 5, 39 ff. Er erklärt alle, welche die Mahnung Christi als Rath betrachten und nicht wörtlich befolgen, für Nichtchristen, die der Verdammniß anheimfallen. Und wie befolgte sie Luther selbst, er, der sich immer in erster Reihe zu den „hohen Christen" rechnete? Wir kennen sein Benehmen gegen persönliche Gegner, und zum Theil auch gegen Freunde. An J. Jonas schrieb er einmal voll Erbitterung, wenn er ihm noch einmal einen so schmähsüchtigen Boten sende, werde er ihm (dem Boten) „die Zunge zum Halse lassen hinten herausreißen". De

Was nun weiter die positive Seite, die Aneignung der Tugend und die Vollbringung des Guten anbelangt, will ich nur im Allgemeinen den Charakter und das Ziel der Ignatianischen Ascese kurz andeuten. Ignatius betonte gerade das am stärksten, was bei Luther am meisten vermißt wurde, die innere Abtödtung, die Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung. Er will nicht, daß die Affekte erstickt und ertödtet werden; er hat vielmehr ihre Bedeutung ausdrücklich anerkannt; aber er fordert, daß die Vernunft sie vollkommen in ihrer Gewalt habe, und nicht die Erkenntniß nach den Affekten, sondern die Affekte nach der Erkenntniß, nach den Grundsätzen sich richten. Die äußern Abtödtungen hielt Ignatius nicht für werthlos oder überflüssig, aber er wollte, daß sie mit Discretion unternommen werden und die Erhaltung der Kräfte des Körpers für den Dienst Gottes nicht gefährden; noch mehr sah er darauf, daß sie nicht als Selbstzweck betrachtet oder zum Deckmantel hochmüthiger Starrköpfigkeit genommen werden, und er stellte daher jene Mitglieder seiner Gesellschaft, die dazu geneigt schienen, auf schwere Proben. Der Fortschritt sollte nicht nach dem Maße äußerer Strenge, sondern nach dem Maße innerer Selbstbezwingung bemessen werden. Die äußere Strenge, so urtheilte er, ist mehr für Anfänger nothwendig, die noch mit sinnlichen Leidenschaften zu kämpfen haben, als für solche, die bereits weiter fortgeschritten sind[1]).

Es ist oben bereits bemerkt worden, daß Ignatius vorzüglich die geordnetste Regelung des ganzen Menschen erstrebte. Diese Regelung soll schon bei den Betrachtungen und Erwägungen, welche die Umgestaltung des Lebens zum Zwecke haben und vorbereiten, sich geltend machen, indem in naturgemäßer Weise alle Seelenkräfte, das Vorstellungsvermögen, der Verstand, das Strebevermögen mit seinen Affekten und Entschlüssen in Thätigkeit treten, ja auch die äußern Sinne in gewisser Weise beigezogen werden. Und so soll denn auch im ganzen Leben dafür gesorgt werden, daß alle Kräfte in vollkommenster Har-

Wette 5, 442. Wären vielleicht nicht auch die Jesuiten, wenn sie wollten, im Stande, andern Lasten aufzulegen, die sie selbst mit keinem Finger berühren?

[1]) Vgl. darüber den Brief an den hl. Franz Borgia, Cartas II. S. 104 ff. Uebersetzt bei Genelli, Das Leben des hl. Ignatius. (Innsbruck, Wagner.) S. 382 ff.

monie, ohne Schlaffheit, ohne Einseitigkeit, ohne Maßlosigkeit, ohne stürmische Leidenschaftlichkeit gemäß dem von der Vernunft vorgestellten, nie aus dem Auge zu verlierenden Ziele der Verherrlichung Gottes sich bethätigen, und der innere Friede auch im Aeußern, in der Miene wie in der ganzen Haltung, sich spiegele und zu Tage trete. Wir sollen eben immerfort und in Allem, innerlich wie äußerlich, das Bild Christi an uns darstellen. Was Ignatius eigentlich wollte, findet sich in lebendiger Weise ausgedrückt im seligen Johannes Berchmans, der zwar nichts Außergewöhnliches suchte, aber nichtsdestoweniger eine außergewöhnliche Erscheinung war, ein Engel in Menschengestalt, ein Bild des „neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist, in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit“ (Ephes. 4, 24)[1]. Heiterkeit empfahl auch Ignatius, aber in anderer Weise als Luther; eine Heiterkeit, die öfters in „Zöttlein“ sich äußert, war ihm so verhaßt, daß die geringste Unvorsichtigkeit hinsichtlich der Schamhaftigkeit bei einem Mitgliede der Gesellschaft hinreichte, es in Gefahr der Entlassung zu bringen. Beherrschung der Zunge, woran es Luther so sehr ermangeln ließ, war überhaupt ein Hauptgegenstand seiner Aufmerksamkeit.

Zur Regelung des Gebrauches der eigenen Anlagen und Kräfte muß die Regelung aller Geschäfte und Lebensverhältnisse, so weit sie unserer Wahl anheimgestellt sind, hinzukommen. Ignatius ließ nichts unberücksichtigt. Die allgemeine Grundlage für die Regelung des ganzen Lebens bildet die Betrachtung des Lebens Christi (zweite Exercitienwoche). Dazu empfiehlt er (außer der Lesung des Evangeliums) die Lesung des Büchleins

[1]) Die drei hhl. Jünglinge, Stanislaus Kostka, Aloysius Gonzaga und Johannes Berchmans sind mit herrlichen Medaillons vergleichbar, die vorzugsweise drei verschiedene Seiten im Leben des hl. Ignatius und die drei Theile des „Fundamentes“ der Exercitien zur Darstellung bringen. Den ersten Theil (letztes Ziel unseres Daseins) versinnbildet Stanislaus mit seinem Wahlspruch: Ad altiora natus sum; den zweiten Theil (Gebrauch der Geschöpfe mit Rücksicht auf jenes Ziel) Aloysius mit seinem Wahlspruch: Quid haec ad vitam aeternam? — Den dritten (Indifferenz für Angenehmes und Unangenehmes) Johannes Berchmans mit seiner außerordentlichen Gleichmüthigkeit und seinem Wahlspruch: Mea maxima poenitentia vita communis. Berchmans, ein vollendetes Gegenbild Luthers, repräsentirt vorzugsweise die letzte Periode im Leben des hl. Ignatius. Wiewohl er nicht dem Adel angehörte, wie Stanislaus und Aloysius, hat er den edlen Anstand des hl. Ignatius so sich angeeignet, daß er in Loretto für den Sohn eines Fürsten angesehen wurde.

von der Nachahmung Christi und der Lebensgeschichten von Heiligen. Ueberdies gibt er in passendem Anschlusse an die Betrachtungen auch eigene und zwar vortreffliche Belehrungen, die theils im Allgemeinen auf die Reformation des ganzen Lebenswandels, die Standeswahl, Erfüllung der Berufspflichten u. s. w. sich beziehen, theils speciell die geordnete Bestellung gewisser Lebensverhältnisse und Verrichtungen betreffen[1]).

So handelte Ignatius dem von Luther aufgestellten, aber freilich nicht immer befolgten Grundsatze, daß die Bezeichnung christlicher Lebensregeln ganz überflüssig sei, schnurgerade entgegen; welcher von beiden richtiger geurtheilt, bewies der Erfolg.

Indem wir nun übergehen zum Reformationsplane des hl. Ignatius, insoweit er das kirchliche Leben betraf, müssen wir vor Allem erinnern, daß Ignatius über die Bedingungen einer einheitlichen socialen Gestaltung ganz anders dachte als Luther. Die einheitliche Geschlossenheit ist in keinem Orden größer als in der von Ignatius gestifteten Gesellschaft. Dieses Ziel glaubte aber der Stifter nicht durch Planirung und Vereinförmigung, sondern durch Herstellung einer geeigneten Abstufung, nach Analogie der hierarchischen Grundlegung der Kirche, erreichen zu müssen. Luther tröstete einen zaghaften Prediger mit der an sich richtigen Bemerkung, daß bei einem Gebäude nicht allein „Quadraten“, sondern weit mehr „Füllsteine“ nothwendig seien. Dies wußte auch Ignatius, aber er richtete sich nach der Analogie der Gothik und sorgte vor Allem für die „Quadraten“, indem er die Gesellschaft so einrichtete, daß die Professen den ganzen Körper tragen sollten, und andrerseits den Weg zur Profeß sehr verlängerte und erschwerte, um die Reihen der Profeßpriester nur mit erprobten, wissenschaftlich tüchtigen und tugendhaften Männern zu füllen.

---

[1]) Ich theile hier nur die Titel mit: Praeambulum ad electionem, continens requisita in subjecto ad eam recte faciendam, ordinando media ad finem. — Introductio ad eligendarum rerum notitiam. — De tribus temporibus ad faciendam bonam electionem. — Modi duo circa tertium tempus pro ratiocinatione ad faciendam electionem. — De emendatione et reformatione vitae et status. — Regulae octo ad se ordinandum in victu. — Regulae servandae in distribuendis eleemosynis. — Regulae ad scrupulos sentiendos et dignoscendos. Die Regeln von der Unterscheidung der Geister und von den Bedingungen einer echt kirchlichen Denkweise haben wir schon früher erwähnt.

Bei dieser Anschauung konnte es dem ohnehin ganz vom Geiste des Katholizismus durchdrungenen Manne nicht in den Sinn kommen, an dem Gefüge des kirchlichen Organismus zu rütteln und die Existenz der mannigfaltigen kirchlichen Stände und Genossenschaften zu bedrohen. Er trachtete vielmehr das Bestehende zu befestigen und anstatt den Körper zu zerstören, zur Belebung und Stärkung des Geistes das Seinige beizutragen. Und hiezu hatte er ohne Zweifel von Gott einen besonderen Beruf. Die Kirche besaß damals so gut als früher in den blühendsten Perioden einen großen Reichthum von Streitkräften, so daß eine Vermehrung derselben kaum nothwendig schien, und was die Zahl der Orden betrifft, Manche sogar eine Verminderung zu beantragen geneigt waren; es handelte sich vorzüglich nur darum, neues Leben, neue Rührigkeit hervorzurufen, der drohenden Zersplitterung entgegenzuwirken und sich der neuen Culturströmung zu bemächtigen. Das war es eben, was Ignatius vorzüglich anstrebte. Er wollte durch seine Schöpfung nicht andere Orden ersetzen oder verdrängen; er wollte die Gesellschaft Jesu nicht in die ordentliche Seelsorge eintreten lassen und verpflichtete deren Mitglieder durch ein eigenes Gelübde zur Ablehnung kirchlicher Würden; er wollte ein außerordentliches Hülfscorps gründen, das überall, wo es noth that, weckend und vertheidigend eintreten, die Gegensätze bewältigen, den neuen Bedürfnissen Rechnung tragen und in den Stürmen der Zeit die Fahne begeisterten Glaubens hochhalten sollte. Zu einem so allgemeinen Zwecke paßte vor allem der von Ignatius in den Exercitien entworfene Plan zu einer methodischen Erneuerung des christlichen Lebens, der für alle Stände berechnet ist, und von Anfang an sowohl für die Reformation des Säcular- und Regularklerus als auch für die der Laienwelt (vorzüglich durch Volksmissionen) die besten Dienste leistete; ferner der allgemeine Charakter der Ignatianischen Ascese und endlich die ganze Einrichtung, die Ignatius seinem Orden gegeben. Er ließ alle Besonderheiten fallen, ohne deßhalb mit Luther über „Kappen und Platten“ zu schmähen oder die Bedeutung der strengen Uebungen, die manchen Orden zur Pflicht gemacht sind, zu unterschätzen; das beweist schon der gleich anfangs zwischen den Carthäusern und den Jesuiten geschlossene Bruderbund; seine ganze Anschauungsweise ging vielmehr dahin, daß jeder Orden seinem ursprünglichen Geiste und

seiner eigenthümlichen Bestimmung gemäß wirken soll; und er verordnete zugleich, um der Gesellschaft eine gewisse Allseitigkeit zu verschaffen, für das Novitiat eine Reihe von Uebungen oder „Experimenten“, welche der besondern Bestimmung verschiedener Orden, wie der Mendicanten und der zu contemplativen und charitativen Zwecken gegründeten Genossenschaften entsprechen. Je weniger die Mitglieder der Gesellschaft durch äußere Uebungen zusammengehalten wurden und je mehr es ihre Bestimmung erheischte, sich nach allen Richtungen hin versetzen zu lassen, desto mehr sorgte Ignatius durch Verlängerung der Prüfungszeit und andere Mittel für innere ascetische Durchbildung, für geistige Selbstbeherrschung und solide Charakterbildung, sowie für die Herstellung einer einheitlichen Organisation und eines allen Zersplitterungsgelüsten Trotz bietenden Gemeingeistes. Daß der Zweck des Ordens nicht erreicht werden könnte, wenn seine Mitglieder nicht auf einer gewissen geistigen Höhe stünden und zugleich zu den roheſten Völkern sich herabzulassen ebenso fähig als bereit wären, sah Ignatius wohl ein und er war auch der Mann, dafür zu sorgen. An Gelehrsamkeit stand er zwar aus leicht begreiflichen Gründen vielen seiner Jünger nach, jedoch keinem an Verständniß für die Bedeutung wissenschaftlicher Bildung und für die Bedingungen ihrer Förderung. An Feinheit und Adel der Bildung aber, an Klugheit, praktischem Scharfblick und höherer Geschäftskunde war er allen überlegen und genoß auch deßhalb bei den Seinigen wie bei Auswärtigen großes Ansehen; seine Correspondenz mit den Fürsten, äußerte ein österreichischer Diplomat, der nicht mehr unter den Lebenden ist, könne als mustergiltig angesehen werden. Auch verstand er es einflußreiche, von Natur energische und mit herrlichen Vorzügen des Geistes ausgestattete Candidaten zu gewinnen. Am meisten zeigte sich aber seine Weisheit in jenen Maßregeln und Vorkehrungen, die darauf berechnet sind, die Gesellschaft selbst von der Gefahr allmäliger Erschlaffung und Abirrung von dem ursprünglichen Geiste zu bewahren. Mit diesen Vorkehrungen hängt es zusammen, daß Ignatius bei der Abfassung der Constitutionen so umsichtig zu Werke ging und ihre definitive Feststellung so lange verzog, um ja nichts aufzunehmen, was mit gewissen Orts- oder Zeitverhältnissen in Conflict gerathen könnte, und daß er, um auch für zukünftige Wechselfälle Vor-

sorge zu treffen, den Generalcongregationen das Recht der Gesetzgebung für die Gesellschaft zuerkannte[1]).

Die einzelnen Bande der kirchlichen Gemeinschaft im Besondern waren dem hl. Ignatius ebenso theuer als sie dem Wittenberger „Reformator" verhaßt waren. Ich erwähne z. B. seine unbegrenzte Hochachtung gegen das hl. Meßopfer (vgl. oben S. 94), den Eifer in Förderung des oftmaligen Empfanges der hl. Sakramente, die Ergebenheit gegen den apostolischen Stuhl und die Hochhaltung des principiellen Gehorsams gegenüber dem grundsätzlichen Trotze Luthers in religiösen Dingen.

Die Art und Weise, wie beide Männer ihre Wirksamkeit entfalteten, um das vorgesteckte Ziel zu erreichen, weist ebenso characteristische und schneidende Gegensätze auf, wie das Ziel selbst; ich muß jedoch auf eine ausführlichere Schilderung verzichten. Vieles ist schon berührt worden. Beide Männer treffen darin zusammen, daß sie ihr Hauptaugenmerk auf die Jugend richten. Luther, das läßt sich nicht leugnen, verstand es, junge Leute zu ködern und „mit den Kindern zu lallen"; aber er war kein Pädagog wie Ignatius. Jener betrachtete die Feder als die „Kaiserin", während Ignatius ein Mann der That war; mit der Feder kann man leichter zerstören als bauen, leichter bestechen oder fanatisiren als Charaktere bilden. Während Luther einen Schwall von Worten, manchmal ordnungslos, in die Welt schleuderte, und in die schreiendsten Widersprüche sich verwickelte, streute Ignatius nur wenige fruchtbare Saamenkörner, aber alles einheitlich, planmäßig, consequent; und so war auch das ganze Vorgehen bei Luther im diametralen Gegensatz zu Ignatius gar oft ein planloses Stürmen. Die unedle Schmähsucht des „Reformators" war auch für seine wärmsten Freunde ein Gegenstand des Anstoßes; ruhige Erörterungen liebte er nicht; er mußte einen bestimmten Gegner haben, den er zerzausen konnte. „Ach wollte Gott, daß eine grobe Sau von Paris hervorkäme und bisse das Nüßlein auf"![2]) Die

---

[1]) Am leichtesten können aus dem Fortschritte der Wissenschaften neue Forderungen erwachsen; die Gesellschaft Jesu ist aber nach dem Plane des Stifters nicht blos befugt, sondern verhalten, den aus einem derartigen Fortschritte hervorgehenden Bedürfnissen in gebührender Weise Rechnung zu tragen. [2]) Jen. A. 2, 44a.

Freimüthigkeit des Predigers war bei ihm zu indiscreter Rücksichtslosigkeit und verletzender Bissigkeit entartet. Das galt ihm als das evangelische „Salz" (Matth. 5, 13). „Soll man salzen, so muß es beissen. Und ob sie uns gleich beissig schelten, so wissen wir, daß es so sein soll, und Christus solches befohlen hat"[1]). Er hegte bei manchen seiner Auslassungen die bewußte Absicht, zu reizen und Erbitterung hervorzurufen. „Gott gebe, daß sie zürnen müssen, bis ihnen die grauen Röcke vergehen". Das war die captatio benevolentiae bei seiner Strafrede gegen die Fürsten[2]). Er bedauerte es sehr, gegen Heinrich von England nicht seinem Sinne gefolgt zu haben, „daß wo ich einem Tyrannen oder Hochgelehrten einen Stich gegeben hätte, und sie darum zürnten, ich dreißig Stiche zur Reue und Buße hier nachgebe". „Es heißt: omnia cooperatur spiritus in bonum electis; das ist so viel gesagt: Meiner Feinde Zorn und Wüthen ist meine Freude und Wonne, trotz daß sie mir's wehren oder verkehren"[3]). Ignatius bildete auch hier wieder den vollendetsten Gegensatz; wir können, um kurz zu sein, nach den Berichten der Biographen und dem Ausweise seiner Briefe einfach sagen, daß er jeden Zug vom Bilde des Messias (Matth. 12, 18 ff.) auf das getreueste nachgeahmt. Er wirkte niemals gewaltsam und forderte nicht alles auf einmal, sondern suchte die Einzelnen zuerst zu gewinnen und dann so zu bearbeiten, daß die Umwandlung sich allmälig von innen heraus vollzog. Was man an Luther gewöhnlich rühmt, findet sich in Wirklichkeit nicht bei ihm, sondern bei Ignatius. Der Wittenberger „Reformator" übte zwar in religiösen Dingen oft eine sehr bedenkliche Accommodation, hatte aber sonst den Grundsatz, ohne Unterscheidung und Rücksicht alles „in einem Topf zu hauen"; er befahl, die Gläubigen mit Predigten zu überschütten und jene, die nicht hören wollten, fahren zu lassen und zuletzt auf den „Schindleich" zu werfen. Ignatius beobachtete genau die Individualität und gab auch hierüber den Seinigen eigene Verhaltungsregeln; er übte große Geduld und tadelte es sehr, alle auf dieselbe, etwa ihrer eigenen Individualität entsprechende Weise leiten oder nur mit vollkommeneren Seelen sich befassen zu wollen[4]).

[1]) Ebd. 5, 366b. [2]) Ebd. 2, 190b. [3]) Ebd. 3, 333.

[4]) Vgl. Acta SS. Boll. l. c. §. 64. n. 655. Die Ansicht, daß unter den Mitgliedern der Gesellschaft Jesu selbst die Individualität ganz erdrückt

Man könnte vielleicht sagen, daß wir das eigentliche Ziel der Wirksamkeit Luthers, nämlich die Wiederherstellung des biblischen Christenthums, oben gar nicht berührt haben. Wir finden es aber nicht nothwendig, auf diesen Punkt näher einzugehen. Wer Luthers Willkürlichkeiten in der Behandlung der hl. Schrift kennt, wird leicht entscheiden, ob er bei jener Wiederherstellung sich nach der Bibel oder die Bibel nach sich richtete. Es würde genügen, die wechselvolle Auslegung von 1. Cor. 14, 29 ff. zu verfolgen. Als ihm die „Rotten und Schleicher" in den Rücken fielen, hatte die Stelle einen ganz andern Sinn, denn zur Zeit seines ersten Anlaufes gegen das Papstthum. Aehnliches gilt von dem Verhältniß zu Christus. Es ist zu loben, daß Luther die Person Christi so in den Vordergrund stellte; allein während Ignatius sein ganzes Dichten und Trachten dahin richtete, das Bild Christi von allen Seiten zu betrachten und in sich und andern auszuprägen, war Luther zu sehr bemüht, Christus zu sich herabzuziehen, so daß sein „Christus" nicht selten einfach als das personifizirte Lutherthum erscheint. Daher kam es auch, daß er manchmal eine nicht sehr große Ehrfurcht gegen „den Mann" an den Tag legte[2]).

---

werde, gehört zu den üblichen Vorurtheilen. Ignatius forderte ohne Zweifel Verleugnung des Eigensinnes und pünktlichen Gehorsam; aber Gehorsam wird überall, auch in weltlichen Kreisen, gefordert und in diesen oft auf eine rein äußere und sehr rücksichtslose Weise erzwungen, während Ignatius auf die freiwillige Uebung eines bewußten, grundsätzlichen Gehorsams hinarbeitete und wenn er einmal die Tugend erprobt hatte, sich so viel als möglich nach den Neigungen richtete (ebd. §. 69. n. 709). In keinem Orden ist größere Mannigfaltigkeit der Beschäftigung; in keinem sind die Mitglieder durch eine geringere Zahl äußerer Vorschriften gebunden; was in andern Orden hinsichtlich der ascetischen Uebungen durch gemeinsame Vorschriften bestimmt ist, überließ Ignatius dem Eifer der Einzelnen und forderte nur Rechenschaft zum Zwecke der Leitung. Ebenso befolgte er in der äußern Regierung den Grundsatz, die untergeordneten Obern nicht in kleinlicher Weise aller Selbständigkeit zu berauben, sondern nur genaue Controle zu üben. Daß der dem Orden des hl. Ignatius eigene Gemeingeist nicht durch gewaltsame Niederhaltung oder mechanische Dressur erzielt werden konnte, wird jedem Vernünftigen von selbst einleuchten.

[2]) Wohl kein Katholik würde sich z. B. bei einer Auslegung der Worte Christi mit Luther eine solche Redewendung erlauben: — — „Ist der Mann trunken, oder redet er im Traum?" Jen. A. 7, 76b.

8. Verhältniß der beiderseitigen Wirksamkeit zur kirchlichen Aufgabe.

Abstellung der Mißbräuche war das Schlagwort für alle Reformbestrebungen jener Zeit; und ohne Zweifel war in dieser Hinsicht sehr viel zu leisten. Aber die Beseitigung mancher äußerer Mißbräuche nützte wenig und konnte auch nicht recht gelingen, wenn nicht zuerst für eine innere Erneuerung des christlichen Lebens gesorgt und die Bewältigung des naturalistischen Zeitgeistes in Angriff genommen wurde. Sonst lag die Gefahr nahe, daß wesentliche Momente des kirchlichen Lebens als Mißbräuche den Forderungen der neologischen Richtung zum Opfer fielen.

Vor allem handelte es sich darum, der religiös-sittlichen Erschlaffung und Entmuthigung entgegenzutreten. War Luther der Mann dazu?

Nur am Glauben kann sich der Glaube entzünden. Luther gilt nun zwar als ein Mann des Glaubens, aber mit Unrecht. In den Briefen an seine Freunde klagt er selber über Schwäche des Glaubens; daß Gott die Schwachgläubigen nicht verwirft, ist ein Lieblingsgedanke, der in seinen Schriften öfters wiederkehrt, wie er auch nach Schilderung des in manchen Glaubenswahrheiten enthaltenen Trostes das Bedauern ausdrückt, daß man sie leider zu wenig glauben könne. Den katholischen Theologen macht er in den stärksten Ausdrücken den Vorwurf, daß sie an manche ihrer Lehren selbst nicht glauben, und später beehrt er seine Gegner ohne Unterlaß mit der wie von selbst sich verstehenden Beschuldigung, daß sie immer gegen ihr Gewissen sprechen. Er behandelt in dieser Weise nicht blos die Katholiken, sondern auch andere, namentlich die Zwinglianer, doch vorzugsweise müssen die erstern jenen Vorwurf sich gefallen lassen, wiewohl Luther in seinen Commentaren aus der spätern Zeit öfters genug deutlich erkennen läßt, daß ihm die unerschütterliche Glaubensfestigkeit der Katholiken ein Dorn im Auge ist, und die Seinigen mit der Beruhigung tröstet: Die Wahrheit ist doch bei uns, „wie schwach wir auch glauben". Wir dürfen nicht fürchten, Luthern Unrecht zu thun, wenn wir seine Neigung, bei andern Mangel an Ueberzeugung zu wittern etwas verdächtig finden; denn er hat im Verkehre mit seinen

Freunden, wie D. Jonas und Musa, Pfarrer zu Rochlitz, Geständnisse gemacht, die den Verdacht vollkommen bestätigen; und wie sollte es auch anders möglich sein bei einem Manne, der von der Kirche losgetrennt, von den Fluthen der Zeitströmung und der eigenen Streitlust vorwärts getrieben, sich selbst einen zum Theil neuen Glauben gebildet! Wir wollen nicht behaupten, daß der von der Kirche ererbte Glaube in Luther sich ganz verloren, oder daß er gegen die Glaubensschwäche keinen Kampf geführt; die Religion lag ihm jedenfalls am Herzen und es muß auch anerkannt werden, daß er an die täglichen Vorkommnisse verschiedene religiöse Bemerkungen zu knüpfen gewohnt war, die einem ungläubigen Herzen nicht entstammen konnten. Allein seinem Glauben fehlte die ungebrochene Kraft, Festigkeit, Tiefe, Beständigkeit, Ueberzeugungstreue der katholischen Vergangenheit, seine ganze Denkungsart war angekränkelt vom Skepticismus der Zeit, und die von ihm selbst eingestandene Schwäche war nicht unverschuldet. An Melanchthon schreibt er aus Koburg: „Wenn wir nicht Glauben haben, warum trösten wir uns nicht wenigstens mit fremdem Glauben? Denn es sind nothwendig andere die statt unser glauben, es müßte denn keine Kirche in der Welt sein und Christus aufgehört haben bei uns zu bleiben bis an's Ende der Zeit"[1]). So trösteten sich die Häupter der neuen Religionsgemeinschaft. Das war in der That kein Born, aus welchem die Glaubensfrische des Urchristenthums neuerdings über die Welt sich verbreiten konnte. Dazu bedurfte es apostolischer Männer, die ganz vom Glauben durchdrungen, ganz in Gott versenkt waren, die durch die Gluth ihrer Andacht und ihres Eifers, durch freudige Verzichtleistung auf die Güter und Genüsse der Welt, durch Kundgebung übernatürlicher Gaben, ähnlich denen der ersten Zeiten, allen als begeisterte Zeugen, leuchtende Vorbilder, lebendige Beweise des Glaubens sich darstellten. Das waren die katholischen Reformatoren jener Zeit, mit himmelanstrebenden Bergen vergleichbar, deren Häupter in den Verklärungsglanz des Jenseits getaucht sind. Kein Protestant, der sich ein wenig mit dem Leben des hl. Ignatius und seiner ersten Jünger, um hier bei diesen stehen zu bleiben, vertraut macht oder ihre Briefe liest, wird sich des Eindrucks erwehren können, daß diese Männer ganz

[1]) De Wette, 4, 50.

anders vom Geiste des Glaubens durchdrungen waren, als die „Reformatoren" von Wittenberg, und daß vorzüglich auch beim hl. Ignatius der Glaube sich sozusagen schon hier in das Schauen verklärte. Luther entschuldigt die verhältnißmäßige Glaubensschwäche der Seinen durch die Bemerkung, daß es nun einmal am Ende der Zeit so sein müsse, und daß gerade hiedurch der Sieg Christi desto herrlicher hervortrete.[1]) Wir aber wissen, daß es sich damals um die Einleitung einer neuen Periode der Geschichte handelte, und dem kirchlichen Apostolate neue Wege bis an die Grenzen der Erde, wenn man von solchen sprechen kann, offen standen. Da mußte der ursprüngliche Geist des Christenthums mit neuer Frische, mit verjüngter Kraft hervortreten, um die große Aufgabe zu bewältigen und nunmehr gegen ein doppelartiges Heidenthum in die Schranken zu treten. Ja wir können sagen, wenn es einmal noth that, daß die Fülle des Glaubens und die mit dem Glauben verknüpften Verheißungen (Marc. 16) in der Kirche wieder in besonderer Weise zur Erscheinung gelangten, so war dies ohne Zweifel vorzugsweise in jener Uebergangsperiode der Fall, wo einerseits der humanistische Naturalismus die Uebernatürlichkeit des Christenthums bedrohte, andrerseits Schaaren von Völkern für den übernatürlichen Glauben zu gewinnen waren; und so sehen wir denn auch, daß gerade damals die Wunderkraft des Glaubens in der katholischen Kirche, insbesondere auch in der neu entstandenen Gesellschaft Jesu, die herrlichsten Blüthen trieb, wie kaum zu einer andern Zeit vorher und nachher; die Kirche war wie ein beschnittener Baum, der mit verjüngter Kraft treibt und sproßt. Und Luther, der Wiederhersteller des ursprünglichen Christenthums? „Wenn ich den Glauben hette, wie ja die Schrifft von mir foddert, so wolte ich den Türcken allein schlagen, H. G. (Herzog Georg) erwürgen, den B. von M. (Bischof von Mainz) hinrichten. Aber es feilet mir weit, und mus wol mich daran genügen lassen, das zu S. Paulo gesagt ist: sufficit tibi gratia"[2]). Fromme Wünsche!

---

[1]) Porro non sumus pares fide sanctis Patribus. Quo autem sumus inferiores fide erga patres, hoc majorem victoriam pariet Christo. Nos enim sumus novissimi, infirmissimi, stultissimi contra diabolum; denn er hat ein groß vorteil wider uns quia sapientia, potentia, sanctitas, fides tanta quanta in Patribus fuit. Scilicet unser Herr got wil finem machen in ultima stultitia. Lauterbach S. 74.

[2]) Tischr. Eisl. A. 216.

Eine natürliche Schwester der religiösen Erschlaffung war die pessimistische Entmuthigung. Diese mußte gehoben werden; sonst war an einen neuen Aufschwung des religiösen Lebens nicht zu denken. Niemand aber war weniger geeignet, das genannte Uebel zu beseitigen, als der sächsische „Reformator"; denn ihn konnte man selbst als lebendes Bild jener Entmuthigung hinstellen. Aus Verzweiflung war er in das Kloster gegangen, aus Verzweiflung hat er den Mönch wieder ausgezogen, und sein ganzes Glaubenssystem war ein System der Verzweiflung, der Verzweiflung an der Erreichung der von der Kirche geforderten Heiligkeit. Die sanguinischen Hoffnungen, welche die Brust eines Hutten schwellten, und überhaupt jederzeit den Anbruch einer neuen Periode des Freiheitsschwindels zu begleiten pflegen, berauschten eine Zeitlang auch Luthers Geist. Jedoch sie sogen ihre Nahrung großen Theils eben aus der Verzweiflung an der unverwüstlichen Lebensdauer der Kirche und waren weder im Stande, die trübe Hefe aus seinem Gemüthe zu entfernen, noch konnten sie lange ungeschwächt fortdauern. In den spätern Jahren begegnen uns aus dem Munde Luthers sehr häufig Aeußerungen der Verzweiflung nebst dem sie begleitenden fatalistischen Troste, welchen er nach seiner Gewohnheit Christus selbst in den Mund legt: „Laß es gehen, wie es geht, weil es gehen will, wie es geht"[1]). Er hatte allerdings Ursache, hinsichtlich der Zukunft seiner Kirche sich trüben Befürchtungen hinzugeben; die innern Zerwürfnisse, die er vorausahnte, traten wirklich ein. Aber er hat nicht blos an seiner Kirche, sondern an der ganzen Menschheit verzweifelt und dachte noch pessimistischer, als irgend ein Vertreter der pessimistischen Philosophie unserer Zeit. „Hast du einen frommen Unterthan, Bürger oder Pfarrkind, oder zwei, so danke Gott. So dir ein Nachbar, ja ein Kind oder Gesind gut geräth, so laß dir genügen. Kriegst du solcher zwei oder mehr, so hebe die Hände auf und halts für große Gnade, denn du lebest doch hie nicht anders, denn in des Teufels Mordgruben und als unter eitel Drachen und Schlangen. Es muß doch der zweien eines sein, entweder die Leute müssen gegen dich Teufel werden oder

[1]) Mitte vadere sicut vadit, quia vult vadere sicut vadit. De Wette, 5, S. 451. 440 und anderswo.

du mußt selbst ein Teufel werden"[1]). Und infolge dieser Anschauung und Verstimmung hält Luther mit den heidnischen Weisen nichts für wünschenswerther als einen frühen Tod. „Wer sollte nicht vom Herzen begehren und bitten, erlöse uns vom Uebel, daß unserer Plage und Herzleid in der Welt einmal ein Ende werde."[2])

Protestantische Geschichtsschreiber wissen viel von dem Muthe Luthers zu rühmen; zumal sein Verhalten auf dem Reichstage zu Worms wird als Beweis wahren Heldenmuthes gefeiert. Allein Luther hätte in der That einer heroischen Selbstverleugnung bedurft, wenn er zu Worms, nachdem er sich so in seine Parteisache verrannt und verbissen, aus Pflichtgefühl sich hätte zur Umkehr entschließen wollen; oder er hätte den allerfeigsten Revolutionär an Feigheit übertreffen müssen, wenn er nach Entgegennahme solcher Ovationen und angesichts des zu seinen Gunsten außerhalb der Mauern lauernden Verrathes nur aus Furcht gewichen wäre. Man muß sich wahrhaft wundern, daß er bei seinem ersten Erscheinen auf dem Reichstage so zaghaft auftreten und noch Bedenkzeit nehmen konnte, da er doch seit Langem sich auf alles gefaßt halten mußte. Wir wollen nicht behaupten, daß er niemals Muth zeigte; aber der Muth eines Mannes, der bald ängstliche Zaghaftigkeit, bald übermüthige Verwegenheit an den Tag legt jetzt sein Verlangen nach der Martyrerkrone verkündet, dann wieder die Schmerzen seiner Krankheit seinen Feinden an den Leib wünscht — der Muth eines solchen Mannes war nicht das Mittel, einen neuen Aufschwung religiöser Begeisterung und freudiger Opferwilligkeit für die höchsten Ziele und Güter des menschlichen Lebens hervorzurufen. Dazu bedurfte es der Zuversicht und des Muthes eines christlichen Helden, wie Ignatius war. Was dieser als Vertheidiger der Citadella von Pampelona auf natürlichem Gebiete geleistet, war gewissermaßen ein Vorspiel dessen, was er als Krieger Christi im Reiche der Gnade zu leisten bestimmt war. Standhaftigkeit, Großmuth, unerschütterliche Zuversicht und ähnliche Eigenschaften gehören zu den Tugenden, die in der Canonisationsbulle und von den

[1]) Jen. A. 7, 156a.

[2]) Jen. A. 5, 534a. Vgl. dagegen das Gebet Christi für die Seinigen: „Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt nehmest, sondern daß du sie vom Uebel bewahrest." (Joh. 17, 15.)

Biographen an Ignatius besonders hervorgehoben werden. Die Stürme der Zeit konnten seinen Glaubensmuth nicht erschüttern, sondern nur steigern und zur Unternehmung großer Arbeiten für die Ehre Gottes begeistern. Die pessimistische Denkungsart Luthers war ihm ganz fremd. Man vergleiche nur die Correspondenz beider Männer, so wird man in dieser Hinsicht einen Gegensatz finden, der nicht größer gedacht werden könnte. Aus den Ignazianischen Briefen ist kaum ersichtlich, daß die Zeitverhältnisse damals überhaupt so trüb und stürmisch waren. Er liebte nicht zu klagen, sondern nur zu ermuntern und zu spornen. „Gegen eine böse Zeitung", sagt Luther, „ist nichts besser als frischer Muth und ein guter Trunk". Eines guten Trunkes bedurfte Ignatius nicht. Er war immer gleichmäßig heiter und wenn jemals sein Antlitz sich etwas mehr erheiterte, so war der Grund hievon — eine böse Zeitung. Diese Eigenschaften setzten Ignatius in den Stand, auch in Andern Muth und Zuversicht zu wecken oder zu erhalten und zu fördern. Schon sein bloßer Anblick wirkte ermuthigend.

Auch in Bezug auf die Erlangung der Seligkeit zeigte Ignatius nicht jene feige Zaghaftigkeit, wie Luther, der mehr auf seine Sicherheit als auf die Ehre Gottes bedacht war, sondern zuversichtliche, muthvolle Hingabe an Gott. Luther äußerte, er wünschte gar nicht, daß die Willensfreiheit ihm angeboten würde, weil die Teufel zu mächtig seien und er hinsichtlich der Sufficienz seiner Leistungen immer in Ungewißheit schweben müßte[1]). Ignatius dagegen erklärte, wenn ihm die Wahl gelassen würde, in Gewißheit der Seligkeit sogleich zu sterben, oder in Ungewißheit der Seligkeit noch etwas recht Großes zur Ehre Gottes zu wirken, so würde er in vertrauensvoller Hingabe an Gottes Freigebigkeit sich für das Letztere entscheiden, wiewohl er sonst, wenn ihm die Nähe des Hinscheidens in Aussicht gestellt wurde, im Hinblick auf die Anschauung Gottes vor Freude in eine seiner Gesundheit nachtheilige Erregung zu gerathen pflegte. — Auch Luthers feige Furcht vor Satans Uebermacht kannte Ignatius nicht. Die Dämonen waren Luthers Schrecken; Ignatius galt als Schrecken der Dämonen[2]).

---

[1]) De serv. arb. ed. ct. p.

[2]) Acta SS. l. c §. 88. n. 930. Ribad. l. c. l. 5. c. 6. In daemones mirum exercuit imperium, heißt es im römischen Brevier.

Eines Mannes von so heroischem Muthe bedurfte die Zeit. Luther hatte einen großen Theil seines Erfolges der weithin herrschenden Entmuthigung zuzuschreiben. Viele wurden von dem plötzlich hereinbrechenden Sturme in ähnlicher Weise überrascht und niedergeworfen, wie die Christen des 3. Jahrhunderts von der Decianischen Verfolgung und später die Christen des Morgenlandes von dem Anpralle des Islams. Erinnert man sich der pessimistischen Aeußerungen mancher Mitglieder des hohen Clerus in jener Zeit, so kann man beinahe sagen, daß Ignatius und andere damalige Vorkämpfer der Kirche sich einer ähnlichen Auszeichnung würdig gemacht, wie jener römische Feldherr, dem der Senat dankte, weil er an der Rettung des Vaterlandes nicht verzweifelt. Der frische Eifer und die muthvolle Begeisterung der jungen Gesellschaft Jesu übte ohne Zweifel eine gewaltige Rückwirkung auf verschiedene kirchliche Kreise, und zwar nicht blos durch Hebung des Muthes, sondern auch durch Spannung des Wetteifers. Wer nur die einzelnen Werke des hl. Ignatius, und nicht zugleich den moralischen Einfluß, den er unmittelbar oder mittelbar geübt, in Anschlag bringt, ist nicht im Stande, seine Verdienste gebührend zu würdigen.

Was bisher von der religiösen Erschlaffung gesagt wurde, gilt auch von der sittlichen. Luther war nicht im Stande, die Sitten zu heben. So lange er noch als Mönch gegen die Laster eiferte, fand man „seinen Schnabel zu gelb"; als er aber anfing der Zeitströmung zu fröhnen, den Clerus zu geißeln, „Menschensatzungen" zu stürmen und den Freiheitsgelüsten zu schmeicheln, ward er alsbald der theure Mann Gottes. Er donnerte zwar auch später gegen die herrschenden Unsitten und Laster, besonders gegen Luxus und Wucher; aber die Erfolglosigkeit lehrte ihn, worin eigentlich der Zauber „seines Evangelii" gelegen. Ganz anders Ignatius. Er wirkte mit den Seinigen sehr segensreich durch Predigen, Katechesiren, Beichthören, Leitung von Exercitien u. s. w.[1]) Die Wirkungen der Exercitien traten zwar unmittelbar nicht so wahrnehmbar hervor, waren aber sehr eingreifend, weil manche hochgestellte und einflußreiche Personen sich denselben unterzogen und die Erneuerung ihres Eifers Hunderten und Tausenden zu Gute kam.

[1]) Cartas I, 125. 163. 168. II, 208. III, 5 112 etc.

Die moralische Herabstimmung, um nicht zu sagen Verwilderung, welche sich an die Ferse der „Reformation" heftete, ist von den Zeitgenossen und von Luther selbst zu stark bezeugt, als daß man sie ganz leugnen könnte; desto mehr bemüht man sich, den innern Zusammenhang dieser Erscheinung mit dem Werke Luthers in Abrede zu stellen. Allein ein Aufschwung des sittlichen Ernstes konnte aus dem Bestreben, jede wahrhaft sittliche Größe in den Staub zu ziehen, die guten Werke verhältnißmäßig zu entwerthen und das Evangelium in eine bloße Trostlehre zu verwandeln, nicht hervorgehen. Wer den „Durchschnittsmenschen", um mich dieses modernen Ausdruckes zu bedienen, als höchstes Ideal hinstellt, kann sich auf Erfahrungen gefaßt halten, wie sie Luther an seinen Wittenbergern machte, die er vorher selbst als die rechten Heiligen gepriesen hatte. „Nur hinweg aus dieser Sodoma"; das war der Verzweiflungsruf des alten Reformators im Hinblick auf die Gefährdung der Frauen und Jungfrauen, und die „schäbigen französischen H....", welche zu Wittenberg die studierende Jugend verpesteten, während Ignatius zu Rom durch seine apostolischen Arbeiten und durch Errichtung von Besserungsanstalten die verdorbene Weltstadt von schlechten Frauenspersonen reinigte. Luther hatte den Studirenden keinen Stanislaus, keinen Aloysius vorzustellen, und des Landesfürsten „schwere Hand mit dem Schwert gewapnet", mit welcher er drohte, schafft keine Heiligen. Des Reformators eigene Person war auch kein Vorbild sittlicher Erneuerung und Kräftigung; er klagte auch selbst oft über Rückgang und über die Verborgenheit der „Kraft des Wortes". Der „Reformator" besaß, wie schon hervorgehoben wurde, ohne Zweifel manche guten Eigenschaften; aber die „Früchte des Geistes", wie sie der hl. Paulus schildert (Gal. 5, 22 f.), die specifisch christlichen Tugenden, Bescheidenheit, Demuth, Feindesliebe u. s. w., suche man, wenn man Luther und Ignatius mit einander vergleicht, bei diesem und nicht bei jenem; nur Ignatius zeigt das eigenthümliche Gepräge des Christenthums, jene Ruhe und Harmonie, jene Milde vereint mit Kraft, jene Gelassenheit und Züchtigkeit, vereint mit männlicher Energie und Ausdauer, jene Losreißung von der Erde, jenes Anticipiren der jenseitigen Verklärung. Luther hat das von ihm einzig ersehnte Ziel, Ruhe und Trost des Herzens, nicht erreicht; dagegen war das Innere des hl. Ignatius, der vor Allem die

Ehre Gottes suchte, so vom „Frieden Gottes" (Phil. 4, 4 erfüllt und durchdrungen, daß auch sein Aeußeres davon Zeugniß gab. Es scheint, daß die Vorsehung ihn und manche seiner Söhne, namentlich die erwähnten drei hhl. Jünglinge, vorzugsweise dazu bestimmt habe, wie in anderer Hinsicht so auch in dieser die übernatürlich erhebende, vergeistigende und verklärende Macht der Gnade dem Lutherthum gegenüber zu veranschaulichen[1]).

Ite, omnia incendite et inflammate, — mit diesen Worten entsandte Ignatius nach Bartoli seine Mitarbeiter: solcher Männer bedurfte die Erneuerung des christlichen Lebens in der großen Wende des 16. Jahrhunderts, nur von solchen konnte sie ausgehen. Doch genug hievon.

Ueber Luthers Aberglauben und Fatalismus wäre vieles zu sagen; ich kann aber nicht dabei verweilen und muß auch manches Andere, das mit der religiös-sittlichen Erschlaffung in Zusammenhange stand, mit Stillschweigen übergehen.

Was nun weiter die Bewältigung der Gegensätze und die der Zeit entsprechende Weiterentwicklung anbelangt, so muß ich mich aus Mangel an Raum darauf beschränken, die vorzüglichsten Punkte, welche dabei in Betracht kommen, kurz anzudeuten.

Luther hat die auseinander strebenden Elemente nicht gebunden, sondern ihre vollste Entfesselung begünstigt; er wurde von den Mächten der Zeit hin- und hergeworfen, bis er zuletzt

---

[1]) Es wäre sehr interessant, die von manchen Zeitgenossen Luthers, dem polnischen Gesandten Dantiskus, den Legaten Aleander und Vergerius entworfene Schilderung des Eindruckes, den die äußere Erscheinung Luthers machte, in Vergleich zu setzen mit zeitgenössischen Zeugnissen über Ignatius. Ich erlaube mir einige dieser Zeugnisse aus den Bollandisten (Juli B. 7) anzuführen. Cardinal de Quiroga: inter omnes blandorum et asperorum, prosperorum atque adversorum temporum mutationes, semper illum vidimus et observavimus non sine magna admiratione eodem vultu, gravique laetitia et religiosa gravitate (l. c. §. 54. n. 585). P. Ribadeneira: Vultus illi jucunde gravis et severe jucundus; quique tranquillitate quadam ac serenitate exhilararet intuentes, gravitate componeret (Vita s. Ign. l. 4. c. 18). Is (S. Philippus Nerius) dictitabat, P. Ignatii caput quasi coelestibus quibusdam radiis coruscare solitum, ac totum esse luminosum (§. 88. n 923). Er hatte, wie die Seinigen zu sagen pflegten, das Antlitz eines Seligen (ut a suis diceretur os beati praeferre, §. 74. n. 753).

der siegreichen Fürstenmacht seine Fahne zu Füßen legte und das Territorialprincip in religiösen Dingen feierlich proclamirte[1]). Das von ihm vertretene Princip des Subjektivismus konnte der Egoismus jeder Partei gleichmäßig zur eigenen Befestigung und Absperrung anrufen, und die mit Widersprüchen gefüllten Schriften des Reformators konnten nicht ersetzen, was dem Princip gebrach. Man vergleiche damit den objektiven Standpunkt und die einheitliche Methode des hl. Ignatius.

Luther versuchte das Christenthum in dem Augenblicke, wo es seiner Wirksamkeit den Zutritt zu allen Völkern des Erdkreises zum ersten Male geöffnet sah, auf den nationalen Standpunkt herabzuziehen; er säumte zwar nicht, das Wort des Weltapostels Röm. 1, 14 auf sich anzuwenden, aber es zu erfüllen, war Sache des hl. Ignatius, der seine Streiterschaar mit der ganzen Rüstung, welche die fortgeschrittene Cultur nur bieten konnte, zu versehen trachtete und sie unterwies, jeglicher Art von Subjectivität sich anzubequemen[2]). Die Reflexionen über die Missionen zum Zwecke der Heidenbekehrungen mag sich der Leser selbst machen; ich erwähne nur, daß Luther durch seine Angriffe auf Cölibat und Ascese und durch Entvölkerung der Klöster, dieser Pflanzschulen von apostolischen Glaubensboten, nicht blos nicht fördernd, sondern zerstörend wirkte.

Den Grundsatz, daß bei jeder Fortentwicklung der Kirche als eines organischen Ganzen das Gesetz der Continuität gewahrt bleiben muß, ließ Luther vollständig außer Acht; er hat die alte Kirche, so weit er es vermochte, zerstört, und weil sie sich in ihrem wesenhaften Bestande unangreifbar und unverwüstlich zeigte, neben ihr ein neues Gebäude aufgeführt. Die großartige Erhebung des mittelalterlichen Geistes, insbesondere den ritterlichen Schwung suchte er nicht, wie Ignatius, festzuhalten und in höherer Weise zu verwerthen; die Geschichte bezeugt vielmehr, daß gerade die Nachwirkungen mittelalterlicher Wehen, wie z. B. des Faustrechts, dem Fortgang seiner Sache

[1]) Jene Geschichtschreiber, die über diese Thatsache mit der Bemerkung hinweggehen, daß damals Gewissensfreiheit überhaupt etwas Unbekanntes war, beweisen, daß sie die eigentliche Lehre Luthers und deren Unterschied von der katholischen gar nicht kennen.

[2]) Vgl. Cartas I. p. 436: Avisos y reglas para mejor negociar en Cristo con las gentes. Ebd. p. 434: Del modo de negociar in Domino.

zu statten kamen. Was durch die Berührung mit den Sarazenen und durch den Kampf gegen den Islam für die Charakterbildung gewonnen worden war, ließ er fahren, wiewohl er einsah, daß es seinen Landsleuten nicht schaden könnte; denn er klagte fortwährend, daß die Deutschen ein „wild, wüst Volk" seien und gar keine „ritterliche Art" an sich haben; der Reformator stand leider selbst edler Ritterlichkeit zu ferne, um nach dieser Richtung hin wirken zu können; hätte er nur wenigstens die Spuren schlimmer Einflüsse des Sarazenenthums, Mangel an Schamhaftigkeit und fatalistische Denkweise, von sich vollständig ferne zu halten gewußt! Vergleichen wir damit wieder die Persönlichkeit des hl. Ignatius, seine durchweg antifatalistische Denkweise, seine enorme Strenge in der Bewachung der Schamhaftigkeit, und die Eigenthümlichkeiten seines Charakters, in dem die Geschmeidigkeit, Energie und Thatkraft des Sarazenenthums in christlicher Veredlung erscheint, und grundsätzliche Consequenz die Stelle des Fanatismus vertritt. Diese Vorzüge blieben nicht auf Ignazens Persönlichkeit beschränkt; die Erziehung, die er zunächst den Seinen und dann mittelbar auch Andern zu Theil werden ließ, machte sie fruchtbar für die christliche Gesellschaft[1]).

Da Luther die Ergebnisse der scholastischen Bildung des Mittelalters fallen ließ und mit bitterem Ingrimm bekämpfte, so war er auch nicht im Stande, die neuen Culturelemente jener Zeit in einer für die christliche Entwicklung ersprießlichen Weise zu erfassen und zu beherrschen. Es half nichts, daß er, wie Köstlin sagt, für die Berechtigung der weltlichen Bildung „gezeugt" hat — dies war im Zeitalter der Humanisten ganz überflüssig —; die Hauptsache war, auf Grund des schon Gegebenen weiter zu bauen und die literarischen Bestrebungen der Zeit, sowie die den Classikern entlehnten Bildungstriebe mit christlichem Geiste zu durchdringen. Diese Aufgabe hat

---

[1]) Wenn W. Maurenbrecher (Studien und Skizzen zur Gesch. der Reformationszeit S. 38) von den Jesuiten sagt: „Das gerade bildet ihren Charakter, daß sie religiöse Schwärmerei (!) mit nüchternem Verstandeswesen, Begeisterung mit Berechnung vereinigt haben, in einer die Bewunderung des unparteischen Beobachters geradezu herausfordernden Weise", so hat er nach einer Seite hin und mit einiger Entstellung das Gepräge bezeichnet, das Ignatius der von ihm gegründeten Gesellschaft aufzudrücken suchte.

Luther nicht gelöst; sie war Ignatius vorbehalten, der ihr die größte Sorgfalt widmete[1]).

Man rühmt an Luther protestantischer Seits, daß er im Gegensatze zur Weltflucht früherer Reformatoren den „Christenmenschen" mitten in die Welt hineingestellt und „die Gottgewolltheit der weltlichen Existenz in den Formen des Staates, der Gesellschaft, des Einzellebens" entdeckt habe. Diese „Entdeckung" hat sich Luther allerdings zugeschrieben; er wird nicht müde zu wiederholen, daß die Mönche die weltlichen Stände als verdammlich erklärt und daß man vor seinem Auftreten vom Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit nichts gewußt habe. Was aber von diesen Ansprüchen und Behauptungen zu halten sei, weiß jeder Kenner der Geschichte und der frühern katholischen Literatur. Luther hat einerseits die weltlichen Stände soviel als möglich erhoben, um das Ordensleben und den katholischen Clerus desto mehr herunterzudrücken; andrerseits aber hat er ihnen fast jede Hoffnung der Seligkeit benommen. „Der große Haufe ist verloren"; dieses Thema wird von Luther zu verschiedenen Malen durch alle Stände durchgeführt; am wenigsten Aussicht auf Rettung wird den Fürsten gelassen; einen oder zwei ausgenommen, sind alle „Höllenbrände mit dem Teufel". Wie weit vernünftiger verfuhr Ignatius! Er gab die herrlichsten Belehrungen und Ermahnungen über die Standeswahl und zugleich über die Bedingungen, in jedem Stande zur Vollkommenheit zu gelangen[2]). Luther hat die Fürsten oft schmählich behandelt und den Adel mit besonderem Behagen beschimpft; dann jammerte er wieder im Hinblicke auf die jungen Sprößlinge des Adels, daß für die edlen Bäumchen kein Gärtner sich finde. Ignatius hat Fürsten

[1]) Ueber das Verhältniß der Reformation zu den Schulen und der Jugendbildung vgl. Döllinger, Die Reformation, B. 1, S. 408 ff. Von den Jesuiten sagt Ranke (Die römischen Päpste, B. 1, S. 148): „Sie bildeten sich zu einem Lehrerstand aus, der — indem er sich über alle katholischen Länder verbreitete, dem Unterricht die geistliche Farbe, die er seitdem behalten, erst verlieh, in Disciplin, Methode und Lehre strenge Einheit behauptete, — sich einen unberechenbaren Einfluß verschafft hat".

[2]) Ut veniamus ad perfectionem in quocunque statu seu vita, quam Deus Dominus noster eligendam nobis dederit. Bei den Volksmissionen bilden die Standesunterweisungen einen Hauptgegenstand der Aufmerksamkeit.

hinaus sich erweiterte? Für Luther bestand diese Frage nicht; er that was er konnte, um die Katholizität zu zerstören und den Particularismus zur Herrschaft zu bringen. Er hat durch die Beschaffenheit seines Formalprincips, durch die einseitige Hervorkehrung des subjektiven Momentes in der Ueberzeugung, durch Zerstörung jeder maßgebenden Auktorität und Sanktionirung der persönlichen Unfehlbarkeit, durch sein rastloses Bemühen, das Wasser zu trüben, die gegnerischen Anschauungen zu verzerren, den National- und Parteihaß zu entflammen, endlich durch die Verquickung des äußern Kirchenthums mit dem Landesfürstenthum sich recht eigentlich als Typus des Particularismus hingestellt, so zwar, daß er in späterer Zeit die Parteibezeichnung „lutherisch" nicht blos duldete, sondern selbst adoptirte.

Welches war dagegen die Aufgabe der Kirche? Ignatius hat sie in seiner Schöpfung gewissermaßen typisch zum Ausdruck gebracht. Die Kirche sah sich in Anbetracht der neuen Verhältnisse mehr als je auf ihre eigene Organisation angewiesen, nur in dieser konnte sie ruhen; diese mußte also durch den einheitlichen Zusammenschluß mit dem Mittelpunkt so viel als möglich befestigt werden. Nun war es gerade dieser Punkt, auf den Ignatius bei der Gründung der Gesellschaft Jesu eine so große und erfolgreiche Sorgfalt verwendete. „Die fast wunderbare Organisation und Disciplin des Ordens", sagt Maurenbrecher (a. a. O.), „machte eine planmäßige und groß angelegte Action möglich". Vermöge dieser Organisation und des noch weit bewunderungswürdigeren Gemeingeistes, durch welchen Ignatius die Mitglieder des Ordens, ungeachtet aller National- und Standes-Unterschiede zu einigen und verschmelzen wußte, war die Gesellschaft Jesu, neben andern kirchlichen Institutionen, ganz vorzüglich geeignet, sich als Band der universellen kirchlichen Einheit zu erweisen, und durch ihre Wirksamkeit das Princip der Katholizität zu befestigen, besonders dadurch, daß sie den Werth der freien Unterwerfung unter die von Gott gesetzte Auktorität und die Bedeutung des Primates recht tief in die Ueberzeugung der Völker einsenkte, was um so nothwendiger erschien, da die herkömmliche Observanz gegen Rom tief erschüttert ward, der äußere Glanz des Papstthums verhältnißmäßig erblaßte und der schützende Arm des Kaiserthums immer mehr erlahmte. Ob hiedurch die vom Apostel geschilderte Voll-

reife der Gläubigen (Ephes. 4, 13 ff.) weniger gefördert wurde, als durch die den kinderartigen Schwankungen (ebd. V. 14) nur zu günstige Selbständigkeit des Lutherthums, mag jeder selbst beurtheilen. Jedenfalls brachte Luthers „Evangelium" kein neues Pfingsten (Ap.-G. 2, 4 ff.); er selbst klagte, die Nationen seien gegen einander wie die Teufel; jedoch die Beschimpfungen, die er andern Nationen, aber freilich noch mehr seiner eigenen, zu Theil werden ließ, waren gewiß nicht das Mittel, eine Versöhnung herbeizuführen[1]).

Auf die andern im ersten Artikel (Jhrg. VII. S. 665 f.) noch bezeichneten Momente der kirchlichen Aufgabe kann ich nicht mehr eingehen[2]). Bezüglich des letzten dort angegebenen Punktes erinnere ich, daß das bekannte tolle, lege und tu non poteris, quod isti, quod istae? ebenso bei Ignatius, wie bei Augustin sich bedeutsam zeigte, aber mit dem Unterschied, daß es sich bei Augustin zunächst um die Losreißung von Ausschweifungen handelte, bei Ignatius aber, der groben Lastern niemals ergeben war, um den Aufschwung zur Bahn des Guten[3]).

---

[1]) Besonders die Spanier wurden von Luther immer mit Türken, Tartaren, Teufeln zusammengemengt; wie aber Ignatius gegen die Deutschen gesinnt war, beweist schon seine opferwillige Sorgfalt für das deutsche Colleg in Rom, die ihn in dem Augenblicke, als sich fast alle Gönner zurückzogen zu der Erklärung veranlaßte, er werde lieber sich selbst verkaufen, als diese Deutschen verlassen. Vgl. Genelli a. a. O. 332 ff.

[2]) Vielleicht werde ich anderswo darüber sprechen.

[3]) Ich rede hier nicht von der Laufbahn beider Heiligen, sondern nur vom nächsten Ziele der Anregung, welche sie aus der Lesung und aus der Vergegenwärtigung christlicher Vorbilder schöpften; Augustin ermunterte sich zur Sprengung der Sündenfesseln, Ignatius zur Nachahmung der erhabenen Tugendkämpfe. Wenn Ignatius früher nach damaliger Rittersitte einer vornehmen Dame seine Dienste weihte, so bewahrte ihn eben die Höhe ihres Standes vor vielen Gefahren. Er war nicht gemeinen Ausschweifungen, sondern hauptsächlich nur eitler Ruhmsucht ergeben.

Die neuentdeckte „Lehre der Apostel“ und die Liturgie.

Von Professor Dr. G. Bickell.

Philotheus Bryennius, jetzt Metropolit von Nikomedien, derselbe, welcher 1875 aus einer von ihm aufgefundenen Handschrift eine größere Lücke in dem Korintherbriefe des h. Clemens von Rom ergänzt hat (vgl. diese Zeitschr. 1877, S. 309), bietet uns nun aus derselben Handschrift ein bisher unbekanntes Werk aus dem Anfange des 2. Jahrhunderts[1]) und damit die wichtigsten Aufschlüße über Glauben, Gottesdienst und Verfaßung der Urkirche. Es ist dies die *Διδαχὴ τῶν ἀποστόλων* (in der Handschrift „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel für die Völker“ überschrieben), welche schon Irenäus als „zweite Anordnungen der Apostel“, Clemens von Alexandrien sogar als heilige Schrift citiert, während Eusebius und Athanasius sie zu den Büchern von bestrittener Autorität, jedoch zur Unterweisung der Katechumenen dienlich, rechnen. Sie erweist sich als die Grundlage der ganzen so üppig aufgewucherten und bisher in wahrhaft vexatorischer Weise verwickelten pseudoapostolischen Litteratur über kirchliche Anordnungen, obgleich sie selbst noch nicht den mindesten Anspruch darauf erhebt, formell apostolische Worte zu enthalten, ja in ihrem Contexte (abgesehen von der in Hinsicht auf Ursprünglichkeit zweifelhaften Ueberschrift) sich nicht einmal inhaltlich als Vorschrift der Apostel gibt. Insbesondere sind das siebente Buch der apostolischen Konstitutionen und die „apostolische Kirchenordnung“, welche mein sel. Vater

---

[1]) *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη, ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου. Εν Κωνσταντινουπόλει* 1883. *Τύποις Ε. Ι. Βουτυρα.* Preis 5 Franken.

zuerst herausgegeben und bereits als Ausfluß einer älteren, beiden Apokryphen gemeinsam zugrunde liegenden, Schrift erkannt hat, weiter nichts als Ueberarbeitungen, beziehungsweise Umarbeitungen der Didache. Außerdem berührt sie sich noch mit mehreren anderen Werken des christlichen Altertums; namentlich entspricht der Schluß des Barnabasbriefes ihrem ersten ethischen Theile, den daher Krawutzky (Tübinger Quartalschr. 1882, S. 359 ff.) schon im voraus nach den drei genannten Quellen zum großen Theile richtig reconstruiert hat. Jetzt kommt nicht nur Licht in dieses verworrene Schrifttum, sondern es gewinnt auch weit höhere Bedeutung, weil sich als sein Urbild eine greifbare und chronologisch zu fixierende Größe gefunden hat.

Die neue Schrift verbreitet wirklich nach allen Seiten hin ein unerwartetes Licht über die kirchlichen Verhältnisse in der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Sie leistet hierin gewissermaßen mehr, als die neutestamentlichen Schriften, da keine derselben eine so eingehende und zusammenhängende Darstellung des christlichen Gemeindelebens enthält. Die in ihr behandelten Gegenstände sind folgende: Kap. 1—6 Sittenlehren für die Katechumenen[1]; K. 7 Taufe mit der Formel Matth. 28, 19, womöglich in fließendem Waßer, nach ein- oder zweitägigem Fasten; Kap. 8 Fasten am Mittwoch und Freitag, nicht nach Sitte der Pharisäer am Montag und Donnerstag, sowie täglich dreimaliges Beten des Vaterunsers; K. 9—10 Liturgisches (weiterhin vollständig übersetzt); K. 11 Prüfung der Lehrer,

[1] Aus diesem Abschnitte möchten wir folgendes hervorheben: Matth. 5, 26 wird in K. 1 auf einen solchen angewandt, der ohne Not Almosen angenommen hat, wodurch die Beziehung auf das Purgatorium unausweichlich wird. In K. 4 wird das Almosen Lösegeld für die Sünden genannt. Eine Unterscheidung des gebotenen und angeratenen Guten liegt in K. 6: „wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, so wirst du vollkommen sein; wenn du es aber nicht kannst, so thue, was du kannst“. Verwandt scheint die schwierige Stelle in K. 11 zu sein, wonach man einen „bewährten, wahrhaftigen, für das kosmische Mysterium der Kirche handelnden, aber die Anderen nicht alles, was er selbst thut, zu thun lehrenden Propheten“ nicht ungünstig beurteilen solle. Den besten Commentar zu dieser Stelle liefert die Correspondenz zwischen Dionysius von Korinth und Pinytus von Cnosus (vgl. Eusebius H. E. IV, 21), wonach dieser alle Gläubigen zur Ehelosigkeit anhalten wollte, jener nur ganz milde davon abmahnte.

Apostel und Propheten[1]) auf ihre Zuverläßigkeit und göttliche Sendung; K. 12 Aufnahme, beziehungsweise Zurückweisung, durchreisender oder einwandernder Gläubigen; K. 13 Ablieferung der Erstlingserträgnisse und anderer Gaben an die am Orte wohnenden Propheten und Lehrer, eventuell an die Armen; K. 14 Opferfeier (nachher übersetzt); K. 15 Bestellung von Bischöfen[2]) und Diakonen, welche in den Gemeinden das Amt der Propheten und Lehrer ersetzen und von den Gläubigen ebenso geehrt werden sollen, sowie Ausschluß eines gegen den Nächsten Sündigenden von jeder Unterredung, bis er Buße thue; K. 16 Mahnung zu Wachsamkeit und Bereitbleiben für die Drangsale der letzten Zeiten, das Erscheinen des Antichrists und die Wiederkunft des Herrn.

Die hohe Altertümlichkeit des Ganzen, die Aufzählung der Apostel, Propheten und Lehrer als kirchlicher Aemter wie Ephes. 4, 11, die Zusammenfaßung des Episcopats und Presbyterats unter Eine Bezeichnung, wie im neuen Testamente und bei Clemens von Rom, der Mangel jeder Beziehung auf Gnosticismus und Montanismus, ja sogar auf die paulinischen und johanneischen Schriften[3]), machen es unmöglich, die Didache später als gegen Anfang des zweiten Jahrhunderts anzusetzen. Hiernach bemeße man die Wichtigkeit der Aufschlüße, welche dieses ehrwürdige Document über so viele Fragen gibt, darunter auch über die hier zu erörternde nach der ursprünglichen Form der christlichen Liturgie (Messfeier). Die betreffenden Kapitel lauten folgendermaßen:

IX. „Hinsichtlich der Eucharistie aber sollt ihr also dank sagen; zuerst hinsichtlich des Kelches: Wir sagen Dir Dank, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Dieners[4]

[1]) Die „Apostel“ entsprechen in der Didache den „Evangelisten“ Ephes. 4, 11; sie sind wandernde Verkündiger des Evangeliums; Propheten und Lehrer laßen sich dagegen auch bleibend in einer Gemeinde nieder.

[2]) Presbyter werden nirgends erwähnt, da die Didache für die beiden obersten Ordines noch einen gemeinsamen Ausdruck gebraucht.

[3]) Sichere biblische Citate finden sich nur aus dem Pentateuche, Zacharias, Malachias, Jesus Sirach, und aus „dem Evangelium“ (bei Matthäus und Lukas); ob die Uebereinstimmung in K. 4 mit Eph. 6, 5 auf Entlehnung beruhe, scheint mir zweifelhaft. In K. 1 wird eine verloren gegangene Schrift citiert.

[4]) Das griechische παῖς, welches hier wol eher „Diener“ bedeutet, findet sich auch an den weiterhin mit einem Sternchen bezeichneten Stellen, wo ich es mit „Sohn“ übersetzt habe.

David, welchen du uns kundgethan hast durch Deinen Sohn* Jesum; Dir sei Ehre in Ewigkeit. Hinsichtlich des gebrochenen Brodes aber: Wir sagen Dir Dank, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, welche Du uns kundgethan hast durch Deinen Sohn* Jesum; Dir sei Ehre in Ewigkeit. Gleichwie dieses gebrochene (Brot) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht Eins geworden ist, so werde die Kirche von den Enden der Erde in Dein Reich zusammengebracht; denn Dein ist die Ehre und die Macht durch Jesum Christum in Ewigkeit. Aber Niemand eße oder trinke von euerer Eucharistie außer den auf den Namen des Herrn Getauften; denn hiervon hat der Herr gesagt: Gebt das Heilige nicht den Hunden!

X. Nachdem ihr euch aber gesättiget habt, sollt ihr also danksagen: Wir sagen Dir Dank, heiliger Vater, für Deinen heiligen Namen, dem Du in unseren Herzen Wohnung bereitet hast, und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die Du uns kundgethan hast durch Deinen Sohn* Jesum; Dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herr, hast Alles erschaffen um Deines Namens willen, hast Speise und Trank den Menschen gegeben zur Erquickung, auf daß sie Dir Dank sagen, uns aber geistliche Speise und Trank und ewiges Leben aus Gnaden verliehen durch Deinen Sohn*. Vor allem sagen wir Dir Dank, weil Du mächtig bist; Dir sei Ehre in Ewigkeit. Gedenke, o Herr, Deiner Kirche, sie herauszuführen aus allem Uebel und sie zu vollenden in Deiner Liebe; und bringe sie zusammen von den vier Winden, die geheiligte, in Dein Reich, welches Du ihr bereitet hast; denn Dein ist die Macht und die Ehre in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt! Hosanna[1]) dem Sohne David's! Wer heilig ist, komme[2]); wer es nicht ist, thue Buße! Maranatha![3])

---

[1]) Wahrscheinlich ist die ursprüngliche Bedeutung dieser Formel „errette doch“ hier noch nicht zu einer lobpreisenden Acclamation umgebildet.

[2]) Nämlich um dem Herrn bei seiner nahen Wiederkunft entgegen zu gehn.

[3]) Diese bisher irrig erklärte aramäische Formel bedeutet: Domine noster, veni! Vgl. Apocal. 22, 20.

Amen. Aber den Propheten gestattet, Dank zu sagen, soviel sie wollen!

XIV. An jedem Tage des Herrn aber versammelt brechet Brot und saget Dank, nachdem ihr euere Verfehlungen bekannt habt[1]), auf daß euer Opfer rein sei! Aber Keiner, der Streit hat mit seinem Nächsten, soll mit euch zusammenkommen, bevor sie sich versöhnt haben, auf daß nicht euer Opfer verunheiligt werde; denn es ist das, von welchem der Herr gesagt hat: An jedem Orte und zu jeder Zeit soll man mir ein reines Opfer darbringen; denn ich bin ein großer König, spricht der Herr, und mein Name ist wunderbar unter den Völkern".

Die beiden in K. 9 und 10 mitgetheilten Formulare liefern einen durchschlagenden Beweis für die Richtigkeit meiner Zurückführung der urchristlichen Liturgie auf die Einsetzungsfeier[2]). Eine Vergleichung der neutestamentlichen Berichte mit dem Schlußtheile des Paschaarituales, dem Hallel oder der Psalmodie über den letzten (eucharistischen) Becher, ergibt nämlich folgenden Verlauf derselben: Eingießen von Wein und Waßer in den Becher, Recitation der Psalmen 115—118 und 136 (Vulg. 113 Non nobis — 117 und 135)[3]) und Liedeulogie, „Brechen", Eulogien über Brot[4]) und Wein, „Geben", Dankeulogie. Da nun von den ursprünglichen Messgebeten die Collecte[5]) dem Psalme 115, 12—18, die Secreta dem Ps. 116, 12—19, die Präfation[6]) den Ps. 117—118, der Canon dem Ps. 136, die Antecommunio der Brot- und Weineulogie, die Postcommunio

---

[1]) Aehnlich wird auch in K. 4 das Bekenntnis der Sünden vorgeschrieben: „In der Versammlung (ἐν ἐκκλησίᾳ) bekenne deine Verfehlungen und komme nicht zu deinem Gebete mit bösem Gewißen"!

[2]) Vgl. meine Schrift „Messe und Pascha" (Mainz 1872) und meine Abhandlung in dieser Zeitschr. 1880, S. 90 ff.

[3]) Obgleich jetzt am Osterabend das ganze Hallel recitiert wird, so weist eine Vergleichung mit der urchristlichen Liturgie auf früheren Gebrauch des „Halbhallel's" hin, in welchem Ps. 115, 1—11 und 116, 1—11 weggelaßen werden.

[4]) Diese Eulogie, welche im Paschaarituale sonst nur am Anfange der Mahlzeit vorkam, ist durch das im neuen Testamente erwähnte „Brechen" für die Einsetzungsfeier auch an dieser Stelle gesichert. Denn daß der Heiland das Brot vor, den Kelch nach der Mahlzeit consecriert und gereicht habe, ist undenkbar.

[5]) Der Urtext hat in Ps. 115, 12—13 nicht Aussagen, sondern Bitten.

[6]) In Ps. 118, 25 hat der Urtext „Hosanna". In den Versen 1—4 und 25—26 ward respondiert.

der Dankeulogie entspricht, so erklärt es sich, warum die Didache nur für die beiden letzten Gebete[1]) Formulare mittheilt, nicht auch für die anderen, für welche im Psalter die allgemein zugänglichen und autoritativen Vorbilder vorlagen.

Vergleicht man nun die beiden Gebete der Didache mit den ihnen entsprechenden jüdischen Eulogien, so findet man die überraschendste Uebereinstimmung. Die Antecommunio besteht eigentlich aus zwei Gebeten, eines über den Kelch, das andere über die gebrochene Hostie, da sie sich an die beiden jüdischen Eulogien über Brot und Wein anschließt. Auch Inhalt und selbst Wortlaut stimmen überein; am stärksten in der Weineulogie: „Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, der Du die Frucht des Weinstockes geschaffen hast“. Ganz ebenso spricht die Didache den Dank der Kirche für den geistlichen Weinstock aus. Man beachte noch, daß ursprünglich alle jüdischen Eulogien mit „in Ewigkeit“ oder „von Ewigkeit zu Ewigkeit“ vor dem „Amen“ des Volkes schloßen, wie der Talmud ausdrücklich bezeugt[2]) und die ältesten Eulogien (am Ende der vier ersten Psalmbücher) bestätigen; hierdurch wird ihre Aehnlichkeit mit den Gebeten der Didache noch größer.

Stärker als die Weineulogie ist die Broteulogie („Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, der Du Brot aus der Erde hervorbringst“) umgebildet worden; doch erinnert die Beziehung auf die Aehren, wie dort auf den Weinstock, noch deutlich an das Urbild, dem auch der Inhalt, Dank für das Brot des Lebens, entspricht.

Die Dankeulogie nach dem Trinken des Hallelbechers lautet nach einer Oxforder Handschrift (Cod. Mich. 571, f. 78) aus dem 12. Jahrhundert: „Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt, für den Weinstock und für die Frucht des Weinstockes[3]) und für das herliche, gute und geräumige Land,

[1]) Daß K. 9 ein Vorcommuniongebet enthält, ergibt sich theils daraus, daß die Brechung darin vorausgesetzt und die Communion unmittelbar nachher erwähnt wird, theils daraus, daß ein langes, der Präfation und dem Canon entsprechendes, eucharistisches Gebet durch Clemens von Rom, Justin und Irenäus sicher bezeugt ist.

[2]) Die talmudische Angabe, man habe diesen Schluß wegen der „Minim“ (Sectirer, Judenchristen) weggelaßen, hat nur dann Sinn, wenn man darin eine absichtliche Abweichung von dem liturgischen Gebrauche der christlichen Kirche angedeutet findet.

[3]) Der gewöhnliche Text fügt hinzu: „und für den Ertrag des Feldes“.

welches Du in Deinem Wohlgefallen unseren Vätern verliehen hast, auf daß sie von seiner Frucht eßen und von seinem Guten sich sättigen sollten. Erbarme Dich, o Herr, unser Gott, über uns und über Israel, Dein Volk, und über Jerusalem, Deine Stadt[1]); denn Du, o Herr, bist gut und thust Allen Gutes. Gelobt seist Du, o Herr, für das Land und seine Früchte". Gleich dieser Eulogie besteht die Postcommunio der Didache aus zwei Theilen, einem für die irdische und himmlische Nahrung dankenden und einem für die Kirche bittenden.

Aus den Formularen der Didache ergibt sich, daß zwischen der apostolischen Zeit und der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, welcher die Liturgien der apostolischen Constitutionen, nicht nur die des achten, sondern auch die nur im jetzigen überarbeiteten griechischen Texte befindliche des zweiten Buches, angehören, eine nicht unerhebliche liturgische Weiterentwicklung stattgefunden hat. Dem Umfange nach kommt zwar die Antecommunio der Didache jener der apostolischen Constitutionen fast gleich, während die Postcommunio nur etwa um ein Viertel kürzer ist. Aber der innige, geheimnisvolle, von dem neuen Geiste und der Erwartung der Wiederkunft des Herrn mächtig bewegte Ausdruck der Didache sticht stark ab gegen die nüchternen, weitläufigen Ausführungen der Constitutionen; und auch im Inhalt der Gebete, namentlich der Antecommunio, zeigen sich bedeutende Verschiedenheiten, wobei die Didache sich immer eng an die Einsetzungsfeier anschließt. Wenn wir also im Folgenden den Bestand der Liturgie bis zur Zeit Justin's des Martyrers, welcher sie im Jahre 138 oder 139 n. Chr. in seiner ersten Apologie beschrieben hat[2]), zu ermitteln suchen, so ist dabei möglichster Anschluß an die Einsetzungsfeier da, wo die directen Zeugnisse verstummen, unser hauptsächlichster Leitfaden.

Die in der Einsetzungsfeier nicht präformierte Vormesse bestand nach Justin (Apol. I, 67) aus Verlesung der Evangelien und prophetischen Schriften durch einen Lector, worauf der Vorsteher predigte. Diese Angabe gestattet, mit Const. Apost. II, 57

---

[1]) Der jetzige Text hat hier einen längeren Zusatz über die Wiederherstellung Jerusalem's und die Zurückführung der Israeliten dahin, welcher offenbar die Zerstörung von Stadt und Tempel und die Zerstreuung des Volkes voraussetzt.

[2]) K. 65 beschreibt nur die Missa fidelium, an welcher der Getaufte zum erstenmale theilnahm, K. 67 die ganze Liturgie.

zwei alttestamentliche Lectionen (entsprechend der mosaischen Parascha und der prophetischen Haphtara im jüdischen Sabbatgottesdienste) und Psalmodie eines Sängers mit Antiphonen des Volkes (nach Art unseres Invitatoriums) vor dem Evangelium anzunehmen; ob aber auch eine epistolische Lection, scheint mir sehr zweifelhaft. Nach der Predigt hatten sich jedenfalls die Nichtgetauften und Büßer zu entfernen, da nach Apol. 65 nur Getaufte der Missa fidelium beiwohnen durften, und nach Didache 4. 14 die Sünder, so lange sie nicht ihre Sünden bekannten, von der Theilnahme an Gebet und Opferfeier ausgeschloßen waren[1]); aber die langen Entlaßungsfunctionen über Katechumenen, Energumenen, Competenten und Büßer, welche Const. Apost. VIII, 6—9 mitgetheilt werden, passen nicht recht zu der einfacheren und summarischen Katechumenats- und Bußdisciplin jener ältesten Zeit; Probst findet sie bei Justin, überzeugt aber nicht recht.

Die Einsetzungsfeier begann mit dem Eingießen von Wein und Waßer in den Kelch. Auch zur Zeit Justin's muß diese Zubereitung der Elemente jedenfalls vor der Oblation stattgefunden haben, da nach Apol. 65 dem Vorsteher bei dieser „ein Becher mit Waßer und Wein“ überbracht ward; er war also schon vorher gemischt worden.

Der h. Justin beginnt seine Beschreibung der Missa fidelium mit der Angabe, die Gläubigen brächten eifrig gemeinschaftliche Gebete für sich selbst, für den nun zum erstenmale mit ihnen betenden Neugetauften „und für alle Anderen allerorts dar, daß wir gewürdigt werden möchten, die Wahrheit zu erlernen, durch Wandel in guten Werken als Beobachter der Gebote erfunden zu werden und das ewige Heil zu erlangen“. Da Justin dies Gebet so nachdrücklich als ein gemeinschaftliches bezeichnet, während er das eucharistische vom Vorsteher ge-

---

[1]) Diese der Theilnahme an der Liturgie vorhergehende „Exomologese der Verfehlungen“ kann nicht der Missa poenitentium entsprechen, sondern muß in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes als Bekenntnis oder Beichte aufgefaßt werden. An beiden Stellen ist nicht von einer langen liturgisch-ascetischen Vorbereitung auf die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft die Rede, sondern von einem einmaligen Acte, wodurch man sich zur Theilnahme an dem bevorstehenden gemeinschaftlichen Gebet und Opfer sofort wieder geeignet machte. Ebenso kennt die Didache kein umständliches Katechumenat, sondern läßt nach Einschärfung des christlichen Sittengesetzes und ein- oder zweitägigem Fasten alsbald zur Taufe zu.

sprochen werden läßt, so muß schon damals der Oration (Collecte) des Celebranten eine vom Diakon vorgetragene Litanei für alle Anliegen der Kirche vorhergegangen sein, bei welcher die Gläubigen nach jeder Bitte „Kyrie eleison" respondierten. Das liturgische Citat bei Justin, Dial. c. Tryph. 30, scheint der Collecte entnommen zu sein, da es den Hauptinhalt der in C. A. VIII, 11 enthaltenen wiedergibt, nämlich die Bitte, Gott möge durch Christum, unseren „Helfer und Erlöser", die zu Ihm Bekehrten vor den Mächten des Bösen bewahren und makellos erhalten. Doch schloß sich die ursprüngliche wol noch enger an Psalm 115, 12—18, ihr Vorbild in der Einsetzungsfeier, an. Dieser Psalmabschnitt ist eine Art Paraphrase des aaronitischen Segens, welcher darin allen Klassen und hierarchischen Abstufungen des Volkes Gottes zugewendet wird. Daher bezeichnen auch die apostol. Constitutionen II, 57 die Collecte, für die hier ein viel kürzeres Formular als im achten Buche angegeben wird, ausdrücklich als das christliche Gegenstück zu dem aaronitischen Segen.

Justin fährt fort: „Nachdem wir die Gebete beendigt haben, küssen wir einander". Der in der Einsetzungsfeier nicht präformierte Friedenskuss wird schon im neuen Testamente, allerdings ohne ausdrückliche Beziehung auf die Liturgie, erwähnt; auch die Didache schreibt nur Versöhnung der Uneinigen vor der Opferfeier vor.

Bei Justin folgt nun die Herbeibringung des Brotes und Kelches zu dem Vorsteher, welcher sie in Empfang nimmt. Mit dieser Oblation waren keinerlei Gaben für kirchliche oder mildthätige Zwecke verbunden, da sowol die Didache als auch Justin von letzteren so sprechen, daß sie außer jeder Beziehung zu der Opferfeier gestanden haben müßen; das Einsammeln von Brot und Wein vor der Oblation ist eine weit spätere und nur abendländische Einrichtung. Hiermit fällt der so oft erneuerte protestantische Versuch, den Opfercharakter der h. Eucharistie auf den eines Almosenopfers zu reducieren. Ob die Mahnung des Diakons zur Andacht vor der Oblation schon unserer Zeit angehöre, bleibt zweifelhaft.

Das Oblationsgebet (Secreta) war sicher damals im Gebrauche, da es auf Psalm 116, 12—19, der Ankündigung eines Dank- und Lobopfers, beruht. Doch findet es sich in der Zeit bis auf Justin nicht sicher bezeugt, obgleich man die εὐχαί, welche dieser Kirchenlehrer jedesmal vor der εὐχαριστία des Vorstehers nennt,

wol darauf beziehen könnte (vgl. Ps. 116, 14. 18). Auch die apost. Constitutionen erwähnen es nur und spielen auf das vorhergehende Orate fratres an, ohne den Wortlaut mitzutheilen.

Präfation und Canon faßt der h. Justin zusammen, indem er sagt, der Vorsteher sende dem Vater des Alls Lob und Ehre durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes empor und bringe eine ausführliche Danksagung dafür dar, daß wir von Ihm dieser Dinge gewürdigt worden seien; worauf das Volk mit „Amen“ zustimme (Apol. I, 65). In K. 66 gibt er an, daß zu dieser Danksagung hauptsächlich das von dem Erlöser herrührende „Gebetswort“ gehöre, welches Brot und Wein in Sein Fleisch und Blut verwandle, und welches er alsbald mit den Worten „dies ist mein Leib“ und „dies ist mein Blut“ identificiert[1]). Ferner sagt er, Christus habe die eucharistische Feier zur Erinnerung an Sein Leiden und zugleich zur Danksagung für die Schöpfung und Erlösung angeordnet (Dial. c. Tryph. 41. 117; Apol. I, 13). Die letztere Stelle scheint auch auf die Memento (αἰτήσεις) anzuspielen. Justin bezeugt also die Consecration und das ihr vorhergehende lange eucharistische, einem Hymnus ähnliche, Gebet, worin die unendliche Herlichkeit Gottes an sich gepriesen und Ihm für die Schöpfung und Erlösung gedankt ward. Aus der Einsetzungsfeier ergibt sich, daß ursprünglich die Präfation nur im Allgemeinen unsere Pflicht, Gott im Vereine mit den himmlischen Heerscharen Lob und Dank darzubringen, aussprach[2]), während die ganze specielle Begründung dieser Pflicht aus der unendlichen Herlichkeit Gottes und den Wolthaten der Schöpfung und Erlösung dem Canon angehörte, welcher durch das Sanctus, Hosanna und Benedictus (die beiden letzteren aus der Hallelstelle Ps. 118, 25—26 entlehnt) des Volkes von der Präfation getrennt war[3]). Diese in vielen Liturgien noch beibehaltene

[1]) Schon der h. Paulus (I Corinth. 10, 16) erwähnt Worte, welche die Wandlung bewirken; dies können aber nur eben jene Worte des Herrn sein, da er I Cor. 11, 23 ff., wo er doch nach V. 20 die richtige Feier der h. Eucharistie lehren will, keine anderen angibt.

[2]) Die Präfation und die ihr vorhergehenden, im Hallel (Ps. 118, 1—4) präformierten Responsorien sind so unverändert geblieben, daß es kaum nötig ist, sich für ihre Ursprünglichkeit auf das carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem zu berufen, welches die bithynischen Christen dem jüngeren Plinius als Hauptbestandtheil der Liturgie angaben.

[3]) Eine Anspielung auf das Sanctus der Liturgie scheint in dem Corintherbriefe des h. Clemens (K. 34) vorzuliegen, da es hier ganz wie in der

richtige Anordnung ist in den apost. Constitutionen durch Versetzung der Danksagung für die Schöpfung und Verheißung in die Präfation, welche eine recht matte Anknüpfung des Canons an das Sanctus zur Folge hatte, sowie durch Weglaßung des Hosanna und Benedictus gestört. Ich kann aber auch ihre allzu systematische Aufzählung der Schöpfungswerke und ihre schwunglose Hererzählung der alttestamentlichen Heilsthaten nicht für ursprünglich halten, glaube vielmehr, daß sich die Danksagung des urchristlichen Canons weit strenger an sein Prototyp, den Psalm 136, angeschloßen haben wird. Man wird sich dieselbe etwa so zu denken haben: zuerst Preis des dreieinigen Gottes, als des höchsten, allmächtigen Herrn; alsdann Dank für das von Ihm, dem sich selbst vollkommen genügenden, aus Liebe zu uns (Justin, Dial. 41) ausgeführte Werk der Schöpfung, wobei Himmel, Erde, Meer und Gestirne (nach Justin, Apol. I, 13, auch alle Mittel des Wolergehens, Beschaffenheit des Gewordenen und Wechsel der Jahreszeiten) erwähnt wurden; Dank für die Errettung Israel's aus Aegypten und dessen siegreiche Geleitung durch das rote Meer und die Wüste nach dem verheißenen Lande, als Vorbild unserer Erlösung durch Jesum Christum; endlich Dank für diese selbst, beginnend mit Seiner Menschwerdung (Dial. 41), auslaufend in den Bericht über die Einsetzung der h. Eucharistie vor Seinem Leiden[1]). Registerartige Verzeichnisse alttestamentlicher Namen, Unterscheidungen zwischen dem natürlichen und dem „positiven" Gesetze, und ähnliche sehr verständige, aber prosaische Gedanken hatten sicher keinen Platz in einer Liturgie, welcher die beiden jetzt in der Didache wiedergefundenen Gebete angehörten.

Getreuer scheint sich der auf die Consecration folgende Theil des Canons in den apostol. Constitutionen erhalten zu haben. Anamnesis (schon im neuen Testamente angeordnet und bei Justin, Dial. 41. 117, erwähnt), Offerimus und Epiklesis (letztere schon bald nach der hier berücksichtigten Periode von Irenäus wörtlich citiert) haben sich durch alle Jahrhunderte fast unverändert

---

Präfation an Dan. 7, 10 angeschloßen und als gemeinschaftliches Gebet bezeichnet wird. Die Beziehungen, welche Probst bei dem h. Clemens auf die specielle Danksagung findet, scheinen mir unsicher.

[1]) Ein im 4. Bande von Muratori's Anecdota (S. 129) abgedrucktes altirisches liturgisches Document enthält einen Hymnus Apostolorum, welcher genau die oben angegebene Gedankenfolge einhält.

erhalten; wie die Memento gegen Ende des ersten Jahrhunderts lauteten, kann man jetzt einigermaßen aus dem wiedergefundenen Blatte des clementinischen Corintherbriefes erschließen. Ich halte zwar das Gebet in Kap. 59—61 nicht für ein Citat aus der damaligen Liturgie, da ein solches Citat zwecklos gewesen wäre und der Wortlaut ein zu individuelles und subjectives Gepräge hat; aber wenigstens eine Stelle daraus klingt so liturgisch, daß ich sie für ein Fragment des urchristlichen Canons halten möchte; ein gleichzeitiger Leser mag sie zur Erläuterung der „steten Fürbitte“, welche der h. Clemens darbringen zu wollen erklärt, an den Rand geschrieben haben. Es ist folgender Schlußsatz des 59. Kapitels: „Wir bitten Dich, o Herr, uns Helfer und Beschützer zu werden; errette unsere Bedrängten, erbarme Dich der Gebeugten, richte die Gefallenen auf, erscheine den Bittenden, heile die Kranken, führe die Herumirrenden Deines Volkes zurück, sättige die Hungernden, befreie unsere Gefangenen, stärke die Schwachen, tröste die Verzagten; laß alle Völker erkennen, daß Du allein Gott bist und Jesus Christus Dein Sohn (παῖς) und wir Dein Volk und die Schafe Deiner Weide“!

Das Brechen ist im neuen Testamente, bei den apostolischen Vätern und in der Didache sogar der technische Ausdruck für die ganze eucharistische Feier; die sich daran anschließende Antecommunio liegt uns nun im ursprünglichen Wortlaute vor. Die der Antecommunio in den apost. Constitutionen vorausgeschickte kurze Litanei des Diakons wird in der Didache nicht erwähnt und könnte späterer Zusatz sein.

Dasselbe gilt von dem Aufrufe Sancta Sanctis und der Antwort des Volkes darauf. Vielleicht ist er aus den Worten „Wer heilig ist, komme“ am Schluße der Postcommunio entstanden, welcher, statt auf die Wiederkunft Christi, auf die Communion bezogen und dann vor dieselbe versetzt ward; wenigstens sind auch aus der Antwort des Volkes die Worte „Hosanna dem Sohne David's“ in diesem Schluße enthalten. Daß alle Riten, mit Ausnahme des römischen, das Sancta Sanctis enthalten, beweist noch nicht unbedingt seine Ursprünglichkeit, da Credo und Paternoster sogar in allen Riten Aufnahme gefunden haben.

Die Communion ward nach Justin den Gläubigen von den Diakonen gereicht, ohne Zweifel mit einer Distributions-

formel, wie bei der Einsetzungsfeier; die der apost. Constitutionen macht durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit. Ob dasselbe auch von der Psalmodie während der Communion (nach C. A. VIII, 13 Gesang des Psalms 34, Vulg. 33), die allerdings in alle Riten übergegangen ist, gilt, scheint weniger sicher, da zur Zeit des h. Augustin in Afrika noch Widerspruch gegen den Psalmengesang bei der Oblation und Communion laut geworden ist (Retract. II, 11).

Die Postcommunio liegt uns jetzt wörtlich in der Didache vor, ohne die in den apost. Constitutionen vorhergehende Mahnung des Diakons zur Danksagung, aber auch ohne die in allen Riten folgende Oratio super populum, welche vielleicht als eine nachträgliche Erweiterung der Postcommunio zu betrachten ist.

Dieser Ueberblick über den bis gegen 140 n. Chr. nachweisbaren liturgischen Bestand möge einstweilen zeigen, mit welchem Grunde man hoffen darf, die ursprüngliche christliche Liturgie reconstruieren und so eine weit vollständigere und allseitigere Quelle für Glauben und Gottesdienst der Urkirche eröffnen zu können, als sie selbst im neuen Testamente, welches doch wesentlich aus Gelegenheitsschriften besteht, fließt. Zu diesem Zwecke muß man zunächst alle Riten in ihrer Entwicklung durch die Jahrhunderte rückwärts, mit Hilfe des gesammten gedruckten und handschriftlichen Materials an liturgischen Texten und Commentaren, patristischen und canonistischen Zeugnissen, bis zu ihrem gemeinschaftlichen Ausgangspuncte verfolgen, der vor Beginn des Abkürzungsprocesses im vierten Jahrhundert in der ganzen Kirche üblichen Liturgie, wie sie uns die apostolischen Constitutionen im großen und ganzen aufbewahrt haben[1]). Dann ist aber diese selbst, theils nach noch älteren Zeugnissen, theils nach sorgfältiger Vergleichung der späteren Riten auf hier oder da erhaltene Spuren einer noch altertümlicheren Gestaltung, auf ihre im strengsten Sinne apostolische Grundlage zurückzuführen, wobei, wie sich jetzt aus der Didache ergibt, die gröstmöglichste Uebereinstimmung mit dem Hallel der Einsetzungsfeier als stetes Kriterium der Ursprünglichkeit zu gelten hat.

---

[1]) Diese Arbeit beabsichtige ich demnächst mit der Geschichte der chaldäischen (syro-persischen, seleuciensischen) Liturgie zu beginnen, wozu ich bereits alles zugängliche handschriftliche Material gesammelt habe; für jeden der übrigen Riten wird dann, so Gott will, je ein weiterer Band folgen.

Recensionen.

S. Bonaventurae, Opera omnia edita studio et cura Patrum Collegii a S. Bonaventura. — Tomus 1. LXXXVIII et 871 p. — Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam. Ex typographia collegii S. Bonaventurae. 1883.

Ein augenscheinlicher Beweis des lebenskräftigen Geistes, der trotz aller äußeren Bedrängnisse den Franziskaner-Orden erfüllt, ist die große wissenschaftliche Arbeit, zu welcher er in den letzten Jahren seine besten Kräfte gesammelt hat: Die neue kritische Gesammt-Ausgabe der Werke des hl. Bonaventura. Die Energie, welche mitten in den gegenwärtigen Wirren die zu einem solchen Werke nöthige Ruhe und trotz aller Armuth und Beraubung die nöthigen Mittel fand, ist eine schlagende Widerlegung der wider diesen wie gegen alle andern religiösen Genossenschaften endlos wiederholten Verläumdungen. Die eifrigen Arbeiter in der rauhen Kutte stehen auf der Höhe der Zeit. Das zeigen ihre Leistungen. Denn es liegt uns hier eine nach allen Regeln der Textkritik gearbeitete Ausgabe vor, welche sich kühn neben den hochwissenschaftlichen, von Regierungen oder Academien reichlich subventionirten Publicationen ähnlicher Art eine Stelle suchen darf.

Referent hat über die Bedeutung und Einrichtung des ganzen Unternehmens bei Besprechung der ersten Lieferung (S. 1—415) an einer andern Stelle[1]) schon ausführlich berichtet. Doch wurden wir von der Redaktion dieser Zeitschrift ersucht, hier bei der Ankündigung der zweiten Lieferung das dort Gesagte kurz zusammenzufassen; — eine Aufforderung, welcher wir gerne Folge leisten; jedoch so, daß wir einige neue Materialien hier einflechten.

---

[1]) Stimmen aus Maria-Laach. 1883. Bd. 2. SS. 15—29: „Die neue Schule des hl. Bonaventura“.

Die Bedeutung und Schwierigkeit der Arbeit, mit welcher der Franziskaner-Orden das Collegium von Quaracchi betraut hat, geht am deutlichsten aus der Geschichte der Gesammtausgaben des seraphischen Lehrers hervor. — Die erste derselben rief ein Machtwort des eisernen Sixtus V. in's Dasein. Sie wurde von 1588 bis 1599 von Cardinal Sarnanus O. Min. Conv., dem Augustiner Angelus Rocca, dem Theologen Franziskus Lamata und dem Protonotar Petrus Galesinius in sieben, musterhaft ausgestatteten Foliobänden hergestellt. Doch die Eile, mit welcher sie gefertigt worden war, trug ihre bittern Früchte. Es waren eben fast nur die früheren Ausgaben mit einigen willkürlichen Verbesserungen des vorliegenden Textes von Neuem zum Abdrucke gebracht worden. Für die Beiziehung der Handschriften war so gut wie keine Zeit geblieben; auch lag dieselbe gar wenig im Sinne jener Zeiten.

Daher riefen die großen Mängel der sixtinischen Ausgabe schon bald in dem unermüdlichen Lucas Wadding († 1657) den Entschluß hervor, eine vollständigere und sorgfältigere Sammlung zu veranstalten. Doch der Tod überraschte ihn, bevor er seinen Plan zur Ausführung bringen konnte. Bald reizte auch die ungebührliche Hyperkritik, mit welcher Oudin fast zwei Drittel der unter dem Namen des hl. Bonaventura bekannten Schriften demselben absprach, zu einer kritischen Untersuchung der in Frage stehenden Werke. Aber leider ließen sich die beiden Observanten Joh. Mazzucato und Joh. de Augustinis, welche 1751 in Venedig eine neue Ausgabe veranstalteten, fast gänzlich eben von diesen Machtsprüchen Oudins leiten, so daß von ihren dreizehn Quartbänden nur fünf die nach ihrem Urtheil sicher ächten Schriften des hl. Lehrers enthielten. Viel besser arbeitete um dieselbe Zeit der Conventuale Joh. Hyac. Sbaralea († 1763), als er bei der Herstellung seines noch jetzt werthvollen Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci das von Wadding in seinen Scriptores Ord. Min. aufgestellte Verzeichniß der Werke des seraphischen Lehrers verbesserte und ergänzte.

Endlich nahm sich der seraphische Orden der Sache seines großen Sohnes an. 1763 beauftragte der Ordensgeneral Petrus Joh. de Molina den P. Benedict Bonelli de Cavallesio, aus der Trienter Reform-Provinz mit der Vorbereitung einer neuen Ausgabe. Derselbe suchte in richtiger Erkenntniß, daß nur ein ausgedehntes Studium der Handschriften sichern Boden gewinnen

könne, die von Sbaralea gesammelten Notizen durch Forschung in den Bibliotheken und Handschriften-Verzeichnissen zu ergänzen. Die ersten Früchte dieser kritischen Arbeiten legte er 1767 in seinem Prodromus ad opera S. Bonaventurae nieder, ein Werk, das auch jetzt noch einigen Werth besitzt, obgleich bei den Fragen nach der Auctorschaft den mit großer Vorsicht zu gebrauchenden innern Kriterien: Ausdrucksweise, Denkungsart u. s. w. eine zu große Bedeutung eingeräumt wurde. Einige Jahre später (1773) veröffentlichte Bonelli († 1773) im Vorgefühl seines nahen Endes in drei Foliobänden 45 bisher unedirte Schriften, welche in den Handschriften dem hl. Bonaventura zugeschrieben waren, worauf das Unternehmen in's Stocken gerieth.

Am Ende der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts wagte Vivès in Paris eine neue Ausgabe, doch offenbar ohne sich die Beihilfe eines seiner Arbeit gewachsenen Herausgebers zu sichern. Denn derselbe wählte zum Abdruck die Venetianer Ausgabe d. h. die schlechteste der bereits vorliegenden. Das einzige Verdienst erwarb er sich durch sein mißglücktes Unternehmen, daß er den Franziskaner-Orden nachdrücklich an eine hl. Pflicht der Pietät mahnte.

Die Mahnung fand ein bereitwilliges Gehör. Zum zweiten Mal versucht nun der Orden derselben gerecht zu werden und diesmal, wenn nicht Alles täuscht, mit bestem Erfolg. 1871 beauftragte der Ordensgeneral Bernardin a Portu Romantino den P. Fidelis a Fanna aus der venetianischen Reform-Provinz mit der Wiederaufnahme der Arbeiten Bonelli's. Die Art und Weise, wie derselbe dem ihm gewordenen Auftrag zur Ausführung brachte und das ganze große Werk in Angriff nahm, zeigte, daß er seiner Aufgabe völlig gewachsen war. In langen und mühevollen Wanderjahren durchforschte er, stets von mehreren seiner Ordensbrüder unterstützt, sämmtliche sein Arbeitsgebiet berührenden Handschriften aller, etwas belangreicheren (gegen 400) Bibliotheken von Spanien bis Rußland und von Sizilien bis Dänemark. So sammelte er die für die Fragen nach der Auctorschaft fast einzig entscheidenden Notizen und wählte mit voller Kenntniß des gesammelten vorliegenden Materials die für die Textkritik brauchbarsten Handschriften aus.

Doch kaum hatte er 1879 sich und seinen Arbeitsgenossen im herrlichen Arnothale zwischen Florenz und Prato bei dem Dörfchen Quaracchi in dem Kolleg des hl. Bonaventura ein trau-

tes Heim geschaffen, als seine Lebenskraft sichtbar auf die Neige ging. Noch blieb ihm die Zeit um seine Ordensbrüder in seinem literarischen Nachlaß: den Collectaneen der langen Bibliotheksreisen hinreichend zu orientiren. Nach seinem Tode (12. Aug. 1881) übernahm P. Ignazius Jeiler die Leitung des großen Unternehmens.

Trotz dieses schmerzlichen Verlustes rückte nun die Arbeit rasch voran. Im Kolleg selbst wurde eine eigene Ordensdruckerei eingerichtet. Bei der trefflichen Vorbereitung und hinlänglichen Schulung der Arbeitskräfte konnte die Ausgabe mit der wichtigsten Schrift des Heiligen, seinem Commentar zu den Sentenzen-Büchern des Lombarden, eröffnet werden.

In der ersten Lieferung, welche in musterhafter Ausstattung im November 1882 ausgegeben wurde, gehen dem Texte werthvolle Prolegomena vorher zur Einführung sowohl in das ganze Werk als in den zunächst gebotenen Commentar. Nach einer Characteristik der bisher veranstalteten Gesammtausgaben folgt im Anschluß an die früher veröffentlichte, Ratio novae editionis ein klarer Ueberblick über den Stand der bisherigen Untersuchungen in Betreff der Authentizität der Bonaventuriana. Die neuen für die Lösung dieser Fragen gesammelten Materialien des P. Fidelis bleiben den Einleitungen zu den einzelnen Schriften vorbehalten; wie auch ein neues Leben des hl. Lehrers und ein Versuch einer chronologischen Ordnung seines gesammten literarischen Nachlasses erst für den Schlußband in Aussicht gestellt wird. Nachdem sodann noch der Plan der neuen Ausgabe in allgemeinen Zügen dargelegt ist, schließt die allgemeine Einleitung mit den beiden Bullen Sixtus IV. und V., durch welche der seraphische Lehrer unter die Zahl der Heiligen und Kirchenlehrer aufgenommen wurde.

In den Prolegomena zum Commentar wird zuerst, da die Auctorschaft des Heiligen außer allem Zweifel steht, die Abfassungszeit festgestellt. Hiebei wird ein chronologischer Irrthum berichtigt, an welchem Hauréau auch noch in seiner neuesten Auflage hartnäckig festgehalten hatte.[1]) Johann von Rochelle (Joannes de Rupella) soll erst 1253 gestorben sein und folglich Bonaventura erst in diesem Jahr den Lehrstuhl bestiegen haben. Da

[1]) Hauréau B., Histoire de la Philosophie Scholastique. 2de. Part. tom. 2. Paris. 1880. p. 7. note 2.

ober Luard[1]) einen Brief des Robert Grosseteste, in welchem er den Tod des Alexander von Hales und Johann von Rochelle erwähnt, ganz richtig vom Jahr 1245 datirt, so antwortet Hauréau: „cette conjecture est fausse“. Warum? Weil Johann von Rochelle erst 1253 seinen Lehrstuhl verließ und noch bis 1271 (!) lebte, während Robert Grosseteste selbst bereits 1253 starb. Doch weder für sein Datum der Abdankung noch für das Todesjahr des Johann von Rochelle führt Hauréau irgend einen Gewährsmann an; ja bemerkt in seinem Eifer nicht einmal, daß wenn diese beiden Data richtig wären, nicht etwa bloß die „Conjectur“ Luards unrichtig, sondern der von ihm herausgegebene Brief Grosseteste's gefälscht oder wenigstens interpolirt sein müßte. Denn wie könnte der 1253 gestorbene Grosseteste den Tod des noch bis 1271 lebenden Johann von Rochelle erwähnen! — Doch die Datirung Luard's ist ganz offenbar richtig. Dies zeigt ein Blick in die Biographie Grosseteste's. Er befindet sich beim Niederschreiben des Briefes mit Adam von Marisco auf der Rückreise vom Concil von Lyon (1245.) Ja er theilt seinem Adressaten eine von Innocenz IV. den 25. Aug. 1245 getroffene Entscheidung als Neuigkeit in eben diesem Briefe mit. — Daß aber der hl. Bonaventura nicht erst 1253, sondern bereits 1248 den öffentlichen Lehrstuhl bestieg, bezeugen die beiden Zeitgenossen Bernard de Bessa[2]) und Salimbene[3]), welch letzterer noch dazu 1248 anfangs Februar acht Tage im Pariser Convent verweilte.

Die Herausgeber glauben, der Commentar des Heiligen sei der älteste Commentar zum Lombarden, welcher uns von einem Franziskaner-Lehrer erhalten ist. (Nec etiam alios Commentarios, solummodo in codicibus mss. asservatos ante S. Bonaventuram ab alumnis Ordinis Minorum scriptos et ab ipso auctore publicatos esse putamus. p. LVI.) Dies scheint uns mehr als zweifelhaft. Denn der noch mehrfach in Handschriften-Sammlungen vorhandene Commentar des Odo Rigaldus war wohl sicher 1247 bereits vollendet, da der Verfasser 1248 zum Erzbischof von Rouen ernannt wurde; während der hl. Bonaventura 1245 in sehr jugendlichem Alter zum Baccalaureat gelangt, 1248 seine öffentliche Lehrthätigkeit erst anfing. Der Com-

[1]) Roberti Grosseteste, Epistolae ed. by H. P. Luard. London. 1861. p. 335. cf. p. LXIII.
[2]) Vgl. diese Zeitschrift 1883. S. 345.
[3]) Chronicon fr. Salimbene. Parmae 1857. p. 129. cf. p. 88.

mentar Odo's aber kann wohl mit ebensoviel Grund als „edirt" und nicht bloß „reportirt" bezeichnet werden, wie der des sel. Albert des Gr., welchen die Herausgeber als „edirt" ansehen. Von zwei andern Franziskaner-Commentaren, welche hier auch in Frage kommen könnten, dem des fr. R. Strabo de Bajona und des fr. Odo de Roon sind uns leider nur mehr die Prologe erhalten.

Es folgt sodann ein werthvolles Verzeichniß von 53 unedirten Auszügen und Bearbeitungen des Commentars und von 21 theils edirten theils unedirten Schriften, welche sich mit der Lehre des Heiligen beschäftigen.

In letzterer Kategorie wäre wohl auch zu erwähnen gewesen: Joan. Rossi S. J., Disputationes selectae de potentia obedientiali creaturarum erga creatorem ad normam doctrinae S. Bonaventurae. Romae 1652. 2. vol. fol. In der ersten Abtheilung wird aus Trithemius ein Commentar zu den Sentenzen von Hugo. de Sletstad erwähnt, mit dem Bemerken, daß von demselben keine Spur mehr aufgefunden worden sei. Derselbe befindet sich in der Paulina in Leipzig (cod. 571. 572.) In dem ersten Bande desselben lesen wir: „Explicit compilatio super 1^m^ Sent., quam compilavit fr. Hugo dictus de Sletzstat Parisius tunc studens de diversis scripturis et lecturis Magistrorum". Doch möchten wir fast glauben, dieser fr. Hugo habe nicht dem Franziskaner-Orden, sondern der Cisterzienser-Abtei Celle bei Leipzig angehört. Freilich Sbaralea nennt einen: „Jo. Hugo Slestadt Vicarius Ecclesiae S. Stephani Argentinensis".[1] Einige andere Ergänzungen und Correcturen dieser Verzeichnisse haben wir an einer andern Stelle nachzutragen.

Nachdem sodann noch die älteren Ausgaben des Commentars kurz besprochen sind, wird zum Schluß über die zur Anwendung gebrachte Methode der Textkritik Rechenschaft gegeben. Zur Grundlage des neuen Textes wurde der Text der sixtinischen Ausgabe gewählt. Derselbe bedurfte aber offenbar vieler Verbesserungen, da er von den ältesten Handschriften und Drucken an vielen Stellen abweicht. Jeder spätere Abschreiber und Herausgeber hatte eben nach eigenem Gutdünken an seiner Vorlage „gebessert". Es

[1]) Supplementum ad Scriptores trium Ordinum S. Franc. Romae. 1806. p. 146.

werden daher die 53 Handschriften des Commentars zum ersten Sentenzenbuche, welche P. Fidelis aufgefunden und untersucht hatte, aufgezählt und beschrieben. Aus ihnen wurden die 35 besten ausgewählt und mit dem sixtinischen Texte verglichen. Wo sich aus den Codices ein offenbares Verderbniß dieses Textes nachweisen ließ, wurde die richtige Lesart eingesetzt. Wo immer die Handschriften wenigstens beachtenswerthe Varianten boten, sind dieselben in den Noten beigesetzt, in welchen auch über alle im sixtinischen Texte getroffenen Veränderungen Rechenschaft gegeben wird. Da es bei unserm Auctor sich mehr um den philosophischen Gehalt als um die grammaticalische oder philologische Gestaltung des Ausdruckes handelt, so muß wohl die von den Herausgebern eingehaltene Methode als die vortheilhafteste bezeichnet werden; zumal bei der Gestaltung des Textes nicht nur die Interessen der rein wissenschaftlichen Forschung, sondern auch die practischen Bedürfnisse der Ordensschulen zu beachten waren.

Schneller als man es bei Publicationen dieser Art zu sehen gewohnt ist, ließen die emsigen Arbeiter die zweite Lieferung folgen. Dieselbe enthält die zweite Hälfte des Commentars zum ersten Sentenzen-Buch von dist. 23 und Seite 417 bis zu dist. 48 incl. und Seite 817 — eine Seitenzahl, welche diese Theilung des Commentars durchaus rechtfertigt.

Die Herausgeber sind auch in dieser Lieferung ihrem beim Beginne des Werkes festgestellten Arbeitsplan treu geblieben. Nur in der Handhabung eines ihrer kritischen Grundsätze haben sie bewußterweise eine kleine Aenderung eintreten lassen. In einer Note nämlich auf der ersten Seite der neuen Lieferung sagen sie uns, daß sie die kritischen Noten insofern mehr, als es in der ersten Lieferung geschehen, einschränken werden, als sie für die Folge in dem Texte der vatikanischen Ausgabe ohne Weiteres jene Aenderungen vornehmen, welche den Sinn und Inhalt des Textes nicht im Mindesten berühren. — Es betrifft diese Aenderung den wichtigsten Theil ihrer Arbeit, nämlich die Textkritik. In dieser ist ohne Zweifel zu große Gewissenhaftigkeit im Verzeichnen und Begründen der vorgenommenen Textesänderungen sicher das mindere Uebel im Vergleich zu willkürlichem und zu selbstherrlichem Verfahren. Doch zeigen die Noten der neuen Lieferung, daß die Herausgeber von dem schlimmerem Extrem noch weit entfernt sind und somit diese Ankündigung keinen Grund zu irgend welcher Besorgniß bietet.

Die äußere Ausstattung ist ebenso mustergültig wie bei der ersten Lieferung. Mit dem herrlichen, weltberühmten Hand-Papier von Fabriano wird nicht gespart, wo es gilt durch gefällige Anordnung des Druckes auch das Auge zu befriedigen. — Auf die übersichtliche Gliederung des Textes und die demselben Zwecke dienenden Randnoten, durch welche das Studium außerordentlich erleichtert wird, ist große Sorgfalt verwandt.

Nächst dem neugestalteten Texte und seiner Begründung geben die in den Noten gleichfalls enthaltenen literar-historischen Nachweise der Ausgabe ihren eigentlichsten und bleibenden Werth. In den lakonischen, allenthalben angefügten Citaten, durch welche die Fundorte der überaus zahlreichen in den Text verwobenen Sätze aufgewiesen werden, steckt mehr Arbeit und Litteratur-Kenntniß, als der erste Blick errathen läßt. Nur wer in ähnlicher Weise lange Stunden Band um Band zur Verifizirung eines einzigen ungenauen Citates zu durchstöbern hatte, wird diese Leistung des unermüdlichen P. Deimel nach Verdienst würdigen. Er hat übrigens durch diese seine Noten anderen Veröffentlichungen dieser Art ein bedeutendes Stück vorgearbeitet.

Die theologischen Scholien, welche der Erläuterung des eigentlichen Lehrgehaltes dienen, haben in dieser Lieferung nicht selten eine größere Ausdehnung erreicht, als wir erwarteten. Insofern solche Erläuterungen nur die Klarstellung des im Text formulirten philosophischen oder theologischen Lehrsatzes anstreben, den Gedanken des Verfassers zumal aus Parallelstellen aus anderen seiner Schriften oder sonstigen zeitgenössischen Werken feststellen, gehören sie ohne Zweifel zur Aufgabe des Herausgebers. Behandeln sie aber die im Texte enthaltenen Lehren an und für sich oder in der Entwickelung, welche sie bei andern Lehrern und Schulen im Verlaufe der Zeit gefunden haben, so gehen sie offenbar über die Gränzen dieser Arbeit hinaus, haben einen von der Ausgabe geschiedenen, mehr oder minder ephemeren Werth.

Für die Anlage der uns vorliegenden Scholien scheint uns mehr das Bedürfniß der Ordensschulen, welchen die Ausgabe vor Allem dienen soll, als das der allgemeinen theologischen Lesewelt maßgebend gewesen zu sein. Nicht wenige der Scholien füllen in Kleindruck eine ganze Seite, einige selbst mehr. So Seite 710 bei der Lehre von der Prädestination, S. 642 von den göttlichen Ideen, S. 687 vom göttlichen Vorherwissen; ferner S. 422. 438. 454. 459. 472. 670 ff. 696. 730. 734. Es liegt in ihnen

bereits ein gutes Stück Theologie vor. Doch halten wir es für unthunlich, jetzt schon auf eine genauere Characterisirung und Beurtheilung derselben einzugehen. Erst wenn wenigstens der größere Theil des Commentars zum Lombarden uns vorliegt, wird es möglich sein, die Arbeit des Scholiasten genau zu würdigen, vor Allem den Zweck genau zu fixiren, den er anstrebte; die Gränzen zu bestimmen, welche er sich gesteckt hatte; den Standpunkt zu ermitteln, von welchem aus er die theologischen Materialien bearbeiten wollte, d. h. die Frage zu beantworten: ob er die zu besprechenden Lehrpunkte in ihrer historischen Entwickelung bis auf ihren Höhepunkt oder bis auf unsere Zeit verfolgen oder nur in der Gestaltung berücksichtigen wollte, in welcher sie sich uns in der Zeit der alten Scholastik darstellen. Erst wenn wir uns hierüber volle Sicherheit und Klarheit verschaffen können, ist eine eingehende Beurtheilung möglich.

Nichtsdestoweniger glauben wir selbst jetzt schon an einem Scholion nicht still und stumm vorübergehen zu dürfen. Wir hoffen, uns über dasselbe um so freier aussprechen zu dürfen, je rückhaltsloser wir unsere Hochachtung vor der trefflichen Leistung der Herausgeber kundgegeben haben und je mehr wir von der irenischen Ansicht des uns sehr befreundeten Scholiasten überzeugt sind. Ja wir glauben sogar, daß ihm bei seinem ernsten Streben nach unparteiischer Objectivität unsere Berichtigung nur erwünscht sein wird.

Auf S. 710 bei der Frage: utrum praedestinatio inferat salutis necessitatem? wird unter n. 2 eines längeren Scholions das Verhältniß der Prädestination und ihres Instrumentes, der wirksamen Gnade, zur menschlichen Freiheit besprochen. Hiebei wird zunächst die Lehre Calvin's erwähnt, welche der menschlichen Freiheit neben der Gnade keinen Raum mehr läßt und ihr sodann die die freie Selbstbestimmung wahrende Entscheidung des Trienter Concils entgegengehalten. Es bleibt nun noch die Frage: wie die den Prädestinirten nothwendige, sie ihrem himmlischen Lohne unfehlbar zuführende Gnade mit der menschlichen Freiheit zu combiniren sei. Hiefür werden die in dieser Frage classischen Lehrsysteme der neueren Dominicaner-Schule und der Gesellschaft Jesu kurz skizzirt.

Die Darlegung des letzteren Systemes lautet also: „Altera Schola, ut infallibilitatem et efficaciam decreti divini praedestinantis simul cum indifferentia liberi arbitrii explicet, utitur scientia media, qua praevidetur, quid voluntas

factura sit de se, sed cum auxilio gratiae praevenientis, antecedenter ad omne decretum divinum absolutum; et hac via propugnat concursum divinum congruentem libertati ac motionem indifferentem, quae non antecedat determinationem voluntatis, sed ei sit simultanea, vel, ut aliqui videntur dicere, potius eam consequatur". — Der letzte Theil dieser Skizze („et hac via propugnat" etc.) scheint uns unzutreffend und daher unrichtig. — Beweis:

I. 1. Wir fragen: was haben wir unter der hier erwähnten „motio indifferens" zu verstehen, von welcher sich die folgenden Satztheile bewahrheiten müssen. Wir antworten: nach der ausgesprochenen Absicht des Verfassers nichts Anderes als die zuvorkommende Gnade (gratia praeveniens). — Denn die beiden wesentlichsten Punkte des hier zu skizzirenden Systemes sind: erstens die Heranziehung der scientia media und zweitens die hiedurch bedingte Erklärung der zuvorkommenden, wirksamen Gnade (gratia praeveniens efficax). Im ersten Theil hat der Scholiast richtig den ersten dieser beiden Punkte erwähnt, er mußte also nun — soll die Darlegung wirklich auf das System passen, von welchem hier die Rede ist — die Art der Wirksamkeit der von ihm schon oben durch Cursiv-Schrift hervorgehobenen gratia praeveniens kurz characterisiren. — Wir können also nicht bloß, nein wir müssen unter der „motio indifferens" die zuvorkommende Gnade verstehen, von ihr muß sich das Folgende bewahrheiten. Hat nun aber von der zuvorkommenden Gnade irgend ein Lehrer der Jesuiten-Schule gelehrt, was hier von ihr behauptet wird? Wir antworten mit aller Entschiedenheit: kein Einziger.

Wie die dem äußeren Zwange und der inneren Nöthigung entgegengesetzte Wahlfreiheit des Willens von allen Theologen eine libertas indifferentiae genannt wird: in demselben Sinne kann allerdings auch die in der zuvorkommenden Gnade liegende „Bewegung" (motio) indifferent genannt werden, weil sie eben dem Willen keine Nöthigung auferlegt, und aus ihr der gute Act, zu welchem sie den Willen treibt, folgen und nicht folgen kann, je nachdem der Wille zustimmt oder widerstrebt. In allen anderen Beziehungen jedoch hat diese Bewegung durchaus nichts Indifferentes, nichts Unbestimmtes in sich; zieht sie doch den Willen nach einer bestimmten Richtung: zum Guten und zwar zu einem ganz bestimmten guten Act.

2. Aber wie kann von dieser zuvorkommenden Gnade gesagt werden, sie gehe dem guten Akt, zu welchem sie den Willen lockt, nicht vorher (quae non antecedat determinationem voluntatis), sondern sei mit ihm gleichzeitig (sed ei sit simultanea)? — 3. Und wie könnte gar von dieser selben zuvorkommenden Gnade ein Theologe behaupten, sie folge dem guten Akte nach (potius eam consequatur)! — Denn abgesehen von dem schon in den Ausdrücken liegenden Widerspruch, würde hiemit dem rein natürlichen Vermögen die Fähigkeit beigelegt, aus sich allein ohne die Mitwirkung der actuellen Gnade einen guten Act zu setzen — eine Behauptung, welche der semipelagianischen Häresie mehr als nahe käme. — Wir brauchen daher nicht beizufügen, daß kein Theologe der Gesellschaft diesen oder auch nur einen ähnlichen Irrthum gelehrt hat. Dies scheint aber auch der Verfasser selbst weiter oben ausdrücklich zu gestehen, wo er als Gegenstand der scientia media bezeichnet: „quid voluntas factura sit [non] de se [sola], sed cum auxilio gratiae praevenientis".

II. Aber vielleicht wurde hier die zuvorkommende Gnade mit der mitwirkenden (gratia cooperans) verwechselt; ist diese unter der motio indifferens zu verstehen und bewahrheiten sich von ihrer Wirkungsweise die folgenden Satztheile? Freilich, auch wenn dies der Fall wäre, hätten wir immer noch eine sehr bedauerliche Verwechselung zu verzeichnen und die Skizzirung des Systems bliebe nach wie vor nicht zutreffend und unrichtig. — Doch nein, auch wenn wir unter der „motio indifferens" die mitwirkende Gnade verstehen wollten, wozu die unmittelbar vorhergehenden Worte: „concursus divinus congruens libertati" und das folgende „simultanea" einladen, bewahrheitet sich der Context nicht.

Denn die mitwirkende Gnade (gratia cooperans) ist nach der Lehre der Gesellschaft in actu primo nichts Anderes, als die im Verstande und Willen vorhandene übernatürliche Anregung (gratia praeveniens), insofern sie als Comprinzip mit dem freien Willen den guten Act unmittelbar hervorbringt; und in actu secundo ist sie der gute Act selbst, insofern er aus dieser übernatürlichen Hülfe, als dem den Willen ergänzenden Comprinzip hervorgeht. — Es kann somit 1. diese mitwirkende Gnade in keiner Weise eine „indifferente" Bewegung (motio indifferens) genannt werden; nicht einmal in dem Sinne, welchen wir oben in Bezug auf die zuvorkommende Gnade noch zugestanden haben,

da die mitwirkende Gnade schon in ihrem Begriffe selbst den guten Act des Willens in sich schließt. — 2. Wäre es ziemlich überflüssig von der mitwirkenden Gnade noch ausdrücklich zu bemerken „quae non antecedat“ „sed sit simultanea“. — 3. Wo wäre endlich ein Theologe zu finden, der die mitwirkende Gnade gar noch dem guten Acte nachfolgen ließ („vel potius eam consequatur“)!

III. Noch eine andere Auffassung der in Frage stehenden Worte: „motio indifferens“ scheint uns möglich, welche freilich ebenso wenig wie die vorhergehende, selbst wenn sie in den Contert paßt, den von uns beanstandeten zweiten Theil der Skizzirung rechtfertigen würde, aber doch wenigstens uns den Ursprung dieser bedauerlichen Unrichtigkeit aufweisen könnte.

Soll vielleicht „motio indifferens“ nur ein anderer Ausdruck für „concursus divinus congruens libertati“ sein? Wäre also alles Folgende auf die philosophische Lehre über die göttliche Mitwirkung mit den „causae secundae“ zu beziehen, wie sie von den Theologen der Gesellschaft vorgetragen wird? — Aber, so wenden wir uns ein, wir sind hier doch mitten in der Theologie, im Kernpunkte der Prädestinationslehre und so wahr wir auch die Lehre vom göttlichen Concurs in der Philosophie, für den status naturae purae halten, so können wir doch denselben durchaus nicht so nude et crude in die Theologie und in unsere gegenwärtige übernatürliche Heilsordnung übertragen; dürfen nicht die Beihülfe, welche Gott in dieser unvergleichlich höheren Ordnung gewährt, auf das Minimum des göttlichen Concurses des status naturae purae reduciren wollen. In dieser übernatürlichen Ordnung, in diesem theologischen Lehrpunkte haben wir vielmehr außer den natürlichen, philosophischen Prinzipien, welche die Nothwendigkeit des Concurses ergeben, auch nothwendigerweise die Wahrheiten der Offenbarung, die theologischen Lehrsätze von der Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade und der Unfehlbarkeit der göttlichen Prädestination zu berücksichtigen und aus ihnen leitet die in Frage stehende Schule ihre Lehre von der wirksamen und der zuvorkommenden Gnade ab. — In diesem zweiten Theile der Skizze statt der Lehre von der wirksamen Gnade nur die vom göttlichen Concurse zu erwähnen, wäre also eine recht mißliche Verwechselung. Und doch, wenn uns nicht Alles täuscht, ist dies der Unfall, welcher diesen bedauerlichen Knoten in die feinen theologischen Fäden schlug, welche hier gesponnen wurden.

Denn von dem göttlichen Concurs bewahrheitet sich fast der ganze Context. Der göttliche Concurs wird gleich eingangs genannt. Auf ihn passen: das „non antecedit determinationem voluntatis" und das „sed ei sit simultanea". Nur das letzte Satzglied „vel ut aliqui videntur dicere, potius eam consequatur" ist nicht zu retten. Mag es nämlich auch wahr sein, daß von einem begrifflichen Nachfolgen insofern geredet werden könne, als die Hinwendung des Willens zu irgend welchem Act, z. B. zum Bösen, nicht von der göttlichen Mitwirkung, sondern vom Geschöpfe ausgeht: so bleibt doch jenes Satzglied, wie es vorliegt, falsch, da unter dem consequi einfachhin (sine addito) schlechterdings nur ein reelles Nachfolgen verstanden werden kann.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen: in dem zweiten Theil der hier beabsichtigten Skizze mußte, falls sie zutreffend und richtig sein sollte, das Verhältniß der zuvorkommenden Gnade zur menschlichen Freiheit nach der Lehre der Jesuiten-Schule dargestellt werden. Dagegen paßt die uns vorliegende Fassung durchaus nicht hierauf, sondern — wenigstens zum größten Theil — auf die philosophische Lehre vom göttlichen Concurs; also trifft dieselbe nicht zu und ist daher unrichtig.

Dürfen wir, um uns nicht auf die bloße Negative zu beschränken, eine andere Fassung vorschlagen, so würden wir den beanstandeten Theil also formuliren: „et hac via propugnat praemotionem gratiae praevenientis, cuius illustratione et excitatione voluntas ita ad consentiendum sollicitetur, ut ad dissentiendum libera maneat, ac proinde eius consensus ex hac gratia ita sequatur, ut possit etiam ex ea non sequi". — Oder wäre die gange Darlegung zu geben, so würden wir also sagen: „Altera Schola ut connexionem infallibilem gratiae efficacis cum consensu liberi arbitrii iuxta doctrinam S. S. Augustini et Thomae explicet, utitur scientia media, qua Deus ante omne decretum absolutum praevideat, quid voluntas humana in hypothesi, quod hac vel illa gratia excitaretur, factura esset, et ex hac praevisione praedestinatis decernat gratias efficaces i. e. tales, cum quibus eos libere cooperaturos iufallibiliter praescivit. — Quare docet, voluntatem illustratione et excitatione gratiae praevenientis [sive mere sufficientis sive etiam efficacis] ita ad consentiendum praemoveri, ut ad dissentiendum libera maneat

ac proinde consensus ex hac gratia ita sequatur, ut etiam possit non sequi“.

Die monumentale Bedeutung der vorliegenden Ausgabe, ihre Wichtigkeit für die Lehrgestaltung einer hochverehrten Ordensgenossenschaft, die ungerechten Ausdrücke, mit welchen P. Antonius a Vicetia in seiner Ausgabe des Breviloquium das in Frage stehende Lehrsystem bedacht hat, die vielen Entstellungen, welche dasselbe auch sonst so häufig erfahren, machten uns, wie uns schien, diese Berichtigung zur Pflicht. Und mußten wir einmal auf diese Stelle zu sprechen kommen, so durften wir es bei der großen Achtung, welche das große, treffliche Werk verdient, es bei bloßen Behauptungen nicht bewenden lassen. Es mußte der Nachweis möglichst vollständig geliefert werden; und so schrieben wir über diese 3—4 Zeilen mehr als ebenso viele Seiten[1]).

Daß sich im Gedränge der Arbeit in ein so großes Werk drei solche minder glückliche Zeilen einschleichen konnten, finden wir leicht begreiflich und dieselben haben daher unsere Hochschätzung vor der schönen Ausgabe nicht geschmälert. Daher hoffen wir zuversichtlich, daß auch bei keinem unserer Leser unsere vorstehende Auseinandersetzung die diesem großartigen Unternehmen schuldige Anerkennung im Mindesten beeinträchtigen werde.

Rom. Franz Ehrle S. J.

Maria im System der Heilsökonomie auf thomistischer Basis dargestellt von Dr. Johann Körber jun., Religionslehrer. Manz, Regensburg 1883. 8°. VIII, 223.

Die Mariologie ist in neuester Zeit mit einer gewissen Vorliebe wieder von verschiedenen Theologen wissenschaftlich behandelt worden. Morgotts Schrift hierüber ist allbekannt; Kurz und Stamm haben wir in dieser Zeitschrift früher schon besprochen (VI, 168 ff.); Scheeben hat im 3. Bd. seiner Dogmatik derselben eine eingehende, geistreiche, mit Tact, Wärme und Liebe ausgearbeitete Abhandlung gewidmet. Diesen reiht sich nun Dr.

[1]) Mit Herrn Scheeben, der im „Liter. Handweiser“ (1883, Nr. 350, S. 761) die oben besprochene Ungenauigkeit gleichfalls erwähnt und als Folge der gedrängten Kürze des Ausdruckes bezeichnet, erwarten auch wir, daß im nächsten Bande eine Verbesserung resp. Ergänzung folgen werde.

Körber mit warmer, inniger Begeisterung in dem oben angezeigten Werke an. Er zerlegt seine Arbeit in sieben größere Abschnitte: 1. Maria Gottesmutter (1—38); 2. Maria Jungfrau (38—65); 3. Maria die Gnadenvolle (65—102); 4. Maria die geschaffene Weisheit (102—125); 5. Maria die Makellose (125—168); 6. Maria Ursache unseres Heiles (168—192); 7. Regina coeli (198—223). „In dem Titel Gottesmutter ist die ganze Lehre von Maria, all' ihrer Würde und ihre Tugenden enthalten" (S. 1). Diesem Gedanken bleibt der Verfasser durch das ganze Buch treu. Nachdem er daher gleich im Beginne diesen Vorzug begründet, sucht er mit vielem Scharfsinn nicht so sehr durch anderweitige positive Beweise, als vielmehr durch Schlußfolgerungen aus jenem Grundvorzuge alle übrigen Vorzüge der seligsten Jungfrau nachzuweisen und deren innigen Zusammenhang mit jener Würde zu beleuchten. Wie schön, wie geistreich beleuchtet er nicht aus der Mutterschaft die Jungfräulichkeit Mariens, indem er der Reihe nach folgende Sätze aus jener herleitet: 1. „Maria ist Jungfrau, obgleich sie Mutter, und Mutter, obgleich sie Jungfrau ist"; 2. „Maria ist Mutter, weil sie Jungfrau ist"; 3. „Maria ist Jungfrau, weil sie Mutter ist"; 4. „die Jungfrauschaft durch die Mutterschaft erhöht"; 5. „die Jungfrauschaft wird zu einer ganz wunderbaren, weil sie mit Fruchtbarkeit verbunden war"; 6. „die Jungfrauschaft durch die Mutterschaft zu einer ewigen gemacht." Ebenso wird aus der Mutterschaft die Gnadenfülle Mariens begründet, wobei der Verfasser die nicht von Allen angenommene Ansicht vertritt: „Die Mutterschaft ist wesentlich eine Gnade im eigentlichen Sinne des Wortes und schließt mit Nothwendigkeit den höchsten Grad der Gnade und der aus ihr entspringenden Heiligkeit ein, ja ist mit demselben geradezu identisch" (S. 69). Durch diese Gnadenfülle wurde nun Maria befähigt de congruo die Menschwerdung Gottes zu verdienen. „In Maria vereinigte sich alles Gute, Gnadenvolle, Göttliche, was Gott vor der Menschwerdung, ja was er überhaupt den Menschen spenden wollte, als in einem Gnadenmeer, aller gute Wille, aller Glaube und zog die befruchtende Kraft des hl. Geistes in einer Art von meritum (meritum de congruo) auf die Menschheit herab, um die Frucht der Gnade, den Sohn Gottes zur Welt zu bringen. Wie in dem Einzelnen mittels der zuvorkommenden Gnade . . . der menschliche Wille sich präparirt, also den Glauben mit all' seinen Consequenzen, Furcht, Hoffnung, anfängliche Liebe rc.

sich erwirbt; wie auf diese Disposition hin durch eine Art von meritum (de congruo) der hl. Geist als neuschaffendes, wiederzeugendes Prinzip herabsteigt, um durch die Vereinigung mit dem disponirten Menschen die Frucht der Gnade, ein Kind Gottes, zu gebären: ebenso hat die ganze Menschheit in Maria sich disponirt" u. s. w. (S. 88. 89). Jedenfalls ist es dem Verfasser gelungen, die Stellung Mariens in der Heilsökonomie, deren Klarlegung den Zweck seines Werkes bildet, markirt hervortreten zu lassen, und zwar zunächst ihre Stellung vor der Menschwerdung, indem in ihr und durch sie das sündhafte Geschlecht sich auf die Menschwerdung und Erlösung vorbereitet und in dieselbe eingewilligt hat nach dem tiefen Gedanken des hl. Thomas: Ideo per annunciationem exspectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae (3. q. 30. a. 1). Dann ihre Stellung in der Menschwerdung als Mutter und in der Erlösung vermöge ihrer Zustimmung zum Kreuzopfer, bei dem sie mitopferte (der Verfasser entwickelt hiebei in beredter Weise die ganze tiefe Bedeutung jener Worte Stabat juxta crucem Jesu Mater ejus Joan. 19, 25); und endlich ihre Stellung nach vollbrachtem Kreuzopfer bei Zuwendung der durch dasselbe uns erworbenen Gnaden. Hiemit erscheint so lichtvoll der ganze Gegensatz zu Eva, wie nämlich Maria analog in der Ordnung der Wiederherstellung des Geschlechtes die Stelle vertritt, die beim Falle Eva zukam.

Wenn wir nun dem Verfasser das Verdienst zuschreiben, diese Stellung Mariens in anziehender Weise geschildert und dabei manche neue und überraschende Gesichtspunkte gewonnen zu haben, so vermissen wir doch manchmal die theologische Feile und Akribie. Von der begeisterten Liebe zu seinem Gegenstande läßt er sich zu Behauptungen und Ausdrücken verleiten, die wir neu, ungenau und verfänglich finden und daher nicht zu billigen wagen. Einige Beweise müßten anders gestellt und bestimmter formulirt werden; so z. B. das Hauptargument für die Mutterschaft Mariens (S. 5), das da lautet: „Maria hat nicht die Gottheit, sondern die Menschheit Jesu geboren. Diese Menschheit aber ist Gott, göttliches Individuum. Darum ist Maria Mutter Gottes". Man sieht gleich, was der Verfasser sagen will; nur eine geringe Veränderung würde das Argument beweiskräftig machen, aber in dieser Form darf es nicht gegeben werden, da das Abstractum Menschheit nie und nimmer Gott, göttliches Individuum genannt

werden darf. Leider zieht sich diese Ungenauigkeit hinsichtlich der communicatio idiomatum von S. 5 durch viele Seiten hindurch. Daher hören wir S. 10: „Angebetet muß werden die Seele Christi, weil sie Gott ist, angebetet der Leib, weil er Gott ist, angebetet das Herz, die Füße, kurz jeder Theil des Leibes, weil sie alle Gott sind“, ein Satz, der jedenfalls ganz gestrichen werden muß. Keinen besonders guten Klang haben auch solcherlei Sätze: „Sein Heranwachsen (der menschlichen Natur nach) war das Wachsen des Sohnes Gottes, und der Eintritt in das Vollalter der Natur war die Vollendung des Kindes zum ausgewachsenen Sohne Gottes (hic est filius meus dilectus)“ S. 15; „Von Ewigkeit hat der Vater seinen Sohn der Gottheit nach gezeugt ohne Mutter aus sich selber; der Zeit nach hat der Vater seinen Sohn der Menschheit nach gezeugt aus der Mutter“ (S. 31). Hier wird auch Maria der Titel „Gespons des Vaters“ beigelegt, welcher wohl besser ausgefallen wäre. Zu stark klingt die Behauptung S. 72: „Daß Adam und Eva trotz der Sünde nicht unrettbar verloren gingen, daß in ihnen noch die Möglichkeit und Fähigkeit geheiligt zu werden, wie ein Funke in der Asche verblieb, liegt in dem Umstand, daß aus ihrem Samen Jesus hervorgehen sollte, also in ihrem physischen Zusammenhang mit dem Fleische Christi, woraus Gottes Verheißungsworte hindeuten in dem Semen mulieris“. S. 77: „Es ist eine logische Unmöglichkeit, daß es mehr als eine Mutter Gottes gebe“. Bei aller Erhabenheit Mariens scheinen doch Ausdrücke wie diese, „compendium Christi“, und (S. 90): „Jesus ist die entwickelte Maria“ (S. 187), übertrieben und anstößig. S. 97 heißt es: „Die erste aktuelle Gnade, die Maria zu Theil wurde, war jenes Zuvorkommen Gottes bei ihrer Empfängniß, demzufolge sie vor der Erbsünde bewahrt und mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet wurde“; diese Ausdrucksweise ist gegen den theologischen Sprachgebrauch. Sollten diese und noch manche andere Ungenauigkeiten bei einer zweiten Auflage dieser in schwungvollem Stile geschriebenen Arbeit ausgefeilt werden, wird sich ihr Werth bedeutend steigern.

Innsbruck. Hurter S. J.

Theologia moralis. Auctore Augustino Lehmkuhl, Societatis Jesu sacerdote. Volumen I continens Theologiam moralem generalem et ex speciali theologia morali tractatus de virtutibus et officiis vitae christianae. Friburgi Brisgov. Sumptibus Herder. 1883. pp. XIX. 783.

Trotz der vielen Lehrbücher der Moraltheologie, welche in den letzten Decennien nacheinander erschienen sind, vergeht kaum ein Jahr, das uns nicht wieder mit einem neuen beschenkt. Das vergangene Jahr hat uns, von neuen Auflagen abgesehen, bloß in unserem deutschen Vaterlande zwei gebracht: Lehmkuhl's Theologia moralis, die wir hier besprechen, und des verdienstvollen Theologie-Professors, Dr. J. Staller in Brixen Epitome theologiae moralis, auf das wir vorläufig nur aufmerksam machen. Wenn dieser Umstand einerseits beweist, daß das Studium der Moral in der jüngsten Zeit einen großen Aufschwung genommen hat, so sagt er doch auch wieder, daß ein allseitig entsprechendes Lehrbuch dieses Gegenstandes, namentlich wie es in Seminarien zum ersten Unterrichte der Theologie-Studirenden gebraucht wird, noch immer nicht hergestellt ist. Es lag, wie es scheint, nicht in der Absicht des Verfassers, ein Lehrbuch für Seminarien, sondern mehr ein Hülfsbuch für tieferes Studium der Moral zu schreiben. Denn für jenen Zweck wäre es erstlich zu umfangreich. Der erste Band, welcher die allgemeine Moral und von der besonderen die Gebote Gottes und der Kirche, oder wie L. sich ausdrückt, die Tugenden und Pflichten des christlichen Lebens behandelt, zählt 783 Groß-octavseiten. Der zweite Band, welcher die Lehre von den Sacramenten und den kirchlichen Strafen enthält, ist im Drucke noch nicht vollendet, wird aber, wie aus dem bis jetzt Vorliegenden zu ersehen ist, die Seitenzahl des ersten noch übersteigen. Und dann setzte es bei der Erklärung der Definitionen, der Eintheilungen und Principien, wie Anfänger sie wünschen und brauchen, zu viel voraus. Dieser Mangel würde sich Anfängern am meisten in der allgemeinen Moral, am wenigsten im zweiten Bande fühlbar machen. Um so vollständiger hat der Verfasser aber den anderen Zweck erreicht, und ein Werk geschaffen, das von jedem Freunde der Moral, wie von jedem Priester, welcher in der Seelsorge thätig ist, mit Freude und Dank begrüßt werden wird.

Die einfache, durchsichtige, systematisch geordnete Disposition des ganzen Stoffes, welche die Eintheilung nach den Geboten Gottes und der Kirche in sich schließt; die reiche und maßvoll gewählte Literaturangabe der besten Autoren aus der älteren und

neueren Zeit am Beginne eines jeden Abschnittes, welche im Verlaufe der einzelnen Abhandlungen durch Berücksichtigung der einschlägigen Monographien vervollständiget wird; die übersichtlich geordnete Darstellung, worin die Principien und ihre Begründung von ihrer weiteren Erklärung und Anwendung geschieden sind, das Wesentlichste und Wichtigste zum Unterschiede vom minder Wichtigen stets durch verschiedene Drucke gekennzeichnet wird; die Besprechung der neuesten Erscheinungen des politischen und socialen Lebens und der christlichen Pflichten, welche diese bedingen; die Berücksichtigung der neuesten kirchlichen Entscheidungen und Kundgebungen auf allen Gebieten der Moral; die Reichhaltigkeit und Vollständigkeit, gepaart mit der Bestimmtheit und Präcision in der Beantwortung der Fragen und Lösung der Pastoralfälle, werden dem Buche einen ehrenvollen Platz in jeder theologischen Bibliothek sichern.

Bei einem Moralwerke, welches auch der praktischen Seelsorge dienen soll, ist die Frage nach dem vom Verfasser befolgten Moralsysteme die erste und wichtigste. Denn die Fälle, in welchen die verpflichtende Kraft eines Gesetzes auch nach den emsigsten Nachforschungen immer noch zweifelhaft bleibt, sind zu häufig und zu folgenschwer, als daß das entscheidende System in seinem Einflusse und seiner Bedeutung unterschätzt werden könnte. L. ist Probabilist, und zwar Probabilist vom reinsten Wasser. Mit Recht; denn der Probabilismus ist so klar dargelegt und so gründlich und einleuchtend bewiesen worden, und die Kirche selbst hat ihr Urtheil darüber so deutlich zu erkennen gegeben, daß ein vernünftiger Zweifel an der Wahrheit und Berechtigung desselben im Ernst wohl nicht mehr möglich ist. Nun hat man allerdings in neuester Zeit dem einfachen Probabilismus, wie er von den großen klassischen Moralisten der nachtridentinischen Scholastik durch mehr als zwei Jahrhunderte hindurch gelehrt und im christlichen Leben geübt wurde, einen s. g. Aequiprobabilismus gegenübergestellt, den hl. Alphons zum Erfinder desselben gemacht und ihm so Eingang in mehrere Lehrbücher verschafft. Der Verfasser konnte es unmöglich unterlassen, über die Stellung des von ihm vertheidigten Systems zu dem des hl. Alphons Rechenschaft zu geben. In Bezug auf den hl. Alphons hat man nur die Eine Wahl, ihn entweder zum Erfinder eines neuen Systems zu machen, und ihn so mit sich selbst und der kirchlichen Vergangenheit in Widerspruch zu setzen; oder den einfachen Probabilismus, den er in den früheren Jahren

(bis 1762) ganz sicher vorgetragen hat, zu seinem Systeme zu machen, und einigen Sätzen der veränderten Redeweise, die er später unter dem Drucke der beständigen Angriffe seiner Gegner angenommen hat, eine milde Deutung zu geben. L. zieht das Letztere vor und beseitiget in glücklicher Weise die Bedenken, welche einer milderen Deutung einiger Aeußerungen des Heiligen im Wege stehen.

Ungeachtet des reinen Probabilismus, dem L. huldiget, und der unerbittlichen Consequenz, mit welcher er ihn durchführt, glauben wir nicht, daß irgend jemand aus der Lesung dieses Werkes den Eindruck eines leichtfertigen und verderblichen Laxismus gewinnen wird; immer und überall gewahren wir den größten wissenschaftlichen Ernst und die gewissenhafteste Genauigkeit, die nirgends eine Verpflichtung in Abrede stellt, wo sich eine solche erweisen läßt, die aber auch nirgends eine Verpflichtung aufbürdet, wo sie nicht sicher besteht.

Die Moral ist namentlich seit dem hl. Alphons, im Streben die bahnbrechende Theologia moralis des hl. Lehrers in ein Compendium zu bringen, zum großen Theile mehr ein Aufzählen von Lehrmeinungen und Autoren geworden; von einem tieferen Erfassen der einzelnen Fragen und einem Eindringen in die entscheidenden Gründe war vielfach keine Rede mehr. Es muß als ein wahrer Fortschritt bezeichnet werden, daß L. alle mehr oder weniger probablen Meinungen, die keinen praktischen Werth mehr haben, fallen ließ. Die Eine in praxi verwendbare Ansicht wird, je nach dem Urtheile, welches der Verfasser über den Werth der diesbezüglichen Beweise sich gebildet hat, entweder als probable Meinung, oder als sichere und gewisse Lehre vorgetragen und mit dem entscheidenden Beweismomente und der Auctorität der großen Moralisten, besonders des hl. Alphons, begründet.

Lehmkuhl's Werk ist eine hervorragende Leistung. Es ist nicht eine Moral „in großem Styl“, angelegt nach Art der Theologia moralis Bouquillon's, welcher, den vom hl. Thomas in den zwei Theilen der Secunda behandelten Gegenstand mit Hülfe der großen Theologen der Vorzeit commentirend, in scholastischer Methode eine theoretische Moral zu veröffentlichen begonnen hat; sie ist vielmehr nach Art der Lehrbücher angelegt und berücksichtiget gleichmäßig sowohl Theorie als Praxis. So großes Gewicht auf die theoretische und wissenschaftliche Begründung der moraltheologischen Principien und Lehrmeinungen gelegt wird, so wird doch

überall auf die Anwendung der Theorie im christlichen Leben und besonders im Gerichte der Buße Rücksicht genommen. Die Schärfe und Genauigkeit des Scholastikers hält mit der Erfahrung des Seelenführers gleichen Schritt. Man erfährt es auf jeder Seite, daß das Buch die vollgereifte Frucht jahrelanger Arbeiten und Studien ist. Vor jeder Abhandlung werden die besten Autoren namhaft gemacht, und im Verlaufe der Abhandlung wird die einschlägige Literatur von den Theologen der Vorzeit bis zu den neuesten Monographien in ausgiebigster Weise berücksichtiget. Für jeden einzelnen Abschnitt sind die leitenden Principien, nicht nach Busenbaum oder St. Alphons, sondern ganz selbständig aufgestellt, geordnet und bewiesen und auf die im Leben vorkommenden Fälle angewendet. Es wird dabei, unter der Ueberschrift Uberior explicatio, eine solche Fülle casuistischen Materials verwerthet und verarbeitet, daß es wohl kaum einen besonderen Fall geben dürfte, der nicht seine Berücksichtigung und Lösung gefunden hätte.

Die bei Berücksichtigung des praktischen Lebens sich ergebenden Fragen sind nicht auf dem längst schon festgetretenen Geleise nach drei Richtungen hin beantwortet, sondern jede einzelne wird selbständig geprüft und nach Erwägung der Gründe entschieden. Im Anführen der Beweisgründe ist L. eher sparsam als freigebig; überall ist aber das maßgebende Princip und der entscheidende Grund namhaft gemacht. Die Ansicht des hl. Alphons wird stets berücksichtiget, und auch da, wo der Verfasser glaubt, einer anderen sich anschließen zu sollen, wird angegeben, wie der Beichtvater sich zu verhalten habe, der im Bußgerichte lieber dem hl. Lehrer folgen wollte.

So ist dieser ganze Theil der Moral gleichmäßig durchgearbeitet. Nur die schwierigeren und dunkleren Partien sind eingehender und weitläufiger behandelt. So ist, wie von allen Moralisten ausdrücklich betont wird, das Capitel über die Mitwirkung zur Sünde des Nebenmenschen eines der schwierigsten und dunkelsten der ganzen Moraltheologie, und gerade dieses hat L. mit besonderer Ausführlichkeit behandelt. Nicht mit Unrecht; denn einerseits ist kaum ein anderer Theil von so großem praktischen Belange, und andererseits ist die Lösung der einzelnen Gewissensfälle nirgendwo so sehr vom erfahrenen Urtheile der Sachkundigen bedingt, wie hier. Der Seelenführer kann sich darum auf diesem Gebiete nur dadurch einige Sicherheit verschaffen, daß er sein praktisches Urtheil am Urtheile anderer bildet und schärft.

Zu diesem Zwecke führt L. eine große Zahl einzelner Fälle aus allen Lagen und Verhältnissen des menschlichen Lebens an und gibt die Lösung derselben nach den Ansichten der gewiegtesten Moralisten und erfahrensten Seelenführer.

Und was von größeren und umfangreicheren Partien, das gilt auch von einzelnen Fragen: die schwierigen und mehr controvertirten werden mit besonderer Vorliebe und Sorgfalt behandelt und oft einer definitiven Entscheidung entgegengeführt. So bei der in neuester Zeit durch die chirurgische Praxis angeregten Frage über die Erlaubtheit der Kraniotomie (n. 847), bei der Frage, ob der Schuldner, welcher durch den Beichtvater die Restitution besorgen läßt, jeder weiteren Verpflichtung ledig sei, falls dieser aus was immer für einen Grund die Rückerstattung nicht ausführt und auch nicht mehr ausführen kann (n. 1030); bei der vielbesprochenen und verschieden gelösten Frage über die rechtliche Kraft der Verträge, welche Unerlaubtes und Sündhaftes zum Gegenstande haben (n. 1052); bei der heicklen Frage, ob und welche verpflichtende Kraft die Verträge haben, welche durch das politische Gesetz als null und nichtig erklärt werden (n. 1071) u. s. w.

Der Schwerpunkt der Moral liegt gegenwärtig in der Lehre vom Rechte und der Gerechtigkeit. Da öffnet sich für den Moralisten ein weites Feld der Untersuchung und Erörterung, in wie weit nämlich die modernen Handels- und Erwerbsmittel vor dem Forum des Gewissens bestehen können. Seit Decennien werden die allerverschiedensten Geldmanipulationen fast gewerbsmäßig betrieben, und bis jetzt sind die allerwenigsten auf ihre moralische Erlaubtheit untersucht worden. Nur eine Frage ist in jüngster Zeit von einigen Moralisten einer eingehenderen und genaueren Prüfung unterzogen worden, die Frage über die Erlaubtheit des Zinsennehmens.

Der Bedeutung der Sache entsprechend, hat L. die Abhandlung De jure et justitia mit besonderer Sorgfalt bearbeitet, veraltete Handels- und Vertragsverhältnisse außer Acht gelassen und neuere berücksichtiget. Im Besonderen ist es aber eben die Frage der Erlaubtheit des Zinsennehmens, welche hier eine Erledigung findet, wie sie ihr noch von keinem Moralisten zu Theil wurde. Der Begriff des Darlehensvertrages, des kirchlichen Mutuum und des Wuchers (usura) werden genau fixirt, und dann wird mit aller Klarheit nachgewiesen, wann und wo die Ungerechtigkeit begangen wird, welche man mit dem kirchlichen Ausdrucke usura bezeichnet. Was aber diesem Abschnitte einen außerordentlichen

Werth verleiht, ist die Erklärung, wie es gekommen, daß die Kirche in früheren Zeiten das Zinsennehmen mit solcher Strenge als wucherisch verboten hat und verbieten konnte und mußte, während sie es jetzt ohne Schwierigkeit erlaubt. Wer die Vorwürfe kennt, welche in außerkirchlichen Kreisen der kirchlichen Gesetzgebung darüber gemacht werden, und die wenig befriedigende Art und Weise in Erwägung zieht, in welcher katholische Theologen die Kirche in diesem Punkte, mit beständigen Seitenhieben auf die älteren Moralisten, zu rechtfertigen versucht haben, der wird die einzig annehmbare und befriedigende Theorie des Verfassers um so mehr zu würdigen und höher zu schätzen verstehen. Das Gelddarlehen, so führt er aus, welches früher in Rücksicht auf die damaligen socialen und wirthschaftlichen Verhältnisse in der Regel ein unentgeltliches war und sein mußte und nur in Ausnahmsfällen einen Entgelt (Zinsen) eintragen konnte, das ist jetzt bei den durchaus veränderten wirthschaftlichen Verhältnissen in allen Fällen ein entgeltliches und wird es bleiben, so lange die ökonomischen und industriellen Verhältnisse sich nicht ändern. Da haben wir eine Theorie, welche für die Aenderung der kirchlichen Gesetze eine durchaus wahre und befriedigende Erklärung gibt, während sie die Lehre der mittelalterlichen Theologen rechtfertigt und vertheidigt.

Eine Eigenthümlichkeit dieses Werkes besteht darin, daß L. nicht bloß angibt, welche Uebertretungen der Gebote schwere und welche leichte sind, sondern innerhalb des Bereiches der Todsünden den Grad der Schwere nach genau fixirten Regeln zu bestimmen sucht. Für den Beichtvater im Gerichte der Buße genügt es zwar, die schwere von der läßlichen Sünde unterscheiden und von jenen die verschiedenen Arten beurtheilen zu können, doch ist es nicht unwichtig, über den Grad der Schwere ein klares und möglichst bestimmtes Urtheil zu gewinnen. Um so mehr, als das religiöse Gefühl und der gläubige Sinn in diesem Punkte in vielen Fällen mit den Principien der Wissenschaft nicht in Einklang steht (vgl. S. 777 ff.).

Bei der Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit, mit welcher alles geprüft und ausgedrückt wurde, wird trotz der Unzahl von Fragen und Fällen selten eine Antwort oder Lösung sich finden, mit der man nicht einverstanden sein könnte, jedenfalls wird man wenigstens deren Begründung ihren Werth nicht absprechen können. Nur ein paar ganz kleine Bemerkungen seien uns gestattet. Es scheint nicht nothwendig zu sein, in die Definition der Liebe, in

so fern sie theologische Tugend ist, die Eigenschaft super omnia mitaufzunehmen (n. 314). Die Werthschätzung Gottes „über alles" scheint nicht so sehr der Liebe an sich und ihrer Natur nach, als vielmehr einem höheren Grade der Liebe eigen zu sein (cf. Suarez. disp. II. sect. 1. n. 2). — Ist es nicht mehr als probable Ansicht (n. 164), wir meinen, kann man es nicht als sicher hinstellen, daß die Reisenden (peregrini) vom Bischofe, in dessen Diöcese sie sich eben aufhalten, von kirchlichen Gesetzen, Gelübden u. s. w. dispensirt werden können? Daß der Diöcesanbischof der Reisenden hierzu die nöthige Vollmacht durch stillschweigende Zustimmung ertheilt, wird man allgemein annehmen können. — Wenn n. 171 ganz allgemein gesagt wird, daß die Dispens vom Gesetze, welche einer Communität gewährt wird, im weitesten Umfange erklärt werden könne, so scheint das nur in gewisser Beziehung zulässig zu sein. —

Innsbruck. Noldin S. J.

Theodoreti, episcopi Cyrensis, doctrina christologica, quam ex eius operibus composuit Dr. Adolfus Bertram, presb. eccl. Hildesiensis. Hildesiae. Sumptibus Fr. Borgmeyer 1883. pag. VI, 178.

Theodoret von Cyrus († 457) gehört in vielfacher Beziehung zu den hervorragendsten Bischöfen des christlichen Alterthumes. Sein bischöfliches Amt verwaltete er mit höchsten Ruhme. In seinem Sprengel befanden sich viele Marcioniten, welche er mit der Kirche wieder versöhnte. Für die Hebung seiner Bischofsstadt sorgte er durch Erbauung von Brücken, Herstellung einer Wasserleitung, Berufung tüchtiger Aerzte und Wiederherstellung der Bäder. Vor allem strahlt sein Ruhm als Gelehrter. Als Schüler des Theodor von Mopsvestia ist er einer der größten und nüchternsten Exegeten der alexandrinischen Gelehrtenschule. Seine hinterlassenen historischen, apologetischen, dogmatischen und exegetischen Werke sind zahlreich und umfangreich. Auch von seinen Briefen sind viele für die Zeitgeschichte von Bedeutung.

Leider ist Theodoret's Andenken nicht vollständig fleckenlos. Seine öffentliche Thätigkeit als Bischof und Gelehrter fiel in jene durch die nestorianischen und monophysitischen Irrthümer so tief bewegte Zeiten. Ein Mann wie Theodoret mußte da naturgemäß eine einschneidende Thätigkeit entfalten; daß er sie zu Gunsten des Häresiarchen Nestorius anfangs entfaltete, ist die Makel, welche

seinem sonst so fleckenlosen Namen für alle Zeiten anklebt. Als der hl. Cyrill von Alexandrien dem Nestorius die zwölf Anathematismen seiner Lehre zur Unterschrift und Anerkennung übersandt hatte, welche dieser mit zwölf Gegenanathematismen beantwortete, stellte sich der Patriarch Johannes von Antiochien plötzlich an die Spitze der nestorianischen Partei und Theodoret von Cyrus trat ihr ebenfalls bei. Der innere Zusammenhang für diese Verbindung lag hauptsächlich darin, daß Nestorius, Johannes und Theodoret aus einer Schule hervorgegangen und von dorther auch persönlich befreundet waren. Theodoret verfaßte gegen des hl. Cyrill Anathematismen zu Gunsten des Nestorianismus zunächst eine Gegenschrift, blieb auch bei seiner Gesinnung noch nach dem Ephesinum (431), nahm an dem Conciliabulum der Orientalen theil und stand ganz auf Seiten derer, welche das dritte allgemeine Concil verwarfen. Erst 435 versöhnte er sich wieder mit Cyrill und der kirchlichen Partei, ohne indeß die Person des Nestorius fallen zu lassen. . Ja selbst auf der vierten allgemeinen Synode (451) erregte seine Orthodoxie noch Zweifel. Die Aegyptischen Bischöfe protestierten deßhalb gegen seine Zulassung zum Concile; seine Sache wurde auch hier untersucht, und erst nach längeren Verhandlungen verstand er sich zur Anathematisirung des Nestorius. Seine Schriften gegen Cyrill wurden sodann auf dem fünften allgemeinen Concile verdammt (553). Es ist nun die Frage, ob Theodoret nur äußerlich sich unterworfen, oder ob seine Abkehr von Nestorius wirklich auf innerer Ueberzeugung und Erkenntniß des Irrthumes beruht habe. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, welche das erste behauptet haben. Eine eingehende Untersuchung jedoch war hierüber noch nicht angestellt. Hier tritt Bertram's oben genannte Arbeit ein, welche somit eine Lücke in unserer dogmenhistorischen Literatur ausfüllt.

Bertram will nicht das ganze theologische System Theodoret's zur Darstellung bringen, ja nicht einmal dessen gesammte Christologie, sondern blos dessen Ansicht über die Vereinigung der beiden Naturen in Christus. „Libellus hic“, so heißt es in der Vorrede, „inprimis eum habet finem, ut exponatur, quid Theodoretus de unione humanae naturae cum Verbo docuerit“. Ueber die Soteriologie will Bertram nicht handeln noch auch die Frage untersuchen, ob Theodoret blos materieller oder formeller Häretiker gewesen ist. Seine Schrift verfolgt den einzigen Zweck, durch Darlegung der Lehre Theodoret's über die hypostatische

Union nachzuweisen, daß derselbe nach seiner Versöhnung mit Cyrill vollständig orthodox gelehrt habe und somit seine Abkehr von Nestorius eine innerliche und aufrichtige gewesen sei. Bertram sagt bescheiden, er habe nichts anderes zu diesem Zwecke gethan, als die einschlägigen Stellen aus Theodoret's Werken gesammelt und zusammengestellt, so daß wir dessen Lehre „quasi ex ipsius ore“ vernehmen.

Der eigentlichen Darstellung sind drei kleinere Abschnitte vorhergeschickt, welche Theodoret's Leben, die Anthropologie und Christologie Theodor's von Mopsvestia und die Lehre Theodoret's über den Urzustand und die Erbsünde enthalten. Der erste Theil (S. 38 bis 61) handelt „de duabus in Christo naturis“. Zur Zeit Theodoret's war die Gottheit Christi und die wirkliche Menschwerdung desselben gegen Arianer und Apollinaristen genügend vertheidigt und gesichert. Es bewegte jetzt die theologischen Kreise die Frage, in welcher Art die Menschheit und Gottheit in Christus vereinigt sei. Nestorius trennte die Gottheit von der Menschheit, er ließ den Logos blos in dem Menschen Jesus Christus wohnen, Eutyches dagegen ließ beide Naturen in Christus confundiert sein, so daß die menschliche von der göttlichen absorbiert war. Die Stellungnahme des Theodoret zu dieser Frage und zu beiden Irrlehren lernen wir nun im zweiten Theile des Bertram'schen Buches „de unione humanae naturae Christi cum Verbo“ (S. 61 bis 161) kennen. Dieser Theil, welcher die Hauptpartie des Buches bildet, ist auch dem Umfange nach der bedeutendste, und auf ihn hat sich unsere Besprechung vornehmlich zu erstrecken. Das erste Kapitel (S. 61 bis 93) handelt „de reprehensione duodecim anathematismorum“ und zeigt uns, daß Theodoret diese Schrift „non adhibita diligenti consideracione de verborum suorum vi“ verfertigt hat, daß die Ausdrücke in ihr, mit welchen er die Vereinigung der beiden Naturen in Christus darstellt, nicht genügen, um ihn als orthodox hinzustellen, daß die Schrift vielmehr offenbare nestorianische Irrlehren enthält, welche im Einzelnen entwickelt werden. Theodoret lehrte falsch betreffs der Menschwerdung des Sohnes Gottes, indem er unter anderem behauptete: „Itaque non factus est caro deus verbum sed carnem viventem et rationalem assumpsit . . sibi templum in virgineo ventre finxit et erat cum ficto et nato“ (Bertram S. 78). Er spricht deßhalb der allerseligsten Jungfrau den Titel Gottesgebärerin ab. Irrthümlich

lehrte Theodoret besonders in Betreff der communicatio idiomatum (S. 81 bis 90). Der Verfasser schließt seine Untersuchung mit dem Urtheile: „Itaque iustitia postulat, ut de doctrina defensoris haeresiarchae non melius iudicemus, quam ecclesia de ipso haeresiarcha judicavit", um dann noch kurz zu erörtern, ob die Ansichten Theodoret's von den Irrlehren des Nestorius sich in nichts unterscheiden, ob sie nicht etwa an Orthodoxie streifen und nur ungeschickt zum Ausdrucke gelangt sind. Letzteres ist von mancher Seite um so lieber behauptet, als auch der hl. Cyrill ähnlich urtheilte.

Nach diesen dogmatischen Erörterungen betritt Bertram wieder das Gebiet der Geschichte, er belehrt uns, „Quid egerit Theodoretus in concilio Ephesino (a. 431) et immediate postea". Ich sehe nicht ein, warum dieser Abschnitt noch mit zum ersten Kapitel gezogen ist. Nach meiner Ansicht würde derselbe passender zu Kap. II. „quomodo Noster se gesserit, cum sanctus Cyrillus et Orientales de unione facienda agerent" gehören. Caput III zeigt uns, daß Theodoret nach geschehener Vereinigung orthodox lehrt (S. 105 bis 126). Wir erhalten hier zunächst eine Uebersicht der Schriften, welche Theodoret nach der Union verfaßte. Als Argumente für Theodoret's Orthodoxie führt Bertram folgende Sätze an: „In Christo deus et homo sunt unus et idem" (S. 111), „deus Verbum est homo" (S. 113), und betreffs der Communicatio idiomatum folgende: „Proprietates utriusque naturae de Christo praedicat" (S. 118), „deo Verbo attribuuntur humana" (S. 120). Diese Sätze sind aus Theodoret's Schriften selbst gezogen uud expliciert, und zwar in jener Weise, daß wir „doctrinam ejus quasi ex ipsius ore audiamus". Es ist nach Bertram's Ausführungen wohl nicht daran zu zweifeln, daß Theodoret vollständig vom Nestorianismus zurückgekommen und seine Lehre in allen Punkten correct ist. Das ersehen wir weiter in Kap. IV und V, wo der Reihe nach die theologischen Termini aus seinen Schriften erklärt sind (S. 131 bis 158).

Der dritte Theil behandelt Theodoret's Lehre über die Prärogative der menschlichen Natur in Christus in vier Paragraphen (sanctitas, charismata, virtutes und scientia humana). Als Anhang finden wir seine Lehren über die allerseligste Jungfrau. Wir ersehen aus des Bischofs Worten, daß ihm Maria dei genitrix und semper virgo war.

Bertram's Schrift zeichnet sich durch Fleiß und lichtvolle Darstellung aus. Der einzige Mangel, welchen sie aufweist, besteht darin, daß die dogmatische Deduction gegenüber der kritischen Forschung etwas zu stark hervortritt. In manchen Erklärungen scheint mir außerdem der Verfasser des Guten zu viel gethan zu haben, wenn er z. B. S. 81 auseinandersetzt, was unter communicatio idiomatum zu verstehen sei. In einer wissenschaftlichen Abhandlung müssen doch dergleichen Dinge als bekannt vorausgesetzt werden. Die Ausgabe der Werke Theodoret's, welche Schulze zu Halle 1790 ff. besorgte, scheint Bertram unbekannt geblieben zu sein, wenigstens finde ich sie nirgends citiert.

Wir zweifeln nicht, daß die besprochene Schrift die verdiente Anerkennung finden wird. Das Urtheil, welches in Gelehrtenkreisen über dieselbe gefällt ist, dürfte ein günstiges genannt werden. Selbst die kritischen Referate aus gegnerischem Lager sprechen sich anerkennend aus. Möge dem strebsamen und so tüchtigen Verfasser dies ein Ansporn sein, auf literarischem Felde weiter zu arbeiten und durch sein Beispiel auch andere Priester seiner Diözese zu ähnlicher Bethätigung anzueifern. Bertram hat seine Arbeit in gewandtem Latein geschrieben und da dürfen wir wohl noch die kurze Bemerkung anfügen, daß am bischöflichen Gymnasium zu Hildesheim, woselbst Herr Dr. Bertram seine ersten Studien gemacht hat, seit Jesuitenzeiten her das Sprechen und Schreiben des Lateins noch ständig geübt wird. Besonders fördernd wirkte nach dieser Seite der verdienstvolle Domcapitular und Gymnasialdirector Müller († 1883), den selbst liberale, culturkämpferische Blätter den größten Philologen der Neuzeit beizählten. Bertram's Schrift ist ein treffliches Zeugniß für die Pflege, welcher die lateinische Sprache am Gymnasium zu Hildesheim sich bis zur Stunde noch zu erfreuen hat.

München. Grube.

Die Aufgaben der Staatsgewalt und ihre Grenzen. Eine staatsrechtliche Abhandlung von Viktor Cathrein S. J. (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach". — 21.) Freiburg. Herder. 1882. pag. IV, 147.

Jedes Bestreben, naturrechtliche Fragen nach den Grundsätzen und im Geiste der Scholastik zu behandeln, muß mit Freuden begrüßt werden, besonders wenn es von einer so befähigten Kraft ausgeht, wie jene ist, die sich in vorliegender Schrift bethätigt.

Denn wahrlich, wir haben an literarischen Erzeugnissen in dieser Richtung keinen Ueberfluß. Vielleicht kein Theil der scholastischen Philosophie ist bisher so wenig den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechend behandelt worden, wie das Naturrecht. Vereinzelnte verdienstvolle Leistungen verschwinden fast in dem großen Strome der Literatur, der in minder segensreicher, theils auch verderbenbringender Weise dieses große Gebiet, und auf demselben insbesondere das des Staatsrechtes, überfluthet hat. Zwar hat sich P. Cathrein nicht die Aufgabe gestellt, in einem großen wissenschaftlichen Werke das ganze Staatsrecht zu umfassen; seine Absicht ist vielmehr, „in einer allen Gebildeten verständlichen Weise die allgemeinen Grundsätze festzustellen, nach denen sich auf den verschiedenen socialpolitischen Gebieten die Frage zu beantworten hat: was darf und soll die Staatsgewalt thun und was nicht"? Aber schon diese Grundsätze richtig festzustellen, ist ein sehr wichtiges und schwieriges Unternehmen. Uebrigens bleibt der Verfasser nicht dabei stehen. Um die aufgestellten Principien zu beleuchten, zeigt er ihre Anwendung auf zahlreiche staatsrechtliche Fragen und löst dieselben klar und bündig. Er weiß auf dem beschränkten Raum von 146 Seiten eine Fülle von Ideen zu bieten, welche ganz geeignet sind, richtige Anschauungen über Gegenstände zu verbreiten, über die in unserer Zeit mannigfache Irrthümer herrschen, und nicht selten auch unter Katholiken Meinungsverschiedenheit und Unklarheit zu finden ist. Referent ist bei seinen gleichartigen Studien, ebenfalls von den Grundsätzen der Scholastik ausgehend, fast überall zu ganz denselben Schlußfolgerungen gelangt, und auch die geringe Verschiedenheit, die zuweilen zu Tage tritt, ist vielleicht nur scheinbar oder so beschaffen, daß eine Verständigung leicht zu erzielen wäre, wie z. B. in Bezug auf die Frage, ob die Pflicht der Eltern, die Kinder zu erziehen, eine Rechtspflicht im strengen Sinne sei oder nicht; ferner über die Verstaatlichung der Eisenbahnen. Die Gründe, welche gegen letztere vorgebracht werden, scheinen mehr gegen die Opportunität derselben zu sprechen, als die Frage principiell zu lösen. Die letzten Zeilen des 4. Kapitels im 3. Abschnitte sind vielleicht etwas mißverständlich. Die Darstellung in edel populärer Sprache ist gemeinverständlich, der Stil angenehm, leicht und fließend. Möge der Verfasser die deutsche Lesewelt mit vielen Schriften ähnlicher Richtung beschenken.

Preßburg. Julius Costa-Rossetti S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Das zweite Kapitel der Genesis. Unter diesem Titel bringt die Zeitschrift Le Muséon, Revue internationale t. II. Nr. 1 (1883) aus der Hand Ch. A. Motais' eine philologische Studie über Gen. II, 4—6. Bekanntlich spielt diese Stelle in der Geschichte der Bibelkritik eine Hauptrolle und hat den Gedanken einer Quellenscheidung im Pentateuch zuerst nahe gelegt. Da dieser Gedanke jetzt eine allgemeine Herrschaft ausübt, und es das Schibolet der modernen Hexateuchexegese ist, zwischen dem Elohist und dem Jahvist (J) unterscheiden zu können, und auch noch zwischen J[1], J[2] und J[3]: so begreift man, daß wir im Gegensatze dazu gerne Einschlägiges zu Gunsten der hl. Bücher registriren.

Die Worte, welche die Schwierigkeit bilden, lauten nach der Vulgata: 4. Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt in die, quo fecit Dominus Deus coelum et terram (τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν; LXX.) 5. Et omne virgultum agri antequam oriretur in terra omnemque herbam regionis, priusquam (πρὶν) germinaret; non enim pluerat Dominus Deus super terram, et homo non erat qui operaretur terram. 6. Sed fons ascendebat e terra irrigans universam superficiem terrae.

Liegen hier die Ueberreste eines zweiten nicht von Moses herrührenden und verstümmelten Schöpfungsberichtes vor? Diese Frage läßt sich sicherer beantworten, wenn wir mit Motais die verschiedenen Uebersetzungen des hebräischen Textes dieser Stelle herbeiziehen. Das Resultat dieser philologischen Controle, über welche wir unten Mittheilung machen, bekräftigt nur den bisherigen Standpunkt der katholischen Ausleger in Bezug auf Einheit und Zusammenhang von Kap. 1 und 2. In Kap. 1 haben wir das großartige Schöpfungstableau, wo alles Sichtbare auf seine unsicht-

bare außerweltliche Ursache im Allgemeinen zurückgeführt wird, im Kap. 2 aber Detailzeichnung. Wenn es daher beim dritten Tagwerk heißt: Die Erde sproße grünes Kraut und Fruchtbäume, und gesagt wird, daß auf Gottes Wort dieses geschah, so ist klar, daß diese allgemeine Fassung ihre Beschränkung erfahren mußte am Anfang des zweiten Kapitels, da die Einzelerzählung sich mit dem Wohnplatz des ersten wirklichen Menscheníndividuum beschäftigt, und die Erschaffung des Paradieses und die Hervorbringung der Landpflanzen (durch den Beisatz „denn Jahve Elohim hatte nicht regnen lassen und es gab keinen Menschen den Boden zu bebauen"), offenbar diesseits der ersten drei oder auch vier Tagewerke fällt und schon regelmäßigen Wechsel der Temperaturverhältnisse andeutet. Dadurch erscheint der Gedankengang des hl. Verfassers gemäß seines Planes in natürlicher lichter Folge; das erste Kap. strebt zum zweiten hin, das zweite greift in's erste ein und setzt es fort. Keine Lücke, kein neuer und widersprechender Schöpfungsbericht kann im Kap. 2 gefunden werden.

Was nun die philologisch-kritische Untersuchung des Textes betrifft, so hat Motais besonders über drei Punkte Licht verbreitet: 1. über die Verschiedenheit der Uebersetzungen vom hebr. Text, 2. die Festsetzung der Bedeutung von têrêm und der Verbindung vkhol . . . têrêm, 3. die richtige Uebersetzung.

Zunächst und mit Recht betont Motais folgende Differenzen zwischen Urtext und Uebersetzung, und zwar sowohl der LXX und der hier von ihnen ganz abhängigen Vulgata als auch der neueren nach dem hebr. Original gemachten Interpretation. Es sind Einzelheiten, die schließlich auf Wortlaut und Sinn Einfluß üben.

a) In Vers 4 zeigen die LXX bei der Bestimmung von *οὐρανός* und *γῆ* durch den Artikel das umgekehrte Verhältniß vom Hebräischen.

b) Die LXX und Vulgata verbinden V. 4 und 5 und machen *πᾶν χλωρὸν* und *πάντα χόρτον* zu Objectsakkusativen von *ἐποίησε*, während das Hebräische und die darnach verfertigten neueren Uebersetzungen einen neuen Satz beginnen, wo jene Akkusative zu Nominativen werden.

c) Die alten Uebersetzungen halten têrêm = antequam = *πρίν*; die Neueren aber für „nondum" noch nicht; in Folge davon ergibt sich d) in V. 5 als Ausdruck für vᵉkhol siᵃch . . . . têrêm jihjê bei jenen: „. . . alles Gesträuch, bevor" 2c., bei diesen hingegen, indem sie die Negation zu khol ziehen: „Kein Gesträuch existirte noch" 2c.

e) Das „oriretur" der Vulgata müßte genauer genommen „esset" sein. Endlich f) *πηγὴ* der LXX und fons der Vulgata entspricht nicht dem ʻed, welches „Dampf, Nebel" bedeutet.

Da unter diesen Verschiedenheiten die Feststellung der wahren Bedeutungen unter c) und d) als das Wichtigste und Entscheidende für den Zweck der Abhandlungen erscheint, so ist für sie Grammatik und Lexikon, Sprachlogik und Sprachgebrauch mit aller Sorgfalt verwerthet worden. Motais' dießfallsige Schlüsse sind:

1. Es ist auf der Uebersetzung von têrêm = nondum zu bestehen, da nur b^etêrêm antequam heißt.

2. Die Combination aber unter d) darf nicht mit Phrasen wie v^ekhol m^elâkhâ lo tha'^asu, wo khol indeterminirt ist, verglichen werden, sondern mit solchen wie Jos. VII, 3 lo khol ha 'am und ähnlichen, wo die Determination stattfindet. Denn die Negation mit khol bewirkt den Bedeutungswandel in „nullus, nihil" nur dann, wenn khol ohne Determination durch den folgenden Artikel oder ein Suffix die Bedeutung „Irgend Einer, Irgend Etwas" hat, also dem lat. „non ullus = nullus" gleichkommt. — Das Facit, wenn diese beiden Schlüsse feststehen, ist: „Die LXX haben Recht mit der Bedeutung „Alle Pflanzen", Unrecht mit jenem *πρίν* = bevor; die neueren Uebersetzer des hebr. Textes haben Recht mit dem „terem = noch nicht", Unrecht mit jenem „Keine Pflanze"; die volle Wahrheit hingegen liegt in dieser Uebersetzung vom V. 5: „Aber noch existirte nicht alles Gesträuch des Feldes, und noch war nicht alles Kraut des Feldes hervorgesproßt; denn nicht hatte Jahve Elohim regnen lassen auf der Erde, auch gab es keinen Menschen, um den Boden zu bebauen". F.

Hadrian IV. und Irland. Unter diesem Titel brachten die Analecta Juris Pontificii (1882. livr. 185 et 186. col. 257—397), zwei Artikel, in welchen der Beweis versucht wird, daß die Bulle Hadrians IV. von c. 1155 (Jaffé nr. 6908; Migne Patr. lat. 188, 1441), mit welcher dieser Papst, der einzige Engländer, der auf dem Stuhle Petri saß, dem König Heinrich II. von England die Besitznahme Irlands gestattet habe, als unecht zu betrachten sei. Basirend auf dieser und anderen Vorarbeiten erschien ebenfalls im Dublin Review (July 1883) unter derselben Aufschrift ein von Franz Aidan Gasquet O. S. B. verfaßter Artikel, in welchem die Gründe kürzer zusammengefaßt werden, welche die Unechtheit der erwähnten Bulle erweisen sollen. Ohne in die Controverse selbst einzugehen, wollen wir diese Gründe kurz angeben; mögen auch einzelne von keinem besonderen Gewichte sein, so sind sie doch in ihrer Gesammtheit nicht so leichthin zu verwerfen, und verdienten auch von Seite der deutschen Historiker eine eingehendere Prüfung.

Vor Allem ist zu bemerken, daß Johann von Salisbury be-

richtet, er sei von König Heinrich II. an Papst Hadrian IV. geschickt worden, um dessen Zustimmung zur Besitzergreifung Irlands zu erlangen, und es sei ihm gelungen, die erwähnte Bulle für den König zu erhalten; als Ausfertigungsjahr der Bulle gibt er 1155 an, — die Bulle selbst nämlich ist ohne Datum. Nun aber verließ Johann von Salisbury England 1137, kehrte erst, und zwar nur auf sehr kurze Zeit, 1149 dahin zurück, und lehrte dann wieder in Paris, wo er seinen Polycraticus schrieb, und das Buch (1159) dem Kanzler Thomas Becket widmete, der damals mit Heinrich II. sich vor Toulouse befand. Es bleibt für 1155 nicht recht Zeit zu näherem Umgang Johanns mit dem König; und einige Schwierigkeit liegt gerade für diese Zeit in der Annahme einer solchen Vertrautheit mit ihm, daß er von demselben mit einer so heikeligen Gesandtschaft betraut worden sein sollte, und zwar in eben dem Jahre 1155, in welchem doch schon ohnehin eine officielle Gesandtschaft des Königs sich in Rom befand, bestehend aus den beiden Bischöfen Rotrodus von Evreux und Arnold von Lisieux, und dem Abte Robert von St. Albans.

Im Polycraticus erwähnt Johann von Salisbury der außerordentlichen Vertraulichkeit, womit der Papst ihn während seines dreimonatlichen Aufenthaltes in Benevent beehrte, sagt aber kein Wort von der Bulle, die er vom Papste für den König erlangte. Dagegen erscheint diese Bulle auf einmal erwähnt im letzten Capitel des Metalogicus, wo auch des kostbaren Ringes erwähnt wird, welchen der Papst dem König als Zeichen der Investitur zugeschickt haben soll. „Allein das ganze Capitel ist so eigenthümlich an sich, so verschieden im Styl von den andern Schriften des Johann von Salisbury, und paßt so wenig zu einem Werk über Philosophie“, daß es höchst wahrscheinlich gar nicht vom Verfasser des Metalogicus herrührt.

Der Metalogicus wurde spätestens 1160 geschrieben; die erste Erwähnung der Bulle Hadrians IV. von Seite Heinrichs II. geschieht nicht vor dem Jahre 1175, obwohl er sie i. J. 1167 recht gut hätte verwenden können, um die Einmischung der Engländer in Irland zu rechtfertigen; und selbst i. J. 1172, als der König auf dem Concil von Cashel, dem ein päpstlicher Legat präsidirte, die Huldigung der Irländer entgegennahm, war keine Rede von der päpstlichen Bulle. Was man zur Entschuldigung dafür vorgebracht, nennt Burke, der berühmte Dominicaner, einfach eine unwahre Ausflucht.

Der Text der Bulle selbst erscheint zuerst in der Expugnatio Hibernica des Giraldus Cambrensis (1188), also ungefähr 30 Jahre nach dem Tode Hadrians IV. († 1159). Am meisten trug zur Verbreitung der Bulle Matthäus Paris bei, der übrigens

erst beinahe ein Jahrhundert nach Hadrian IV. lebte. Abgesehen von der geringen Zuverlässigkeit des Verf. der Exp. Hib., welche schon 1662 Lynch nachzuweisen sucht, sind noch 3 Briefe Alexanders III. vom 20. Sept. 1172 vorhanden, welche sich ganz mit Irland beschäftigen, allein der Bulle Hadrians IV. mit keiner Silbe erwähnen (Jaffé nr. 8174—8176; Migne 200, 883 ss). Auch Johann XXII. scheint von jener Bulle nichts gewußt zu haben, da ihm die Gesandtschaft Eduards II. Gelegenheit genug bot, derselben zu erwähnen. Während des Aufenthaltes der Päpste in Avignon erschienen (1331 und 1356) zwei Leben Hadrians IV., und in keinem derselben wird der Bulle Erwähnung gethan. Wenn Baronius in seinen Annalen sagt, er habe den Text der Bulle, die er gibt, „einer vaticanischen Handschrift" entnommen, so hat Dr. Moran, Bischof von Ossory, und Verfasser eines bezüglichen Artikels im Irish Eccles. Record, (Nov. 1872) während eines Aufenthaltes in Rom durch Theiner Nachforschungen anstellen lassen und erfahren, daß dieser Codex Vaticanus nichts Anderes war und ist, als eine handschriftliche Copie der „Geschichte des Matthäus Paris." (Vgl. auch Moran's Erörterungen gegen die Aechtheit der fraglichen Bulle in seinen Essays on the Early Jrish Church, 1878.)

Man beruft sich ferner für die Aechtheit der Bulle Hadrians auf eine Bulle Alexanders III. vom Jahre 1172 und datirt aus Rom, während doch der Papst damals sich nicht in Rom befand und erst i. J. 1178 dahin zurückkehrte, wie auch die drei erwähnten Schreiben vom 20. Septbr. 1172 aus Tusculum datirt sind. Uebrigens ruht auch diese Bulle Alexanders III. nur auf der Autorität des Giraldus Cambrensis und bildete ursprünglich einen Theil der Expugn. Hib.; Giraldus selbst sagt in seiner Instructio Principum: „Sicut a quibusdam impetratum asseritur aut confingitur: ab aliis autem unquam impetratum fuisse negatur."

Der Eid, womit Heinrich II. 1172 in der Cathedrale von Avranches so feierlich von dem Morde sich reinigte, lautete: „Ego et major filius meus rex juramus, quod a Domno Alexandro Papa et ejus Catholicis successoribus recipiemus et tenemus regnum Angliae, et nos et nostri successores in perpetuum non reputabimus nos Angliae veros reges donec etc. Kein Wort von Irland, ebenso wenig als in dem Schreiben, welches er ein Jahr nachher durch seinen Secretär, Peter von Blois, an den Papst richtete.

Der Verfasser des Artikels in den Analecta Juris Pontif. geht noch weiter und erinnert daran, daß nicht eigentlich Heinrich II. das Ansinnen an Hadrian IV. stellte, den beabsichtigten

Einfall in Irland gutheißen zu wollen, sondern daß er Ludwig VII. von Frankreich vorschob; Rotrodus, Bischof von Evreux, begab sich in dieser Angelegenheit 1158 nach Rom. Hadrian IV. aber, weit entfernt, auf die Sache einzugehen, schrieb an Ludwig VII., wie er der beiden Könige Zug nach Irland nicht billigen könne, es wäre denn, daß das Volk und der Clerus von Irland diese fremde Einmischung wünschten, worüber er zuvor Gewißheit haben müßte. (Bulle vom 8. Februar 1159, Jaffé nr. 7106). Mit diesem Documente ist die fragliche Erlaubniß von 1155 schwer zu vereinigen.

Endlich spricht der Fortsetzer des Sigebert unter dem Jahre 1171 von den Vorbereitungen Heinrichs II. zu dem Einfall in Irland, und sagt: „Henricus rex Anglie ultra se elatus, inconcessa (captans) et affectans indebita, regnum Hyberniae subjugaturus etc.“ Heinrich II. selbst aber nennt sich noch 1177 als Schiedsrichter zwischen zwei spanischen Königen: „König von England, Herzog von der Normandie und Aquitanien und Graf von Anjou.“ Also keine Erwähnung von Irland.

Der Artikel im Dublin Review schließt sehr zuversichtlich mit den Worten: „Eine sorgfältige Untersuchung wird, wie wir glauben, die meisten Forscher bestimmen, die „Bulle“ als eine zweifellose Fälschung zu verwerfen.“ K.

Ehrle's „Bibliothek der scholastischen Theologie und Philosophie“. Unser Mitarbeiter Fr. Ehrle S. J. wird unter Unterstützung zweier Ordensgenossen in einer sehr umfangreich geplanten Bibliotheca Theologiae et Philosophiae scholasticae bessere Werke der älteren und neueren Scholastik in billigen Ausgaben vom Migne'schen Formate erscheinen lassen. Den Verlag hat P. Lethielleux zu Paris in Verbindung mit Fr. Pustet zu Regensburg und New-York übernommen. Der Gedanke dieser lohnenden und für die Entwickelung der scholastischen Studien voraussichtlich sehr fruchtreichen Unternehmung reifte in dem Herausgeber in Folge der Erfahrungen, die er bei den Vorarbeiten für eine ausführliche Geschichte der Scholastik machte (s. seinen Bericht in Ztschr. f. kath. Theol. 1883, 1 ff.): für die älteren Scholastiker muß, ehe eine exacte Geschichte möglich ist, vorher vielfach erst eine Grundlage geschaffen werden durch kritische und nach guten Hdsch. gesichtete Ausgaben ihrer Werke; von den späteren Scholastikern aber sind schon manche kaum mehr im Buchhandel oder antiquarisch zu erlangen. Der Schwerpunkt der Ehrle'schen Unternehmung ruht in der wissenschaftlichen Bearbeitung des Textes jener älteren scholastischen Werke. Zur Aufsuchung und Ausbeut-

ung der nöthigen Codices hat E. bereits große Reisen gemacht. (Diese haben ihm zugleich zur Geschichte der scholastischen Autoren Anecdota historiam Theologiae et Philosophiae scholasticae illustrantia ergeben, welche er in einer von obiger „Bibliothek" gesonderten Publication erscheinen lassen wird.) Die Reihe der älteren scholastischen Theologen werden die beiden Dominikaner Joh. Capreolus, welcher am reichhaltigsten über die Meinungen der Gelehrten seiner Zeit referirt, und der ehemals so vielgelesene Petrus von Tarantasia († als Innocenz V. 1276) eröffnen. Die ältere Philosophie wird zunächst durch die schon in Druck gegebenen Schriften des Aristoteles, commentirt von Silvest. Maurus S. J. († 1687) eingeleitet werden, während zugleich als Vertreter der neueren scholastischen Philosophie Cosmus Alamannus S. J. (Summa Philosophiae s. Thomae) unter der Presse ist. Der heilige Vater Leo XIII. hat in einem eigenen Breve das Studium des Alamannus allen Jenen empfohlen, welche „aus ächter Quelle die Weisheit des englischen Lehrers schöpfen" wollen. Als weitere Theile der Bibliothek (die alle auch separat zu beziehen sind), nennt der Prospectus die philosophischen Werke von Avicenna und Averroes, die Quodlibeta und die Summa theologiae von Heinrich von Gent, verschiedene Werke des Augustiners Aegidius von Colonna, dann von Neueren: ausgewählte Schriften des Kapuziners Carl Tricassinus, des Jesuiten Ruiz von Montoya und des Theologen der Sorbone, Nic. Isambert. Die Auswahl des Aufzunehmenden wird sich nach dem dreifachen Gesichtspunkt richten: Philosophischer und theologischer Werth des Werkes, Bedeutung des Autors für die geschichtliche Entwickelung der Scholastik, und Seltenheit der Ausgaben. Durch correctesten Druck soll sich die Sammlung von gewissen fabrikmäßigen Editionen, die wir aus Paris erhalten haben, vortheilhaft unterscheiden. G.

Mittheilungen aus ausländischen Zeitschriften. Das Archivio storico italiano (1884. 1. pag. 114) berichtet von einem sehr interessanten Münzenfunde in Rom. Die Ausgrabungen im Atrium der Vesta führten in einem dem Anscheine nach dem 10. Jahrhundert angehörigen Hause auf die Entdeckung einer kostbar gearbeiteten Schatulle mit dem Namen des Papstes Marinus II. (942—46), welche 824 fast ausschließlich angelsächsische Münzen aus der ersten Hälfte des 10. Jahrh enthielt: es ist aller Vermuthung nach Geld, welches aus England als Tribut an den heiligen Stuhl eingelaufen ist Nach einem Vortrage de Rossi's im archäol. Institut hätten sich in der Gegend des Domus Vestae die von Johannes VII errichteten päpstlichen Wohnungen befunden und wäre so einigermaßen der Ort des Fundes zu erklären (Bulletin crit. 1884. n. 3).

— Die Civiltà cattolica setzt ihre Artikel über das Verhältniß der neueren orientalischen Forschungen zur heiligen Schrift fort und ist am 15. März in der chronologischen Folge bei dem Thema: Dario Medo e la cattività babilonica angelangt. In der Geschichte des Cyrus wurde be-

sondere Aufmerksamkeit der Einnahme Babylons gewidmet. Diese Einnahme fällt nach dem Verf. in die letzten Tage des Octobers 538 v. Chr., und die aus den ausgegrabenen Inschriften und aus den ältesten Schriftstellern erhellenden Umstände des Falles der Stadt gereichen den mehrfach beanstandeten Worten bei Jeremias 51, 32, „Die Untiefen sind besetzt“, zur Bestätigung; die Stelle erklärt sich durch künstliche Ableitung der Wassermassen des Euphrat, in Folge deren die Soldaten das Flußbett durchwaten konnten. Die zwei Jahre, welche derselbe Prophet auf die Unternehmung des Cyrus verwenden läßt (51, 46), finden sich auch bei Herodot angegeben. (ser. XII. t. IV. p. 668 ss.)

— Im folgenden Bande der nämlichen Zeitschrift (1884, p. 155 ff.) wird der religiöse Charakter des Cyrus aus den neugefundenen babylonischen Inschriften und den älteren Nachrichten dargestellt. Von dem ihm mehrerseits zugeschriebenen Monotheismus weist der König wenig Züge auf; er huldigt im Gegentheil der Vielgötterei; er anerkennt und duldet auch alle die vielgestaltigen Religionen seiner unterworfenen Völker.

— Eine in großem Stile angelegte Arbeit zur Lutherfeier sind die in der spanischen Zeitschrift Ciencia cristiana (1883, 15. Nov. u. ff.) erschienenen Artikel von Orti y Lara: Lutero y su descendencia politica. Sie haben den Nachweis zum Zwecke, wie der gegenwärtige Liberalismus mit den verschiedenen Calamitäten in seinem Gefolge, sich von dem Werke Luthers herleitet; ein Gedanke, dessen tüchtige geschichtsphilosophische Durchführung, wie sie hier vorliegt, für das Vaterland Orti's von besonderer Zeitgemäßheit ist, weil Spanien zwar vom Protestantismus selbst verschont blieb, wohl aber und besonders in neuerer Zeit die Einwirkungen seiner Ausgeburt, des Liberalismus, in trauriger Weise verkostete. Auch dem s. g. katholischen Liberalismus werden harte Anwendungen aus den geistreichen Parallelen zwischen den Sätzen Luthers und denen der Wortführer der liberalen Zeitströmung nicht erspart.

— In der spanischen Augustinerrevue bringt P. Marcelino Gutiérrez seine aus Anlaß des Lutherjubiläums veröffentlichten Arbeiten über „Luther und die Augustiner“ zum Abschluß. Er stellt das Verhältniß des Ordens zu dem Apostaten und seinem Unternehmen in ein richtigeres Licht als es bisher oft von einer Seite geschah, wo man nur die große Connivenz einzelner Mitglieder desselben gegen Luther hervorzuheben wußte. Der Verf. kennt die deutsche Literatur, wie es scheint, nicht; aber er bringt dafür aus Specialwerken des Ordens, die bei uns kaum genannt werden, sowie aus den handschriftlichen Sammlungen des gegenwärtigen Ordenschronisten José Lanteri für seine Additamenta ad Crusenii monasticon einzelne beachtenswerthe Angaben.

— In einem längeren Berichte über den IV. Band der Analecta sacra von Card. Pitra gibt der Orientalist T. J. Lamy (Revue cath. v. Löwen 1884, Fevr.) eine übersichtliche Zusammenstellung der neuesten Bereicherungen unserer Literatur der vornicänischen Väter aus orientalischen Handschriften. Wie erheblich insbesondere der durch Card. Pitra und seinen Mitarbeiter an diesem Bande, Prof. P. Martin in Paris, gewonnene Zuwachs aus syrischen, armenischen und coptischen Quellen ist, beweisen z. B. die Vermehrungen der Schriften des hl. Hippolyt und derjenigen des hl. Gregor Thaumaturgus. Der letztere († 270) kam als Schriftsteller in der Gegenwart zu neuen Ehren, indem die syrischen Manuscripte zu London und die armenischen zu Paris außer seiner Rede an Theopompus De passibili et impassibili 17 andere ihm zugeschriebene Stücke, Homilien und Abhandlungen, zum Theil fragmentarisch, in Uebersetzungen geliefert haben.

— Pelagius I. befand sich, ehe er Papst wurde, als Archidiakon der römischen Kirche, auf der Gegenseite des P. Vigilius und schrieb i. J. 554 wider diesen und wider die Verwerfung der drei Kapitel ein Refutatorium nebst sechs Büchern. Kurz nach dem Antritt des Pontificates widerrief er diese Publication. In einem der Briefe der kürzlich bekannt gewordenen britischen Sammlung (Jaffé 2. Aufl. n. 972) spricht er von dem verfehlten Werke und seiner Autorschrift. Diese Schrift, bisher unbekannt, wurde nach einer Mittheilung von L. Duchesne (Bulletin critique 1884, nr. 5) von ihm in einem Manuscript der Bibliothek von Orleans gefunden; sie ist dort zwar nicht ganz vollständig, wird aber von ihm wegen ihrer interessanten Daten für die Kirchengeschichte des 6. Jahrh. und ihrer neuen Citate aus Vätern und Concilien, wie sie sich in dem betreffenden Codex findet, herausgegeben werden.

— Andere wichtige Entdeckungen zur patristischen Literatur machte nach seinen Berichten in der römischen Akademie für christl. Archäologie Gamurrini in einem Manuscript der Bibliothek von Arezzo aus dem 10. Jahrhundert. Unter mehreren unbekannten Schriften von Hilarius von Poitiers befinde sich in demselben der verloren geglaubte Tractat des Heiligen De mysteriis und eine Sammlung von dogmatischen Hymnen und Gedichten auf Martyrer und Bekenner (Bulletin crit. 1884. n. 5).

— Ausführlicher als über diesen Fund ersten Ranges berichtete Gamurrini ebenda über ein im nämlichen Codex enthaltenes, von ihm zum erstenmal zu edirendes Itinerarium einer christlichen Frau, wahrscheinlich einer Klostervorsteherin aus Südgallien, welche zwischen 363 und 373 zu den heiligen Orten von Palästina und von da nach Aegypten reiste. Sie erzählt eingehend von der Beschaffenheit der Heiligthümer zu Jerusalem und den dort in der Charwoche zur Zeit ihres Aufenthaltes stattgefundenen Feierlichkeiten. In der Kirche des Kalvarienberges wurden die encaenia zum Gedächtniß der Auffindung des hl. Kreuzes begangen; eine schätzbare Bestätigung des Alters der Tradition über diese Auffindung (ib.).

— Das Werk von Fel. Roquain La papauté au Moyen-Age findet eine sachliche und eingehende Kritik in zwei Artikeln von A. Tachy in der Revue des sciences ecclésiastiques 1883 Août-Sept. Während die guten Seiten des Buches, insbesondere die vielfachen unparteiisch lobenden Urtheile des Verf. über die Päpste gebührend hervorgehoben werden, wird andererseits der häufige Widerspruch mit sich selbst gekennzeichnet, zu welchem R. durch seine kirchenfeindliche Stellung ebenso wie durch seine principienlose Geschichtsanschauung geführt wird. Es macht sich in seinem Werke ein guter Theil der Kautschukmanier von Gregorovius geltend. So vieles am Mittelalter zwingt Bewunderung ab, das man doch nicht anerkennen will. Bemerkenswerth sind die Nachweise R.', daß sich die Grundsätze der Dictatus Gregorii VII. beinahe sämmtlich schon im Pseudoisidor finden, und daß Pseudoisidor sich hinwieder auf eine überkommene kirchliche Praxis stützt, welche schon von Nikolaus d. G. allseitig ausgeübt wurde, ohne daß derselbe nachweislich die falsche Dekretalensammlung benützt hätte.

— Das Ergebniß einer weitgedehnten Abhandlung desselben Roquain in der Bibl. de l'école des chartes (1883. 5. et 6. liv. p. 393 ss.) mit dem Titel Philippe le Bel et la bulle Ausculta fili ist, daß Philipp eine ihm mißliebige Bulle Bonifaz' VIII. für Laôn vom 16. März 1301, welche aus den vatikanischen Regesten mitgetheilt wird, laut eigenen Geständnisses sicher verbrannt hat, daß sich aber gegen die Verbrennung der Bulle Ausculta fili, von welcher Bernard Gui und Villani und nach ihnen Dupuy erzählen, Schwierigkeiten erheben; zum wenigsten sei die Zerstörung letzterer Bulle nicht eine derartige Demonstration gegen das Papstthum ge-

wesen, wie man sie gewöhnlich darin finde. Daß die Verbrennung der Bulle Ausculta „nicht auf Befehl des Königs, wenn auch in seiner Gegenwart“ erfolgte, wurde in Deutschland längst allgemein angenommen.

— Dem verstorbenen französischen Schriftsteller François Lenormant, einer Zierde der katholischen Gelehrtenwelt, widmet Van den Gheyn S. J. in den Précis hist. 1884 Fevr. einen wohlverdienten Nachruf. Was L. in einem dem Dienste der Wissenschaft und der Kirche geopferten kurzen Leben für Erforschung der Geschichte des Orients im Verhältniß zur Bibel, für Numismatik, Assyriologie u. s. w. geleistet hat, wird dankbar aufgezählt, dabei jedoch auch nicht verschwiegen, daß man mit Recht von theologischer Seite über seine „Kühnheiten“ Beschwerde führte und in seinen zuletzt allzu eilig hingeworfenen Werken die Begründung seiner verwegenen Hypothesen oft vermißte. Sein Ende war dasjenige eines ächten gläubigen Christen, als den er sich immer bekannt hat. „Je mehr mein Bekenntniß“, schrieb er in seinen Origines de l' histoire, „gewissen Leuten anstößig erscheint, desto weniger glaube ich damit zurückhalten zu müssen . . Ich halte gläubig fest an der göttlichen Inspiration der heiligen Bücher“.

— Das Bulletin critique veröffentlicht 1884 nr. 4 ein kurzes, schönes Glückwunschschreiben von Silvio Pellico an Bautain zu Straßburg aus Anlaß von dessen Unterwerfung unter die wider ihn gefällte kirchliche Entscheidung. In dem Briefe, vom 3. Januar 1833, heißt es u. A.: Vos explications et votre soumission vous honorent plus que les lumières signalées dont le Seigneur a doué votre intelligence.

— Auf die hochbedeutende Abhandlung von de Rossi im Bulletino di archeol. crist. (1883 n. 1. 2): Elogio anonimo d' un papa nella silloge epigrafica del codice di Pietroburgo, ist bereits durch andere deutsche Zeitschriften hingewiesen worden (vgl. die Inhaltsangaben im „Katholik“ 1884. 1 und in der für Archäologie und Liturgie fleißig arbeitenden „Christlichen Akademie“ von Prag 1884. 1). De Rossi stellt die Hypothese auf, daß der durch die Inschrift geehrte Papst Liberius sei. Gegen dessen angeblichen Fall in die Häresie zeugen dann die vom Verf. der Inschrift dem Vielgeschmähten ertheilten Epitheta: Sacerdos sanctus sine felle columba (v. 9), divinae legis sincero corde magister (v. 4) u. A. Wir möchten aus de Rossi's gelegentlichen Erörterungen zur Geschichte des liberianischen Pontificates namentlich die Vermuthungen über die nach dem Pseudoconcil von Rimini stattgefundene römische Synode hervorheben, welche die dem Arianismus günstigen Beschlüsse der getäuschten und vergewaltigten Mitglieder jener Versammlung cassirt hätte. Liberius würde nach der Inschrift bei dieser Gelegenheit ebenso wie schon vor seinem Exil entschieden für die nicänische Formel auftreten (v. 31: sacrilegis nicaena fides triumphat). Nicht alle Schwierigkeiten betreffs der Inschrift sind aber gehoben. Wir hätten gewünscht, daß de Rossi den Bericht des in den damaligen abendländischen Dingen sehr mittelmäßig unterrichteten Sozomenus (IV, 15) über die sirmische Zusammenkunft genauer auf seine Glaubwürdigkeit geprüft hätte, statt sich auf seine doch nicht ganz sichere Vereinbarkeit mit der Inschrift und mit den besseren römischen Quellen zu stützen. Die Worte des V. 36: Haec fuit haec semper mentis constantia firma machen den Eindruck, als sollte vom Verf. des Epitaphs jede Nachgiebigkeit des Liberius ausgeschlossen sein.

— In dem eben angeführten Hefte des Bulletino macht de Rossi auch (p. 60 ff.) Mittheilungen über eine von ihm im Cömeterium des hl. Hippolyt entdeckte damasianische Inschrift. Ihr Inhalt bezieht sich auf einen Neubau, welchen Damasus mit der von Prudentius beschriebenen Basilica des Hippolyt vornahm. Merkwürdiger Weise, und vielleicht ebenso sehr wegen des ihm

bestrittenen Rechtes auf das Papstthum, wie wegen seiner Heranbildung in der römischen Kirche von Jugend an, wird Damasus in der Inschrift genannt: natus antistes sedis apostolicae.

— Beachtenswerth für Dogmatiker sind die altenglischen Zeugnisse für den Glauben an die unbefleckte Empfängniß Mariä, welche im vorletzten (4. Quartal-)Heft der Dublin Review von dem Redemptoristen T. E. Bridgett erörtert worden sind. Sie sind entnommen den 1878 von Goulburn und Symonds herausgegebenen Schriften des ersten Bischofs von Norwich, Herbert de Losinga (1050—1119), sowie der von Johannes von Grandisson, Bischof von Exeter, 1327 für den Gebrauch seiner Diöcese verfaßten Legenda Sanctorum (gedruckt London 1880—83 in drei Abtheilungen). Ingenua de ingenuis et cui nulla de propagine macula inhoesisset, lesen wir z. B. von Maria bei Herbert. Derselbe verherrlicht die Einwirkung des hl. Geistes auf die allerseligste Jungfrau, und zwar, wie Bridgett zeigt, diejenige von Anbeginn, wobei er sagt: Accedit ad uterum virginis Spiritus sanctus, purga originali et actuali culpa quam sua impleturus erat gratia.

„Die Bildung und Erziehung der Geistlichen." Wir können nicht umhin, auf ein Werk noch aufmerksam zu machen, das soeben die Presse verlassen hat, unter dem Titel: Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen. Von Irenäus Themistor. Köln. Bachem. 1884. S XIII. 256. Es ist wohl geeignet die Aufmerksamkeit nicht nur der kirchlichen, sondern auch der außerkirchlichen Kreise in hohem Grade auf sich zu ziehen, sowohl wegen des besprochenen Gegenstandes, der eine brennende Frage für Deutschland bildet, als auch wegen der vortrefflichen Art der Behandlung. Die Anstalt, an welcher der katholische Geistliche die seinem Berufe entsprechende Bildung und Erziehung erhalten soll, ist (wenigstens in der Regel) das kirchliche Seminar; dieser sehr wahre und richtige Satz wird aus inneren Gründen, an der Hand der Geschichte, aus der Erfahrung, aus dem autoritativen Urtheil der Kirche und durch eine wahrhaft zermalmende Kritik der josephinischen Generalseminarien und der preußischen Maigesetze, und endlich aus dem Wesen und der Einrichtung des tridentinischen Seminars meisterhaft bewiesen.

Die imponirende Ruhe, die der Verfasser durchweg bewahrt die kräftige Sprache, die edle und warme Begeisterung für die Wahrheit und das Recht, die logische Schärfe, die pädagogische Erfahrung, die große Umsicht und Belesenheit in der ganzen einschlägigen Literatur können nicht verfehlen, Eindruck zu machen. Wir können darum dieses Buch auf's Beste empfehlen.

Eine kurze, sachliche Erwiderung auf Prof. Scheebens zwei Artikel „die Controverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes" betreffend („Katholik" 1883 H. 12, 1884 H. 1), konnte aus Mangel an Raum nicht aufgenommen werden, wird aber im nächsten Hefte folgen.

Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

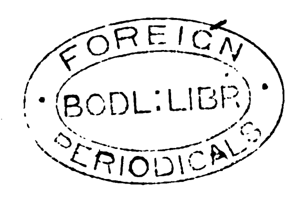
VIII. Jahrgang. III. Heft.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1884.

1. Juli.



Abhandlungen.

Die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprunges der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum.

Von Prof. Hartmann Grisar S. J.

Gabriel Paleotto schreibt in seinen berühmten Aufzeichnungen über das Concil von Trient bei der Erwähnung der dreiundzwanzigsten Sitzung (15. Juli 1563) die Worte nieder: „Der Gott des Friedens und der Eintracht war mit den Vätern, und so fand zur größten Freude Aller endlich eine Controverse ihren Abschluß, welche ehedem unsterblich zu werden geschienen."[1]) Er redet von der Controverse über das göttliche Recht der bischöflichen Residenz und der bischöflichen Gewalt.

Erhalten die Bischöfe ihre Jurisdiction unmittelbar von Gott — oder mittelbar von Gott, unmittelbar aber durch den Stellvertreter Gottes, den Papst? Sind sie kraft directer göttlicher Beauftragung an die Residenzpflicht gebunden oder durch kirchliches Recht, nämlich weil das Oberhaupt der Kirche ihnen ihre Jurisdiction und ihren Sitz zugetheilt hat? Das war die

[1]) Theiner A., Acta genuina concilii Tridentini II, 641.

schwierige Doppelfrage, welche die Gemüther der Concilsväter in dem langen Zeitraume von mehr als zehn Monaten zwischen der zweiundzwanzigsten und der dreiundzwanzigsten Sitzung des Concils, ja auch schon verschiedentlich vorher, in Spannung hielt.

Es war durchaus kein Wortstreit.

Die tiefsten Erörterungen über das Wesen der Hierarchie und die Einrichtung der Kirche wurden durch diese Controverse hervorgerufen. Es handelte sich bei den Einen, den Vertretern des „göttlichen Rechtes", um die Befestigung und Vertheidigung der bischöflichen Würde, wie sie sagten; bei den Andern, das ist der Gegenseite, um die Bewahrung alter und wesentlicher Rechte des römischen Primates gegenüber den Bischöfen. Von beiden Theilen aber wurden die umstrittenen Fragen mit Recht als solche bezeichnet, über welche bis dahin noch kein bindender kirchlicher Glaubensspruch vorlag. Sie gehörten dem Kreise offener theologischer Themate an, wenn sie auch von den beiderseitigen Vertretern je in ihrem Sinne als spruchreif angesehen werden mochten.

Um so mehr war gewiß der Wunsch berechtigt, den viele Concilsmitglieder in Uebereinstimmung mit den Cardinalpräsidenten und mit dem heiligen Stuhle laut werden ließen, es sollten diese Debatten aufgegeben und statt dessen die dringenden Arbeiten des Concils für Glaubensfeststellung gegen die Häretiker und für Reform der kirchlichen Disciplin fortgesetzt werden. Der Ausgang gab diesem Wunsche völlig Recht; denn trotz des größten Aufwandes von Beredsamkeit, Eifer und Scharfsinn konnten weder die Einen noch die Andern ihre Meinung zum Siege bringen. Jener „Abschluß der Controverse", über welchen sich Paleotto freut, bestand nämlich lediglich darin, daß die sogenannten Vorkämpfer der episcopalen Gewalt in Formeln willigten, welche weder ihrem noch dem gegentheiligen Standpunkt irgend zu nahe traten. Der jetzige Text des Tridentinum bewegt sich mitten zwischen den theologischen Klippen hindurch. Es wurde die weitere Klärung der Folgezeit überlassen. Der heiß geführte Streit aber, „die heikelste aller Episoden des Concils", war und blieb, um mit Pallavicini zu reden, „ein Stein des Anstoßes, welcher die von der ganzen katholischen Welt auf das Concil gesetzten Hoffnungen durch lange Frist in Frage stellte". Wenngleich die aufgewendete gewaltige Geistesarbeit, wie aus dieser Abhandlung erhellen wird,

fürwahr nicht umsonst war, so gelangte doch das Concil nicht zu jener bestimmteren und volleren Erklärung über den Primat, welche von Vielen bei Gelegenheit der erwähnten Debatten angestrebt wurde. Es hat das Tridentinum überhaupt in der Entwickelung der Lehre von der Würde und Stellung der Nachfolger Petri im Vergleiche mit den früher schon vorhandenen Definitionen keinen Schritt vorwärts gethan; eine Thatsache, zu deren Erklärung noch andere Factoren herbeizuziehen sein werden als die theologische Opposition der Väter, welche für das „göttliche Recht" der Bischöfe sprachen.

Indessen die nachfolgenden Jahre haben die Arbeit weitergefördert. Die theologische Untersuchung hat in der auf das Concil gefolgten Nachblüthe der Scholastik wie in so vielen Fragen, so auch in denjenigen von der Constitution der Kirche eine großartige Vertiefung gefunden. Die ungelösten Probleme des Concils haben die Geister geweckt und zum Forschen angeregt. An die besten Gedanken der Theologen und Väter der Kirchenversammlung anknüpfend, und von diesen hinwieder auf die großen Meister der Vorzeit zurückgewiesen, hat man im 17. und 18. Jahrhundert besonders auch die Strömungen des Gallicanismus und seiner Ausläufer mit Erfolg bekämpft. Unsere Tage endlich durften in den Decreten des Vaticanum über den päpstlichen Primat Lehraussprüche zu Stande kommen sehen, welche zur Zeit des Concils von Trient, Dank der Ungunst vieler zusammenwirkender Umstände, noch in der Ferne standen. Nicht bloß die jüngst definirten Sätze von der Superiorität des Papstes über das Concil und von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Kirchenhauptes gehören hieher, sondern auch die allseitige und klare Bestimmung der geistlichen Gewaltfülle des Papstes überhaupt, wie sie durch die Vaticanischen Väter geschehen ist. Ueber das „göttliche Recht" der Bischöfe, den Gegenstand der alten Streitfrage, wurde im Jahre 1870 weder im verneinenden noch im bejahenden Sinne eine Definition angestrebt oder aufgestellt; das Vaticanum näherte sich aber durch seine übrigen Feststellungen der verneinenden Ansicht.

Was für ein Gewinn aus den beim Trienter Concil gepflogenen Erörterungen für die Lehre vom Primat und Episcopat zu ziehen ist, das bezüglich der Frage des jus divinum der Bischöfe darzustellen, ist die Aufgabe der gegenwärtigen Abhandlung. Sie will dadurch zugleich auf den engen Zusam-

menhang hinweisen, in welchem die vaticanischen Decrete mit den Anschauungen der besseren Theologen des Concils von Trient und nicht minder mit denjenigen der Scholastiker und der heiligen Väter stehen. Ebenso wie die Trienter Theologen und Prälaten, die sich in unserer Frage gewissenhaft an die Vorzeit hielten, den Gang der späteren Glaubensformulirungen bereits vorbilden, so enthüllt sich in der Opposition wider sie, nämlich auf Seiten der Vertreter des „göttlichen Rechtes" der Bischöfe, der Geist des Gallicanismus mit seinen später mehr offenbar gewordenen Gefahren, wenn dieser Geist auch damals zum Theile sicher nur unbewußt thätig war.

Der wichtigste Führer wird uns Jakob Lainez sein. Er ist derjenige unter den Concilsmitgliedern, welcher wegen seiner anerkannten Geistesschärfe, der Unbestechlichkeit und Freimüthigkeit seines Urtheiles, seiner Redegabe und Gelehrsamkeit, die er in so vielen Fragen auf dem Concil an den Tag legte, vielleicht die größte Achtung unter allen Vätern genoß, derjenige auch, welcher als Urheber der schließlich angenommenen Form der Lehrdarlegung und der Canones über das Sacrament der Priesterweihe, also der uns beschäftigenden Vorlagen, angesehen wird. Der Verfasser dieser Zeilen ist in der Lage, außer den Auszügen, die man bisher schon von den trefflichen Concilsreden des zweiten Generals der Gesellschaft Jesu über unsere Frage besaß, andere zum Theile unbekannt gebliebene Schriften des nämlichen Theologen zu benützen. Sie zeigen noch weit besser als die bisher zugänglichen Bruchstücke seiner Erörterungen, warum Lainez mit Recht als der erste Vertreter und der eigentliche Sprecher der für die Rechte des Primates in jener Controverse einstehenden Concilsmitglieder bezeichnet werden darf. Andere bisher dem Wortlaute nach unbekannte oder unbenützte Quellen, welche herangezogen werden, sind die Correspondenzen der Cardinalpräsidenten des Concils mit dem Staatssecretär Pius' IV., dem heiligen Karl Borromäus, und durch ihn mit dem heiligen Stuhl, (theils aus dem Vaticanarchiv, theils aus der Stadtbibliothek von Trient), und die vertrauten Berichte des Bischofs von Ventimiglia Carlo Visconti an den genannten Heiligen aus dem Jahre 1562.[1]) Die vorwiegende Beachtung des theologischen

[1]) Für die Depeschen der Cardinalpräsidenten wurden deren Originale, welche im vatikanischen Archiv bewahrt werden, benützt; für diejenigen des h. Karl Borromäus die Copienbände 124 (26. Aug. bis 23.

Momentes in diesen Quellen wird uns nicht hindern, ebenso auch die historischen Illustrationen, welche sie darbieten, zu verwerthen.

Welches sind zunächst die Grundzüge jenes Standpunktes, der durch die auf Seiten Lainez' und der Legaten befindlichen Concilsmitglieder im vollen Einklange mit der älteren Zeit vertreten wurde?

1. Die ältere Lösung der Frage. Die Frage nach dem Ursprunge der bischöflichen Gewalt war von der Scholastik keineswegs vernachlässigt worden. In Rom, wo diese kirchliche Wissenschaft immer gehegt worden, war man sich über die Entscheidung der zu Trient über den Episcopat angeregten Streitfragen sofort klar. Ein einziger kurzer Satz, den der h. Karl Borromäus an die Cardinalpräsidenten schrieb, gab diesen mit der scholastischen Lösung der Frage zugleich eine Directive, welche die langen Erörterungen der Concilsväter abgeschnitten haben würde, wenn man nicht, statt der klaren in ihr gegebenen Unterscheidung zu folgen, von Seite der Gegner den Stand der Frage so sehr verdunkelt hätte. Borromäus bemerkt den Legaten am 29. October 1562:

„Seine Heiligkeit hat aus dem Schreiben vom 19. Ihre Bedenken entnommen, ob wohl eine Erklärung, institutionem episcopatus esse juris divini, [bei der großen Zahl von Vätern, welche diese fordern] noch umgangen werden könne. Soll eine solche Erklärung wirklich geschehen, so will ich nur in Erinnerung bringen — obschon das Ihnen gegenüber nicht nöthig ist, — daß sich diese

Dez. 1562) und 2315 (2. Jan. bis 1. März 1563) auf der Trienter bibliot. municip. Pallavicini theilt nur in sehr seltenen Fällen den Wortlaut dieser Depeschen mit und begnügt sich gewöhnlich mit Excerpten. Während die Briefe Visconti's vom J. 1563 zuerst unvollständig und mit gehässigen Noten von Aymon veröffentlicht wurden (1719 zu Amsterdam, und ebenda 1724), dann vollständiger und mit richtigerer Würdigung von Mansi im 3. Bde seiner Ausgabe der Baluze'schen Miscellanea, wurden die Briefe des nämlichen von 1562 bisher nicht veröffentlicht. Pallavicini hat ihnen aber gleichfalls schon eine große Zahl von Notizen entnommen. Meine Handschrift ist die mit Cod. 383 Bd. 21 bezeichnete Copie des Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchives, welche bei Böhm (Die Handschriften des Wiener H.-H. u. St.archivs) im Supplementband S. 88 aufgeführt wird.

Den italienischen Wortlaut der in vorliegender Abhandlung aufgenommenen Texte aus diesen drei Handschriften gedenke ich anderswo mit größerem geschichtlichen Material zur Beleuchtung des Concils von Trient und der Theilnahme von Lainez an demselben zu publiciren.

nur auf den Ordo beziehen kann. Es liegt ja doch, was die Jurisdiction betrifft, auf der Hand, daß die letztere von dem Papste den Bischöfen verliehen wird. Es versteht sich darum auch, daß Sie in der Vorlage zu der gedachten Entscheidung sowohl in der Präfation [d. h. in der Doctrina oder der den Canones vorausgeschickten doctrinellen Darlegung] als in den Canones derartige Ausdrücke anbringen werden, wie Sie es ja auch schon als Ihre Absicht gemeldet haben, daß das Decret niemals zum Nachtheile der Rechte des heiligen Stuhles wird mißbraucht werden können."

Allerdings, die Unterscheidung von potestas ordinis und potestas jurisdictionis war hier von grundlegender Bedeutung. Jene erstere haben die Bischöfe kraft ihrer Consecration unmittelbar von Gott, und der sichtbare Spender der Weihe, sei es der Papst, seien es Bischöfe, verhalten sich bei ihrer Uebertragung nur als Werkzeuge, welche Form und Materie in Anwendung bringen, damit der unsichtbare und unmittelbare Spender der Weihe sein übernatürliches, dem Menschen unerreichbares Werk vollziehe. Durch jene Gewalt des Ordo, welche man auch die sacramentale genannt hat, wird der Bischof befähigt, diejenigen Handlungen zur Heiligung der Seelen zu verrichten, welche dem erhaltenen Weihegrade so eigenthümlich sind, daß sie ohne diese Weihe nicht geschehen können; mit der potestas ordinis kann der Bischof z. B. gültiger Weise Priester weihen, (wie der Priester durch sie z. B. das Vermögen zu consecriren erhält). Die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe dagegen, d. h. ihre Ueberordnung über die Heerde mit der Befugniß sie in Sachen des ewigen Heiles zu regieren, leitet sich natürlich zwar auch von Gott her, und zwar in dem mehrfachen unten zu bezeichnenden Sinne; allein sie wird laut der durchaus begründeten Lehre der Schule unmittelbar doch nur durch den Papst den Bischöfen mitgetheilt.

Ist aber dem also, sind die Bischöfe unmittelbar durch den Papst die mit Jurisdiction ausgestatteten Hirten an ihrem Sitze, dann sind sie auch nicht durch unmittelbar göttliches Recht an diesen Sitz gebunden; nicht kraft solchen Rechtes, sondern kraft unmittelbar kirchlichen und nur mittelbar göttlichen Rechtes sind sie zur Residenzpflicht gehalten; und so kann der Papst sie denn auch von der persönlichen Verwaltung ihres Sprengels und vom Aufenthalte in ihrer Diöcese dispensiren, wie auch an und für sich mehrere Bisthümer ein und demselben Bischofe zutheilen.

Daß diejenigen, welche zu Trient die Streitfrage aufwarfen, eine neue Position einnahmen gegenüber der kirchlichen Vorzeit, und daß sie eine Lehrmeinung angriffen, welche in den Schulen gänzlich eingebürgert war, das hielt ihnen beispielsweise Jakob Lainez in einer unten näher zu erwähnenden Abhandlung über unser Thema vor: „Außer den schon erwähnten Vätern und kirchlichen Schriftstellern", schreibt er, „die uns begegnet sind, finden wir fast alle scholastischen Lehrer auf unserer Seite und hören sie die Ansicht der Alten bestimmter und ausdrücklicher wiederholen. Nur sehr wenige weichen von ihnen ab; diese sind aber entweder, wie Wilhelm Okkam, Johannes de Polliaco und Gottfried de Fontibus, anderweitig der Häresie verdächtig, oder sie haben in unserem Punkte geirrt."

Es ist hier nicht am Platze, auf die Zeugenaufzählung, die Lainez mit den Scholastikern vornimmt, einzugehen; es handelt sich vorläufig nur um eine Orientirung; aber zwei Stellen der Abhandlung müssen bereits hier herangezogen werden, damit das Urtheil des Genannten über die theologische Vergangenheit nicht etwa allzugewagt erscheine.

Die eine Stelle ist die, wo Lainez die Aeußerung von Thomas Cajetanus (Opuscul. t. I. tract. 1. c. 19.) anführt. Diese faßt das Ergebniß der Studien der Schule über unsern Punkt mit ausdrücklicher Berufung auf die Einhelligkeit derselben folgendermaßen zusammen. Der Satz, sagt Cajetan, die Gewalt der Jurisdiction sei nicht vom Menschen (dem Papste, im Gegensatz zu unmittelbar göttlicher Herkunft), geht erstens gegen den h. Thomas von Aquin und zweitens gegen die Ansicht aller katholischen Lehrer. Diese vertreten die Lehre, daß von Petrus alle Jurisdiction auf den Leib der Kirche ausging und noch ausgeht gemäß den Worten des h. Leo des Großen. Cajetan erklärt, wo er dieß schreibt, mit dem Beweise dieser Ansicht nicht erst sich aufzuhalten; er setzt sie als eine unantastbare voraus; so viele theologische Schriftsteller über die Einheit der kirchlichen Regierung handeln, so viele, bemerkt er, enthielten auch Zeugnisse und Beweise für diesen Lehrpunkt.

Die andere hiehergehörige Stelle von Lainez findet sich im Zusammenhange einer längeren Ausführung über die Autorität der Scholastiker und die verbindliche Kraft von gemeinsam durch sie vertretenen Lehrsätzen. Er sagt: Man hält uns (wenn wir uns auf die Scholastiker stützen) u. A. entgegen, auf den

Concilien müßten die Beweise aus der alten kirchlichen Zeit entnommen werden, die Scholastiker seien aber nicht zu dieser zu rechnen; es wurde auch (von den Gegnern seines Standpunktes) behauptet, die, welche nach St. Bernard's Zeiten geschrieben, seien nur so weit maßgebend, wie es ihre biblischen oder traditionellen Beweise seien. Die Sache verhält sich jedoch anders. Wenngleich die Scholastiker, fährt er fort, nicht in die Urzeit der Kirche zurückreichen, so ist doch ihre Lehre alt, da sie die ohne Zweifel aus der Lehre der Alten geschöpften theologischen Ueberzeugungen wiedergibt. Als die alten Väter auf den ersten Concilien angeführt wurden, waren sie auch noch nicht älter, als es für uns die Scholastiker sind... Die Kirche hat ferner in den letzten vierhundert Jahren diese Scholastiker als Vertreter ihrer Wissenschaft und ihres Glaubens betrachtet, ist ihrer Lehre gefolgt auf den allgemeinen und auf den Provincialconcilien, an den Schulen und Universitäten, in den Predigten und in der Abhaltung des Katechismus. Wenn sie also in einer Frage der Religion übereinstimmen, so wird anzunehmen sein, daß sie keinen Irrthum lehren. Halte man also fest, schließt Lainez, daß alle Jurisdictionsgewalt vom Papste ausgeht, um so mehr als hierin mit den Scholastikern die Ansicht der Kirchenväter, ja auch der Inhalt der heiligen Schrift einig ist.

Sehen wir nun, wie sich in der Scholastik und bei Lainez mit Hülfe dieses Satzes von der Jurisdiction bestimmter die Antwort auf die Frage von dem göttlichen Rechte der Bischöfe formulirte.

Nimmt man den Ausdruck „göttliches Recht" im weiteren Sinne, soferne er nämlich ein Recht bezeichnet, das auf Gott seinen Ursprung zurückführt, sei es mit, sei es ohne Zwischenglied einer kirchlichen oder menschlichen Autorität, so ist zunächst in dieser Rücksicht ohne allen Zweifel die kirchliche Jurisdiction überhaupt, die der Bischöfe wie die des Papstes, göttlichen Rechtes. In diesem Sinne ist auch jede rechtmäßige Gewalt von göttlichem Rechte; auch die weltliche Gewalt, nur daß sie von Gott durch das Zwischenglied menschlicher Autorität, nämlich der Volksgesammtheit oder des Fürsten, kommt. Die geistliche Gewalt aber ist in diesem weiteren Sinne von Gott theils unmittelbar, wie diejenige des Papstes und nach der jetzt gewöhnlichen Ansicht diejenige der Apostel, theils, unserer Meinung

gemäß, **mittelbar** durch den Papst, von welchem alle untergeordnete Gewalt, sei es direct, sei es durch Vermittlung von Zwischenpersonen, ausgeht. Den Ausdruck „göttliches Recht" im weiteren Sinne genommen, ist also jedenfalls die bischöfliche Jurisdiction als Sache göttlichen Rechtes zu bezeichnen.

Allein um das göttliche Recht in diesem weitern Sinne handelt es sich nicht in unserer Streitfrage, sondern um das **göttliche Recht im engern und eigentlichen Sinne.**[1]) In dieser Begrenzung ist es ein Recht, welches unmittelbar durch Gott und ohne Dazwischenkunft einer menschlichen, wenn auch direct von Gott gegebenen Auctorität oder Gewalt, verliehen wird. Auf ein solches göttliches Recht war die Gewalt Petri (und der Apostel mit und unter Petrus) begründet; auf einem solchen beruht die eines jeden seiner gültig eingesetzten Nachfolger. Ebenso hat der Episcopat **als Ganzes** für seine Existenz ein solches göttliches Recht im eigentlichen Sinne, indem Christus angeordnet hat, daß es in der Kirche Bischöfe gäbe, welche neben dem Oberhaupte, das ja nicht allein die Kirche verwalten kann, mit ordentlicher Gewalt über einzelne Sprengel die Gläubigen regieren sollten. Ein göttliches Recht ebenso im eigentlichen Sinne hat den Bischöfen bei der Consecration ihren Weihecharakter mit der potestas ordinis verliehen.

Indessen, und das ist der Kern der schwebenden Untersuchung, **nicht vom göttlichen Rechte** leitet sich die Jurisdictionsgewalt des einzelnen Bischofes ab; mit andern Worten, nicht von göttlichem Rechte kommt es, daß dieser oder jener als Bischof mit der potestas jurisdictionis fungirt. Denn wiewohl die allgemeine Bestimmung, daß Bischöfe zum Regieren da sein sollten, von Christus herrührt, so hat derselbe doch nicht

---

[1]) Certum est, patres (sc. Tridentinos, figentes canonem), cum quibus hic agimus, non ita accepisse jus divinum, sed strictiori quodam et propriori modo, tum quia nemo catholicus negat illis, quin hoc modo et jurisdictio episcoporum et curatorum juris divini sit; . . tum quia clare dixerunt, se ideo cupere, jurisdictionem et residentiam episcoporum declarari juris divini, quia si talis juris definiretur, non posset a pontifice dispensari, ne quis non resideret, vel ne haberet plura beneficia vel plures commendas, quas si haberet residere non posset. Quae quidem vera non essent nisi de jure divino stricto, quum jus ecclesiasticum et dispensari et abrogari et commutari possit ex causa per pontificem. So Lainez am Anfange der erwähnten Abhandlung (Disputatio etc.) bei den Begriffsbestimmungen.

bestimmt, daß diese oder jene Person die Bischofsweihe empfangen solle, daß unter den Geweihten Alle auch mit der Jurisdiction bekleidet werden müßten, daß der damit zu Bekleidende eine so oder so abgegränzte Regierungsgewalt haben, oder daß der eine oder der andere geographische Kreis der Kirche für einen besonderen Hirten abgesteckt werden solle. Der Herr hat vielmehr seinen Stellvertretern es überlassen, dieses Alles zu bestimmen. Sie sollten, wo und wie es ihnen gut schiene, von der in ihnen unmittelbar niedergelegten Fülle der Jurisdiction, unbeschadet derselben, einen Theil in die Träger des episcopalen Ordo hinüberleiten, welche ja wegen ihres Vermögens Priester zu weihen und so die Kirche zu vermehren, in besonderer Weise zur Uebernahme solcher Jurisdiction hingeordnet sind. Und daraus folgt nicht, daß die Bischöfe bloße Vicarien oder Delegaten des Papstes seien. Sie erhalten vielmehr in ihrer Stellung eine ordentliche und unmittelbare geistliche Gewalt über die Untergebenen.

Unrichtig ist, was die Gegner vertreten wollten, daß der Stellvertreter Christi den einzelnen Bischöfen nur die Materie anweise. Sie vermeinten darthun zu können, daß gegenüber dieser Materie eine den Bischöfen von Gott direct gegebene und in ihnen latent ruhende Jurisdictionsgewalt sofort von selbst zur Ausübung komme. Diese Ansicht ist, wie Lainez unten nachweisen wird, den alten großen Theologen unbekannt und schon deßhalb verdächtig; sie schließt Widersprüche in sich und ist eine inconsequente Halbheit. Der monarchischen Verfassung der Kirche entspricht es dagegen ganz und gar, wenn man annimmt, daß alle Befugnisse der Glieder hinsichtlich der Kirchenregierung von diesem einen Haupte sich herleiten. Es ist ein Haupt, das zugleich nicht bloß alle in ihren Sphären überwacht und leitet, sondern auch nach dem göttlichen Rechte in ihren Functionen sichert und beschützt.

Es genüge dieses einstweilen zur Kennzeichnung der theologischen Stellung, welche Lainez und die gleich ihm Denkenden auf dem Concil einnahmen. Nach der Periode der Trübung durch die gegnerische Partei zu Trient und durch die spätere gallicanische Opposition wurde diese Ansicht allmählich wiederum die allgemeinere.[1])

---

[1]) In Deutschland zählte sie indessen bis in die neueren Zeiten Gegner. Auch J. N. Brischar glaubt in seiner sonst sehr brauchbaren „Beurtheilung

2. **Historischer Rahmen der Trienter Controversen in den letzten Monaten 1562, insbesondere die Geschichte ihrer Entstehung.** Gemäß der Sitte des Concils, zuerst durch Theologen in Gegenwart der Concilsmitglieder die Themate erörtern zu lassen, begannen am 23. September 1562 die Theologen, Alphons Salmeron als von päpstlicher Seite entsendeter an der Spitze, ihre Vorträge über die Lehre vom Sacramente der Priesterweihe. Es waren ihnen zu diesem Ende sieben aus den Schriften von Häretikern entnommene Sätze vorgelegt, denen sie die katholische Wahrheit gegenüberstellen sollten.[1]) Keiner dieser Sätze enthielt eine Andeutung der Frage von dem „göttlichen Rechte" der Bischöfe. Trotzdem zogen schon bei jener Verhandlung einzelne Sprecher diesen Punkt in die Discussion; so insbesondere der Theologe des Erzbischofes von Granada, offenbar unter dem Einflusse des letzteren.

Dieser redegewandte Erzbischof, Petrus Guerrero, ein Mann von raschem, feurigem Temperamente, dessen Name von dem Concil her nicht bloß durch die Geschichte unserer Streitigkeiten so bekannt geworden ist, erscheint als der eigentliche Motor der Partei, die das göttliche Recht der Bischöfe urgirt. Die größere Zahl von spanischen Bischöfen, welche freilich nicht ohne mancherlei theologische Schattirungen, zu ihm hielt, trug der Partei den Namen spanische ein. Spanier gab es aber auch unter den Gegnern derselben; ihr gefürchtetster Widersacher, der General Lainez, war Spanier; und hinwieder gehörten zu der spanischen Partei gewisse italienische Bischöfe, wie auch später die französischen, und, um nur noch zwei andere zu nennen, die mit kaiserlicher Bevollmächtigung Ferdinand I. beim Concil

---

der Controversen Sarpi's und Pallavicini's in der Geschichte des Trienter Concils" (Tübingen 1844) 2. Bd. S. 271 die Lehre von Lainez und Pallavicini über das Verhältniß zwischen päpstlicher und bischöflicher Jurisdiction als „Folge eines einseitigen curialistischen Standpunktes" bezeichnen zu sollen. Brischar hatte aber ebenso über andere den Primat betreffende Punkte keine Klarheit; so über die vom Vaticanum definirte Lehre der Superiorität des Papstes gegenüber dem Concil und über die Unfehlbarkeit desselben. (S. 289.)

[1]) Theiner Acta II, 133. Cf. Raynaldus a. 1562 n. 89. Pallavicini XVIII, 12, 1. Die Vota der Theologen bei Theiner 135—151.

anwesenden ungarischen Bischöfe Drascovich von Fünfkirchen und Sbardellatus (Dudich) von Knin.

Daß die Spanier durchweg so sehr für die theologische Meinung von dem jus divinum eingenommen waren, erklärt sich nach Paleotto aus dem Einflusse, welchen die Schriften und Vorträge des berühmten Dominikanertheologen Franz Vittoria in ihrer Heimat ausübten. In dessen Schule waren die meisten derselben gebildet worden, und da Vittoria überall in Spanien als der Wiederhersteller eines gründlichen theologischen Studiums nach einer Zeit langen Verfalles gefeiert und seine Ansichten von den Akademien befolgt wurden, betrachteten ihn jene Bischöfe auch in diesem ihm eigenthümlichen Lehrpunkte allzusehr als normgültig.[1])

Schon während der obenerwähnten Vorträge der Theologen, noch mehr aber sogleich bei dem Beginne der Reden der Concilsväter selbst über die Vorlage betreffend das Weihesacrament, traten die Forderungen der spanischen Partei hervor. Diese Vorlage enthielt die doctrina de ordine sowie sieben das Anathema sprechende Canones. Die Legaten hatten dieselbe gegen Ende der Erörterungen der Theologen von einer Commission von Concilsmitgliedern (unter denen Lainez war, und zwar nach dem Obigen mit durchaus vorwiegender Betheiligung) ausarbeiten lassen. Auch in diesem Formular, sowohl in der Doctrin als in den kurzen Canones, war der Punkt des jus divinum der Bischöfe gänzlich umgangen. Der 7. Canon lautete: Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere jus ordinandi, vel, si habent, id esse illis commune cum presbyteris; sive ordines ab ipsis collatos sine plebis vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse; et eos qui ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati et missi non sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, anathema sit.[2])

Wir wollen über den Anfang des Streites die Legaten des Concils wörtlich berichten lassen, indem wir für die Ergänzungen dieses Berichtes auf die Darstellung der Ereignisse bei Pallavicini, die hier nicht wiederholt werden kann, verweisen.

---

[1]) Paleotto bei Theiner II, 610. Vgl. Pallavicini XIX, 6, 5.

[2]) Theiner II, 15[illegible], wo auch der übrige Text der Vorlage abgedruckt ist.

.. „Noch immer," schreiben die Präsidenten am 24. September 1562 an den h. Karl Borromäus, „finden zweimal des Tages die Vorträge der Theologen über die Artikel betreffend das Sakrament der Priesterweihe statt. In einem dieser Artikel stand zur Zeit des Crescentius [Cardinalpräsident des Concils 1551 und 1552], an episcopi sint jure divino instituti. [Vgl. unten S. 487.] Wir dachten, wenn wir diese Worte jetzt wieder aufnähmen [in die Vorlage], würden sie zum Anlasse werden nochmals zu der Forderung zurückzukehren, daß man die Residenzpflicht für eine Sache göttlichen Rechtes erkläre; und so haben wir sie streichen lassen, wie Sie gesehen haben werden. Darüber haben nun Einige, die damals [unter Crescentius] Mitglieder des Concils waren, sehr gemurrt, und es ist recht wohl möglich, daß sie noch mehr Lärm darüber erheben. Wir haben gethan, als hörten wir sie nicht, und bei diesem Verhalten werden wir bleiben, so lange es sich thun läßt.

Nachschrift. Vorstehender Brief war schon abgefaßt, als wir neuen Stoff zum Schreiben erhielten. Es kamen nämlich die französischen Gesandten zu uns, um uns wie in Form einer freundschaftlichen Mittheilung zu melden, daß man sich unter den Concilsmitgliedern sehr darüber aufhalte, daß in dem eben berührten Artikel jene Worte weggeblieben seien; man sage bereits, wir hätten sie nur aus Furcht, es möchte zu einer neuen Verhandlung über das göttliche Recht der Residenz kommen, unterdrückt. Als wir ihnen unter Dank für die Benachrichtigung antworteten, es solle laut der früheren Ankündigung auf jeden Fall über die Residenzfrage gehandelt werden, erwiederten sie, ihnen sei wenig daran gelegen, ob die Residenzpflicht mehr göttlichen als menschlichen Rechtes sei, wenn man es nur dahin bringe, daß sie von den Bischöfen und den Pfarrern erfüllt werde; denn von ihrer Verletzung rührten größtentheils die Mißstände in dem gegenwärtigen Kirchenleben her; und damit verließen sie uns.

Kaum waren sie fort, als die Erzbischöfe von Granada, Braga und Messina und der Bischof von Segovia kamen, um uns in der gleichen Angelegenheit zu sprechen. Der von Granada begann zuerst und sagte, unter Crescentius hätte man die bewußten Worte in die Artikel über den Ordo gesetzt und ihre jetzige Weglassung errege großen Anstoß; er bitte, man wolle sie wieder einfügen; von der Residenzpflicht sagte er Nichts. Der Erzbischof von Braga, welcher ihn in der Rede ablöste, und dann die andern sagten, wenn man diese Worte nicht wieder aufnehme, sei damit zu verstehen gegeben, daß man das Concil überhaupt nicht über die Residenzfrage handeln lassen wolle; dieß erwecke aber bei den Vätern höchsten Anstoß und Unwillen, da man ihnen doch diese Verhandlung versprochen habe. Wir ließen sie ganz aussprechen, und dann erwiederten wir, die letztere Annahme thäte uns Unrecht, da wir durchaus gesonnen seien, das gegebene Versprechen zu halten; wir hätten die fraglichen Worte ausgelassen, weil kein Häretiker es leugne, daß der Episcopat von göttlicher Einsetzung herrühre, und somit ein Eingehen auf diesen Punkt ganz überflüssig sei. Sie antworteten aber,

es gäbe dennoch solche Häretiker. Nach langem Reden kamen wir überein, sie sollten nur nähere Nachweise bringen, wer jene Behauptung vertreten habe. Was es nun weiter geben wird, ob wir Stand halten können, oder ob wir dem Artikel seine frühere Gestalt zurückgeben müssen, wissen wir noch nicht. In einem spätern Schreiben werden wir über den Verlauf der Sache Nachricht geben."

.. „Am ersten Tage", so melden die Legaten weiter am 15. October, „an welchem die Väter über die Vorrede und die Canones de Ordine votirten [d. i. am 13. October], sagte der Erzbischof von Granada in seiner Rede unter Anderem, er habe schon vor vielen Tagen [bei den Legaten] insistirt, daß man in die Vorrede den Satz aufnehme, die Bischöfe seien kraft göttlichen Rechtes eingesetzt, ein Satz, der zur Zeit des Crescentius in der Doctrin und in den Canones gewesen sei; wir hätten ihn aber damit beschieden, daß wir denselben nicht für nöthig hielten, weil darüber keine Controverse zwischen den Katholiken und den Häretikern bestehe. Er fügte bei, er hätte auf unser Ersuchen, die Stellen zu bringen, wo Häretiker die göttliche Einsetzung der Bischöfe läugneten, solche Stellen gebracht; da er trotzdem keine Antwort erhalten, so stelle er jetzt an die Synode das Gesuch, sie solle erklären, daß die Einsetzung der Bischöfe de jure divino sei. Nachdem er geendet hatte, antwortete ich, der Cardinal von Ermland [Legat Hosius] im Auftrage von den andern [Legaten]: in die Präfation sei über diesen Lehrpunkt nichts aufgenommen worden, weil die Häretiker ihn thatsächlich nicht angegriffen; im Gegentheile sage die Augsburger Confession, gegen welche sich doch die Arbeiten des Concils seit seiner Berufung richteten, die Bischöfe seien de jure divino eingesetzt; hieran knüpfte ich noch eine Reihe anderer zur Sache gehöriger Bemerkungen.

Nach dem Erzbischofe von Granada haben sich noch einzelne Andere für Erklärung des jus divinum ausgesprochen. Andere, und zwar bis jetzt der größere Theil der Väter, haben über die Präfation und die Canones geredet, ohne sich über diesen Punkt zu äußern. Andere haben mit vielen Gründen dargelegt, es sei unzweckmäßig darüber jetzt eine Erklärung aufzustellen, da solches schon früher geschehen und die Sache jetzt nicht von uns zur Prüfung vorgelegt sei. Wir denken, die Vota der Väter werden morgen oder übermorgen beendet sein."

Inzwischen hatten die Cardinalpräsidenten des Concils auch schon die Einleitungen zu den nothwendigen Beschlüssen über die Residenzpflicht der Bischöfe treffen müssen. Sie trugen die fruchtlosen früheren Discussionen, vom April des nämlichen Jahres 1562, über die Frage der göttlichen Vorschrift der Residenz in lebhaftem Gedächtniß. Deßhalb erbaten sie sich die genauesten Instructionen von Rom für ihr Vorgehen. Ihre eigene Meinung traf mit derjenigen des heiligen Stuhles zusammen, daß nämlich jene für den Zweck des Concils so unnütze theologische Frage auf jede Weise zur Seite gedrängt

werden sollte. Sie waren sehr zufrieden mit der durch den h. Karl Borromäus erhaltenen Kundgebung, daß ein disciplinäres Decret über die Residenzpflicht mit scharfen Strafsanctionen gegen die Uebertreter angestrebt werden sollte. Damit waren sie jedoch nicht von den Befürchtungen einer Erneuerung der früheren Controversen frei. Ihre Furcht drückt sich im Anfange der nachfolgenden Stelle ihrer Depesche vom 19. October 1562 an den heiligen Stuhl aus.

Die Depesche ist auch darum für uns von Wichtigkeit, weil sie in ihrer Nachschrift vom Ergebniß der Votirung des Concils über die Vorlage de Ordine bis zum Tage vor dem Votum des P. Lainez berichtet.

. . (In Bezug auf das nunmehr vorzulegende Decret betreffend die Residenzpflicht) „trauen wir uns nicht zu, daß wir die Vorlage ohne Widerspruch durchbringen. Es wird schon ein großer Gewinn und keine geringe Gnade Gottes sein, wenn wir nur trotz des Widerspruches irgendwie bestehen. Wir wollen Alles zu diesem Zwecke aufbieten. Allein überall treten uns Schwierigkeiten entgegen, und bisweilen flößt uns dieß große Besorgniß ein. Sicheres können wir jetzt noch nicht schreiben, auch nichts besonderes versprechen. Wenn die gegenwärtige Votirung der Väter [de Ordine] beendet sein wird, was möglicherweise in der Congregation, zu welcher wir uns jetzt begeben, bevorsteht, werden wir unter uns eine Besprechung halten, um zu sehen was [bezüglich der Residenzdecrete] zu geschehen hat; wir werden Sie mit unsern Nachrichten stets auf dem Laufenden erhalten". . .

Nachschrift. Wir sind aus der Congregation zurückgekehrt. Niemand hat mehr sein Votum zu geben außer Lainez, welcher morgen Vormittag sprechen wird, es sei denn, daß Einzelne von denen, die wegen Krankheit nicht mitvotirt haben, nachträglich noch reden wollten. So viel bis jetzt zu ersehen ist, sind die Vota, welche die Erklärung wünschen, institutionem episcoporum esse juris divini, wenn nicht an Zahl stärker als die übrigen, doch denselben so nahe, daß man nicht ohne großen Anstoß diese Erklärung umgehen kann. Bei unserer morgigen Besprechung werden wir aber sehen, solche Ausdrücke in die Präfation und in die Canones zu bringen, daß jene Erklärung uns keinen Eintrag thut."

Zum großen Theil waren die Arbeiten des obengenannten letzten Redners, Lainez, berufen, den Ausgang anders zu wenden, als sich die Legaten, allzu zaghaft, denselben laut der vorstehenden Stelle damals offenbar gedacht haben. Es hat uns übrigens schon der h. Karl Borromäus in seiner oben (S. 457) mitgetheilten Antwort auf diese Befürchtung der Legaten die

theologische Unterscheidung angegeben, welche hier von den Legaten nicht erwähnt wird, und mit welcher eine derartige Feststellung noch zulässig gewesen wäre.

Doch fahren wir mit der Zeichnung des äußeren Rahmens der Vorgänge fort.

Am 20. Oktober 1562 war die erste Stimmenabgabe der Väter über die Vorlage betreffend das Weihesakrament vollendet. Die Vorlage mußte in Folge der Censur, die sie erfahren, geändert werden. Bei dem Widerstreben der Spanier gegen eine auch nur unparteiisch in der Mitte zwischen den beiden Meinungen stehende Formulirung war der neue Entwurf keine leichte Sache. Die eine wie die andere Partei bestürmte die Legaten um die Wette.

Ein Bericht der letzteren an den h. Karl vom 1. November versetzt uns mitten in die Scenen.

. . „Wir waren am Freitag [den 30. October] zur Besprechung der neuen Formulirung des 7. Canons bei einander, als verschiedene spanische Prälaten kamen und Audienz begehrten. Nachdem sie vorgelassen, erklärten sie, sie seien gekommen, um Gerechtigkeit zu begehren; diese Gerechtigkeit bestände darin, daß die Synode die Erklärung aufstelle, episcopos esse de jure divino institutos et presbyteris superiores; . . man dürfe den jetzigen günstigen Zeitpunkt nicht vorüberlassen, ohne das schon zu Crescentius' Zeit in dieser Beziehung Eingeleitete durchzuführen; erfüllten wir diese ihre Forderung der Gerechtigkeit nicht, so seien sie einmüthig entschlossen, von den Congregationen fern zu bleiben und über das ihnen geschehene Unrecht bei Sr. Heiligkeit und bei den christlichen Fürsten Beschwerde zu führen. Auf diese leidenschaftlich genug vorgebrachte Forderung antworteten wir, was eben zu antworten war. Wir suchten die Prälaten in guter Art zu beruhigen und bewiesen ihnen, daß wir unserseits in dieser Sache nur bemüht seien, Alles recht und unserer Pflicht gemäß zu machen; nur dazu seien wir ja von Sr. Heiligkeit hiehergeschickt. Wir entließen sie mit der Bitte, sich fügen zu wollen und nicht Unfrieden zu stiften auf dem Concil, wo es gälte für Einheit und Frieden in der Kirche zu wirken. Dieser halbe Protest hätte uns noch mehr beunruhigt, wenn er, was thatsächlich nicht der Fall war, im Namen der beim Concil vertretenen spanischen Nation geschehen wäre. Einige halten sich jedoch zurück, wie wir vernehmen, haben nicht an den Conventikeln Jener Antheil und wollen sich von den Uebrigen kein Schlepptau anlegen lassen. Die Sache gab uns indeß zu denken. Wenn bei dieser ihrer auflehnerischen Stimmung, wenn man es so nennen kann, die Franzosen ankämen, würden sie und vielleicht auch viele von unsern Italienern es mit ihnen halten; wenn dann aber diese Alle von den Congregationen ferne blieben, würden es möglicherweise auch die Gesandten ihrer Fürsten

thun, zuletzt auch die Gesandten des Kaisers, letztere besonders, wenn der Graf von Luna käme, der ganz dem Kaiser ergeben ist und, so viel zu erfahren ist, auf Seiten der kaiserlichen Gesandten steht. Dann geschähe eine Art von Auflösung des Concils, ein gewaltiger Anstoß für die christliche Welt. Gott weiß, wie die Fürsten dieß aufnehmen würden, und wie wir es verantworten könnten.

Nachdem wir am Abend jenes Tages unschlüssig, von Sorgen und Gedanken gepeinigt, zur Ruhe gegangen waren, fanden wir uns den Tag darauf, am Samstag, Morgens wieder beieinander ein. Wir hatten noch nicht lange gesprochen, da kommt ein ganzer Zug von etwa vierzig italienischen Prälaten, an ihrer Spitze die drei Patriarchen und vier oder fünf Erzbischöfe. Sie sind erschienen, um uns zu ersuchen, wir sollten ja durch Niemand, wer es immer sei, Aufschub in die Concilsverhandlungen bringen lassen; es sei nur dahin zu streben, daß das Concil bald beendigt würde, indem der Aufenthalt in dieser Stadt nachgerade unleidlich sei, und die Diöcesen auch nicht so lang ihrer Hirten beraubt bleiben könnten, und so weiter; es wäre zu lang Alles mitzutheilen. Wir gestehen, wir waren über diese Weise ihres Vorgehens etwas verwundert; eine Mahnung zu rascherer Geschäftsbehandlung nöthig zu haben, sind wir uns sicherlich nicht bewußt. Es lautete denn auch unsere Antwort an die Prälaten, an uns liege es nicht, wenn die Sachen nicht vorwärts gingen; . . die Schuld trage zu unserem größten Mißvergnügen dieser siebente Canon; unsere Absicht bei der Leitung der Verhandlungen sei nur, uns sicher zu stellen, daß kein Widerspruch die Abhaltung der feierlichen Sitzung hindere; wir bäten sie darum, uns hierbei durch Rath und That beizustehen; die Geschäfte selber aber könnten und dürften wir nicht überstürzen zum Schaden der Christenheit und gegen den frommen Willen des Papstes." — Die Legaten referiren dann weiter über ihre durch diese gegenseitige Bekämpfung der Spanier und Italiener hervorgerufenen Berathungen und schließen: „Niemals werden wir uns durch spanische Einflüsterung dahin bringen lassen, daß wir Sätze oder Ausdrücke, sei es vorschlagen, sei es genehmigen, aus Anlaß derer man der Gewalt Sr. Heiligkeit irgend zu nahe treten könnte; eher sind wir bereit, für diese unser Leben und all unser Blut hinzugeben."

Wie es gewöhnlich bei solchen Gegensätzen geschieht, gingen auch von den Bischöfen, welche sonst auf Seiten der Legaten standen und für die Rechte des Primates sprachen, Manche zu weit. So blieb es z. B. nicht von dem Scheine der Hartnäckigkeit frei, als man sich auf dieser Seite weigerte, einen durch Castagna, Erzbischof von Rossano, und durch Lainez im Einverständniß der Legaten empfohlenen Entwurf anders als bedingungsweise anzunehmen.[1]) Laut der Klage der Lega-

[1]) Paleotto bei Theiner II, 597. Dieser Vermittlungscanon lautete: Si quis dixerit, episcopalem potestatem ordinandi, confirmandi, docendi,

ten[1]) und nach dem Zeugnisse Paleotto's[2]) hatten gewisse Italiener mehr erwartete Vortheile für ihre Person von Seiten der Curie im Auge als die wahren Interessen des Concils, und traten deßhalb für die päpstlichen Rechte ohne Mäßigung und Klugheit auf.

Endlich war die neue Form, insbesondere des 7. Canons, vereinbart, und die abermalige Discussion konnte am 3. November beginnen. Der bezeichnete Canon hieß jetzt: Si quis dixerit, non fuisse a Christo domino institutum, ut essent in ecclesia catholica episcopi, ac eos, quum in partem sollicitudinis a pontifice Romano, ejus in terris vicario, assumuntur, non esse veros et legitimos episcopos, presbyteris superiores, et eadem dignitate eademque potestate non potiri, quam ad haec usque tempore obtinuerunt, anathema sit.

Das Andringen der Partei, die wir jetzt schon Opposition nennen dürfen, zu Gunsten des göttlichen Rechtes der Bischöfe war in den sieben Tagen der Stimmenabgabe zwar wiederum lebhaft und stürmisch, aber die Situation war klarer, in den Antworten mehr Geschlossenheit und Energie. Die Bewegtheit dieser Episode wurde erhöht durch die Ankunft des Cardinals Carl Guise, gewöhnlich genannt der Lothringer, mit seinen französischen Prälaten am 13. November. Das Resultat der Abstimmung sah nicht erfreulich aus. Wiederum war, als die Votirung über die Lehre vom Ordo mit der langen Rede von Lainez am 9. Dezember schloß, die Vereinbarung an der Klippe des jus divinum gescheitert.

Es ist darauf besonders der Cardinal von Lothringen, welcher mit mehr ausdauerndem Muthe und gutem Willen als theologischem Geschick das Friedenswerk der Einigung beider Lager zur Annahme einer gemeinsamen Formel des 7. Canons unter unsäglichen Wirren betreibt. Er erweitert den 7. Canon um einen achten über den Papst und dessen Vorrang vor den

---

non esse de jure divino institutam, vel jurisdictionis potestatem, quam episcopi habent, non esse a Christo domino in pontifice Romano, ejus vicario, collatam, quae in episcopos, quum in partem sollicitudinis assumuntur, ab ipso derivatur, aut dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, a. s.

[1]) Schreiben an Karl Borromäus vom 15. Januar 1563.

[2]) Bei Theiner a. a. O.

Bischöfen. Aber eben dieser 8. Canon ist nur berufen, neue Schwierigkeiten zu bereiten.

Dazu kommen die Verwickelungen gelegentlich des inzwischen (seit dem 10. Dezember) in Verhandlung genommenen Decretes über die Residenzpflicht. So vorsichtig dasselbe nach dem früher angegebenen Plane die Frage des göttlichen Rechtes zu umgehen sucht, so rasch und gewaltsam wird die letztere dennoch von den nimmer müden Fürsprechern des jus divinum auf das Tapet gezogen. Auch bezüglich dieses Punktes leistet der Lothringer Cardinal emsige und dankenswerthe Dienste im Interesse einer Vergleichung.

Der heilige Stuhl und die Legaten unterstützen ihn bei seinen Bestrebungen; sie suchen ihm in gegenseitigem Wetteifer die Meinung, als hätten sie Mißtrauen gegen seine kirchliche Gesinnung, zu benehmen.

Nach dem Ende der Residenzdebatten am 18. Januar 1563 leitet Cardinal Guise zugleich mit Cardinal Madruzzo die Commission, welche die Verbesserung der Vorlage beräth. Er hat nach mancherlei Enttäuschungen und Mühen endlich die Genugthuung, daß ein ihm angehöriges Schema in modificirter Form vor der Generalcongregation Beifall findet. Dasselbe besitzt, wie Lainez in seinem damaligen zustimmenden Votum hervorhebt, den Vortheil, „in ganz gleicher Weise die eine wie die andere Ansicht von dem jus divinum zu begünstigen".[1]) Es ward in dieser Gestalt einstweilen für die Zeit des Herannahens der nächsten feierlichen Sitzung zurückgelegt; diese selbst aber ließ länger, als Alle denken mochten, auf sich warten. Die zur spanischen hinzugekommene französische Strömung wird neuerdings die denkbar größten Schwierigkeiten aus Anlaß des alten Streitpunktes erwecken.

Diese 23. Session spiegelt in dem Schicksal ihrer beständigen Verlegung die Geschichte aller dieser Hemmnisse von Beginn an wieder.

Am 9. November wird der Termin für dieselbe um 15 Tage hinausgeschoben. Am 25. November wird er in der Weise verlängert, daß nach acht Tagen der Sitzungstag fixirt werden solle; daraufhin beschließt man am 2. Dezember den 17. als Sitzungstag; man muß aber, weil die Aufgaben nicht

---

[1]) Paleotto bei Theiner II, 640.

erledigt sind, am 16. erklären, daß nach 15 Tagen ein neuer Termin festgesetzt werden solle. Am 30. Dezember schon wird diese Festsetzung auf den 15. Januar verschoben. Am letzteren Datum wählt man den 4. Februar für die Session. Allein am 3. Februar steht man wieder vor der Unmöglichkeit der Sitzung. In weitem Sprunge setzen nun die Väter den 22. April für sie an; und zuletzt lobt Paleotto, wie wir gehört haben, die Vorsehung Gottes ob des Ausganges, da endlich am 15. Juli die ersehnte Sitzung stattfinden kann.

Wir werden im nächsten Artikel zu dem weiteren Verlaufe der für den Gallicanismus sehr charakteristischen äußeren Geschichte des siebenten Canons, sowie des ihm vom Cardinal von Lothringen beigesellten achten, zurückkehren müssen.

3. Die inneren Gegensätze. Standpunkt der Opposition. Die inneren Gegensätze der beiden theologischen Parteien bezüglich des göttlichen Rechtes der Bischöfe sind natürlich vor Allem aus den kürzeren oder längeren Reden zu entnehmen, mit welchen die Concilsmitglieder in der Generalcongregation ihre Stimmenabgabe über die Vorlagen zu begleiten pflegten. Wörtlich besitzen wir solcher Reden vom Trienter Concil nur wenige. Durchgängig leisten aber schon die Auszüge aus denselben in den Akten von Massarelli und Paleotto, beide bei Theiner, gute Dienste. Leider war laut des Legatenbriefes vom 19. October 1562 der Concilsecretär Massarelli bei der ersten, am 13. October 1562 beginnenden Votirung, wobei das jus divinum sofort seine Rolle spielte, wegen Krankheit nicht anwesend. Der Bischof Sirigo von Castellaneta mußte im Auftrag der Legaten die Vota der Väter zusammenstellen. Die Legaten wollten dieselben nach Rom schicken; bis zur Stunde sind sie nicht bekannt. In den Akten von Massarelli befinden sich auch in Folge des angedeuteten Umstandes nur ganz allgemeine und summarisch gefaßte Angaben. Dagegen sind manche Meinungsäußerungen der Concilsmitglieder in den Aufzeichnungen von Paleotto gut skizzirt.[1])

Noch ausführlicher aber und gerade hier wegen obiger Lücken sehr erwünscht sind die ungedruckten Mittheilungen, welche

---

[1]) Theiner II, 593—596.

der Bischof Visconti von Ventimiglia in seiner Vertrauensstellung als Berichterstatter des h. Karl Borromäus seinen nach Rom gerichteten Briefen einverleibt hat.[1]) Visconti's Briefe sind äußerst anschaulich und belehrend. Wie ein Tagebuch führen sie in die inneren Vorgänge beim Concil ein. Uns sind hier zunächst seine theologischen Referate von Wichtigkeit.

„Der Erzbischof von Granada", schreibt Visconti am 15. October 1562 über dessen in dem oben mitgetheilten Legatenbriefe (S. 466) nur ganz kurz erwähntes Auftreten, „insistirte, daß in den letzten Canon die Worte aufgenommen würden, episcopos jure divino institutos esse presbyteris superiores. Es waren aber schon einige Prälaten, welche ihm gerne zu widersprechen pflegen, aufmerksam gemacht, ihm auf dieses Streitgebiet nicht zu folgen, damit nicht die spanischen Prälaten Gelegenheit erhielten, zu repliciren und die Congregationen in die Länge zu ziehen. Der Redner stützte sich zur Rechtfertigung obiger Forderung auf den Umstand, daß schon zur Zeit des Cardinals Crescentius der Canon in dieser Form vorgelegt und von fast Allen gebilligt worden sei, und hierbei führte er die Bischöfe von Segovia und von Palermo als Zeugen an, welche aber dann zur Bekräftigung dieser Angabe keine Silbe vorbrachten. . . Mit vielen Argumenten, mit innern Gründen wie mit Autoritätsbeweisen suchte er zu überzeugen, und er führte dabei auch Stellen an, die sonst mißbilligt werden, und die den Bischöfen einen dem Papste fast gleichen Rang beizulegen scheinen. Er führte den [cyprianischen] Satz an, quod episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, und sagte, der Papst sei Bischof wie die andern, Papst und Bischöfe seien Brüder, Söhne ein und desselben Vaters und derselben Mutter, nämlich der Kirche; und wenn darum der Papst von Christus eingesetzt sei, so seien es gleicherweise die Bischöfe Der Papst habe ferner als Haupt zu fungiren nur zum Nutzen, nicht zur Schädigung der Kirche; nicht Petrus habe die Apostel zu Bischöfen gemacht, sondern Christus, also episcopi, quum sint successores apostolorum, non habent potestatem a successore Petri, sed a Christo [die lateinischen Stellen stehen so im italienischen Originaltext]. Und hier zog er den Vergleich vom Baume heran, in qua multi sunt rami, robur autem unum. Auch folgendes Argument brachte er: Wenn die Sacramente von Christus eingesetzt seien, so seien es auch die Ausspender der Sacramente, und wenn die Hierarchie de jure divino sei, so seien es auch die Bischöfe. Die geistliche Gewalt, welche übertragen werde, sagte er, sei von Gott, und die Weihen, welche durch die Hand des Ausspenders ertheilt werden, kämen ebenso von Gott. Er schloß endlich, seine Ansicht sei so sicher und unwiderleglich, so sehr durch die vom B. von Segovia gesammelten Stellen bekräftigt, daß sie zum Beschluß erhoben und definirt werden könne". . .

---

[1]) Siehe oben S. 457.

Dann gedenkt Visconti der oben S. 466 erwähnten Antwort des Cardinals Hosius in Betreff der angeblichen Angriffe der Häretiker gegen das „göttliche Recht" der Bischöfe, spricht von einer bezüglichen Replik des Erzbischofs und einer Gegenreplik des Cardinals und meldet, der Erzbischof habe in großer Aufregung zuletzt ausgerufen: „Ich appellire an die Nationen!"

„Der Bischof von Segovia," fährt er in seinem Berichte über die übrigen Vota fort, „mühte sich gleichfalls, mit vielen Gründen die Nothwendigkeit der Definition beider vom Eb. von Granada vorgelegten Punkte zu beweisen, nämlich episcopos jure divino institutos, esse presbyteris superiores. Er führte einige Stellen von Häretikern an, in denen die Ueberordnung der Bischöfe und das göttliche Recht ihrer Einsetzung geleugnet sei. Wie der Papst dem h. Petrus, führte er aus, so folgten die Bischöfe den Aposteln nach; eine Schwächung der bischöflichen Gewalt werde eine Schwächung der päpstlichen zur Folge haben; potestas spiritualis et potestas jurisdictionalis non traduntur a pontifice, quum [tantum] applicatio personae et divisio materiae ad eum pertineant; episcopatus autem non est proprie episcopatus sine potestate jurisdictionali; die bischöfliche Gewalt erhielten die Bischöfe durch die Consecration, quum perunguntur sacro chrismate. Er sagte auch, quod potestas supernaturalis traditur episcopis a Deo, quae auferri non potest, quamvis degradentur; et quum illa potestas per manuum impositionem, per unctionem consecrationis et signa externa tradatur episcopis, sequitur, quod episcopatus sit ordo et quod sit de jure divino, quemadmodum etiam presbyteratus. Item, quod si concedatur hierarchiam esse, necessario sequitur episcopatum ordinem esse hierarchicum . . . Et quod omnes pontifices usque ad Silvestrum [im Pseudoisidor] asseruerunt, quod episcopatus ordo est a Deo immediate, et dixerunt hoc in epistolis suis vel ex professo vel aequivalenter. Er fügte dann noch bei, die Worte Quodcunque ligaveris super terram etc. seien zu den Aposteln gesprochen; episcopi autem perfecte succedunt apostolis in potestatem ordinis et jurisdictionis; ergo."

„Der Erzbischof von Zara [Mutius Calinus] war zwar selbst", so lesen wir weiter in Visconti's handschriftlichen Briefen, „bei der Aufstellung der Vorlage betheiligt gewesen, jetzt sprach er aber doch insoferne dagegen, als er die Beifügung des Ausdruckes episcopos jure divino etc. wünschte, und zwar, wie er sagte, um die entgegenstehende Behauptung der Häretiker dem Augsburger Bekenntnisse zurückzuweisen. Der Cardinal von Ermland erwiederte hierauf, in diesem Bekenntnisse käme Nichts von einer abweichenden Behauptung der Häretiker vor.

Der Erzbischof von Braga erklärte sich für den Zusatz der fraglichen Worte, weil die Dinge so weit seien, daß man dieselben jetzt doch nicht mehr unterdrücken könne. Dann ging er aber umständlich auf den Nachweis ein, episcopos institutos esse jure divino, und brachte unter anderen Argumenten selbst folgendes: Der Papst könne den Bischöfen die ihnen durch

die Consecration mitgetheilte Gewalt nicht wieder entziehen, dieselbe sei ja ein unzerstörbarer Charakter.

Der Erzbischof von Cypern war für die Aufnahme des Zusatzes, episcopos jure divino presbyteris superiores esse, und er wies hierbei auf den Weiherang hin, den sie über den Priestern einnehmen. Er legte zu Gunsten der Autorität des Papstes Verwahrung ein und sagte, alle Jurisdiction stehe diesem zu, und die anderen Bischöfe empfiengen diese von ihm." In dem letzteren Votum vernehmen wir eine der ersten Stimmen für den „römischen" Standpunkt.

Von den folgenden Vota registrirt Visconti wiederum hauptsächlich die im spanischen Sinne gegebenen, aber so kurz, daß es sich nicht lohnt, hier seine Mittheilungen wörtlich anzuführen. Er schreibt, aus dem, was er gesagt habe über die Reden der Bischöfe von Granada und Segovia, denen die Uebrigen von der Partei sich angeschlossen hätten, könne Cardinal Borromäus die theologische Stellung und die Absichten der letzteren abnehmen.

Am 22. October meldet sodann Visconti in Chiffren, er habe den Cardinallegaten Simonetta darauf aufmerksam gemacht, man möge das Residenzdecret nicht vorlegen, ehe der 7. Canon in einer Weise fixirt sei, welche den Spaniern entgegenkäme, ohne die Rechte des heiligen Stuhles zu verletzen. Fast die Hälfte der Concilsmitglieder habe sich für einen betreffenden Zusatz geäußert. Er läßt die sehr zutreffenden Bemerkungen zur Charakterisirung der spanischen Forderungen folgen: „Man hat von Anfang an diese Frage der Einsetzung der Bischöfe und ihrer Ueberordnung de jure divino nicht so überlegt, wie es nöthig gewesen wäre. Die Consequenzen, welche sich nach meinem unmaßgeblichen Urtheil aus diesen Worten ziehen lassen, sind von weittragendster Bedeutung, und mehr als irgend eine andere Angelegenheit des Concils der Erwägung würdig. Sobald man in den Canon aufnimmt, daß die Bischöfe de jure divino seien, ergeben sich für die Lehre vom Primate des Papstes hinsichtlich der Jurisdiction Schwierigkeiten; denn es läßt sich aus jenem Satze folgern, die Schlüssel seien nicht dem Petrus allein, sondern auch den übrigen Bischöfen verliehen worden, und ein ökumenisches Concil stehe über dem Papste. Diese Folgerungen sind indeß abgeschnitten, wenn man die Formel wählt, der Episcopat sei de jure divino eingesetzt, und er habe jene Superiorität göttlichen Rechtes über den Priestern quoad jus ordinandi." — Hierauf theilt er weiter mit, er habe dem Cardinalpräsidenten Simonetta einen Vorschlag in letzterem Sinne gemacht; der Eb. von Rossano habe seinerseits dem Nämlichen die andere Form empfohlen [eine bessere, für die auch Lainez war], episcopos habere potestatem ordinis a Deo et in ea esse presbyteris superiores. Er macht endlich aufmerksam, es sei ablenkend und gefährlich, eine etwaige Reserve bezüglich der Jurisdiction, die dem Papste gehöre, in die Formulirung zu bringen, und versichert, er fordere überall zu behutsamem und bedächtigem Vorgehen auf; eine inzwischen in der Commission aufgetauchte Formulirung sende er hiermit nach Rom, wiewohl diese sicher noch verändert würde. —

Wir sind weit entfernt, für die untheologischen Behauptungen, die oben von Vertretern der spanischen Partei vernommen wurden, jene Prälaten sammt und sonders, die sich zu ihr rechneten, verantwortlich zu machen. Es darf auch durchaus nicht verschwiegen werden, daß manche sehr besonnene und um die Kirche und den heiligen Stuhl hochverdiente Männer zu ihnen gehörten oder sie begünstigten. Man weiß, daß der Dominikaner Petrus Soto, ein Theologe, der großes Ansehen genoß, vor seinem zu Trient am 20. April 1563 erfolgten Tode eine Erklärung zu Gunsten des jus divinum dem Papste als wünschenswerth bezeichnen ließ, freilich mit abgeschwächten und nicht ganz klaren Worten,[1]) vor Allem auch mit dem Zusatze, daß ebenso die Superiorität des Papstes über das Concil definirt werden sollte. Lainez hebt bei all' seinem principiellen Widerspruch gegen die Partei das Festhalten der Sprecher derselben an der katholischen Lehre vom Primate des Nachfolgers Petri hervor (s. unten S. 481). Das Bewußtsein, daß gerade in jener Zeit die Glaubenssätze vom Primate vertheidigt werden müßten, ging eben durch alle Concilsmitglieder. Wenige haben demselben einen so schönen und beredten Ausdruck verliehen als der Cardinal Guise, welcher doch die spanischen Tendenzen zuletzt durch sein Verhalten nur gefördert hat. „Nichts darf uns so am Herzen liegen," rief er in seiner Rede vom 4. Dezember 1563, „als die Einheit der Kirche und der Primat des apostolischen Stuhles. Sehen wir nicht in unsern Tagen alle Schlachtlinien des Feindes gegen diese eine Burg anstürmen? Spalten sich die Gegner auch in viele Secten, Lutheraner, Calviner, Zwinglianer, Anabaptisten, und wie die Splitterkirchen alle heißen, so sind sie doch darin ganz einmüthig, daß die Macht des Papstes zu stürzen sei. Jawohl, sie kennen das Wort des Evangeliums: Quum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet" (Luc. 11, 21).[2])

Aber trotz alledem waren die Besorgnisse wegen des Drängens und der Verstimmung der spanischen Wortführer in der

[1]) Episcoporum munus et officium a Christo Domino esse ipsosque episcopos (die einzelnen Personen?) ab eodem Christo immediate datos ecclesiae (nach ihrer Jurisdictionsgewalt?), sed sub uno ipsius Christi summo vicario successore Petri etc. Raynaldus Annal. a. 1563 nr. 71.

[2]) Aus Paleotto bei Theiner II, 608. Vergleiche Le Plat, Monumenta Conc. Trid. V, 583.

schwebenden Controverse nur zu sehr begründet. Frühe schon äußerte Lainez seine Furcht vor schismatischen Bestrebungen, welche durch den Zuzug der erwarteten französischen Prälaten hervorgerufen werden möchten. Er kannte aus seinen in Frankreich selbst gewonnenen Erfahrungen das Schwergewicht, mit welchem der Gallicanismus von Rom abzog. Von einem Bündniß mit den spanischen Prälaten sahen er und bis zu den Legaten hinauf Viele mit ihm voraus, daß dasselbe die Spanier viel weiter führen konnte, als diese anfänglich gehen wollten.[1])

Der innere Gegensatz der Oppositionsanschauung zu der gewöhnlichen sprach sich bei der zweiten am 3. November begonnenen Stimmenabgabe besonders scharf in der Rede des Eb. von Granada aus.[2])

Er hielt sie am ersten Tage des Votirens. Schon bei den vorgängigen Versuchen der Vereinbarung hatte er erklärt, den proponirten Ausdruck: episcopi in partem sollicitudinis a pontifice romano assumuntur, nicht annehmen zu können; denn solche assumptio sei keineswegs gewiß. Dieser Satz genügt allein schon, seine Meinung von dem jus divinum sehr verdächtig zu machen, da er um ihretwillen aufgestellt wurde. Der Eb. wiederholte und vertheidigte ihn in der gedachten Rede; man solle statt der eben angeführten Worte diese brauchen: episcopi sunt vocati a Deo, wie die heilige Schrift sich immer ausdrücke. Die Bischöfe seien als wahre Nachfolger der Apostel auch wahre Legaten Gottes und Vicare Christi; es heiße ja auch beim h. Paulus: pro Christo legatione fungimur, und in der Präfation der Apostelfeste: quos operis tui vicarios eidem contulisti praeesse pastores. [Auf diese und andere Argumente werden wir später Lainez antworten hören. Er nennt keinen seiner Gegner. Aber aus der Vergleichung der von ihm erörterten Einwürfe mit den hier und sonst uns begegnenden Behauptungen, läßt sich gewöhnlich schließen, wen er im Auge habe.] Ferner, der Papst sei vicarius Christi, aber

---

[1]) Vgl. Paleotto bei Theiner II, 598, den unten S. 487 mitgetheilten Brief der Legaten vom 9. November 1562, und für Lainez denjenigen des Eb. Calino von Zara an Card. Cornaro vom 17. August 1562 (Baluze, Miscellanea ed. Mansi IV, 249).

[2]) Die Vota aus diesen Tagen, vom 3. November bis zum 9. Dezember, sind in den Theiner'schen Akten ziemlich ausführlich excerpirt, sowohl durch Massarelli (II, 156 ff.) als durch Paleotto (II, 600 ff.).

summus vicarius, und dieses summus müße in den Canon aufgenommen werden, damit die Bischöfe nicht von jenem Vicariate ausgeschlossen seien. Man definire, sagte der Eb., das göttliche Recht ihrer Einsetzung, welches sechzig und mehr Väter mit ihm zugleich festgestellt wünschten, und für welches er sein Leben aufzuopfern bereit sei.

Wenn wir auch aus den damaligen Reden seiner Freunde charakteristische Sätze hervorheben sollen, so gab zunächst der B. von Segovia, so sehr er sich für die spanische These ereiferte, unwillkürlich eine sehr treffende Mahnung, als er sprach: Man stelle doch einmal vorher fest, was man eigentlich unter dem Ausdruck, es ist etwas göttlichen Rechtes, zu verstehen habe. [Lainez widmet dieser Begriffsbestimmung in seiner unten zu skizzirenden Disputatio allein einen Raum von 50—60 der vorliegenden Druckseiten.] Ohne daß aber der Bischof von Segovia oder seine Partei solche Feststellung versuchte oder abwartete, proclamirte der Sprecher: Ponatur, episcopos esse jure divino jurisdictione presbyteris superiores. „Von Gott", wiederholte er wie früher, „erhalten sie bei der Consecration ihre Gewalt und die Jurisdiction, zu regieren und zu leiten". Er führte seinen Beweis, unzutreffend genug, aus dem Umstande, daß die Apostel von Christus ihre Gewalt erlangt hätten, nicht aber von Petrus.[1]) Er stützte sich auch darauf, daß die orientalische Kirche den Bischöfen bei der Consecration „den Geist der Leitung" zu erflehen pflege. In der Reihe seiner mit Unrecht angeführten übrigen Autoritätsbeweise, besonders aus Cyprian, figuriren mißverstandene pseudo-isidorische Aussprüche aus einem dritten Clemensbriefe und aus angeblichen Schreiben der Päpste Anaclet, Evaristus, Alexander, Sixtus und Callistus. Die Anführung solcher pseudoisidorischer

[1]) Theiner beging ein Versehen, als er die letzteren Worte von Christus u. s. w. sogar mit Fettdruck setzen ließ. Durchgehends pflegt er gehässige und seiner eigenen zuletzt eingenommenen theologischen Stellung sympathische Aeußerungen von Concilsvätern hervorzuheben, und zwar nur durch Sperrdruck, was nicht die einzige Geschmacklosigkeit und deutliche Spur von Tendenz in seiner Ausgabe ist. Nun hat aber obige Annahme von der Zutheilung der Gewalt an die Apostel unmittelbar durch Christus so wenig einen aggressorischen oder der römischen Ansicht unliebsamen Charakter, daß sie im Gegentheil gegenwärtig von allen „römischen" Theologen festgehalten wird. Wozu also die eigenthümliche Hervorhebung? Die Frage über die Bischöfe ist ja eine andere, als die über die Apostel.

Stellen, die man allgemein für ächt hielt, ist eine auch bei den andern Vertretern dieser Partei vorkommende Gewohnheit; sie schlägt diejenigen, welche nach protestantischem Vorgange nur den Vertheidigern der päpstlichen Rechte den Gebrauch solcher unächten Beweisstellen vorzurücken wissen.[1]) Ganz vortrefflich ist wieder der Schluß obiger Rede. Er enthielt nach Massarelli die Aufforderung: Man muß also prüfen, in wie ferne die Bischöfe Nachfolger der Apostel sind, und als Centralfrage fasse man diese in's Auge: Wird alle kirchliche Gewalt von dem Haupte der Kirche auf die übrigen Träger der Gewalt herabgeleitet?

Hatte schon der B. von Segovia gegen die bejahende Beantwortung dieser Hauptfrage u. A. auch die verdächtige Autorität des Concils von Constanz in's Feld geführt,[2]) so beriefen sich Andere auf mißverstandene ältere Canones, wie solche von Chalcedon und von Sardica. Sie wollten daraus beweisen, es habe ehemals in der Kirche Bischöfe gegeben, auf welche nicht vom Papste die Jurisdiction herabgeleitet war. Man lese z. B. das Votum des B. Bovio von Ostuni[3]). Der Cardinal Guise machte seinerseits geltend, die Gewalt der Jurisdiction sei von Gott in die ganze Kirche niedergelegt, aber nur der Papst könne sie Jedem gegenüber ausüben; Alle, die in der Kirche regierten, würden „von Gott aufgenommen" durch den Papst; ohne directe oder wenigstens indirecte Autorisirung des Papstes aber gebe es keinen Bischof mit Jurisdictionsgewalt, habe auch keinen solchen je gegeben.[4]) Das Letztere war gegen Behauptungen wie die vorstehende des B. von Ostuni gerichtet. B. Beaucaire von Metz, der ehemalige Lehrer des Cardinals Guise, meinte, wenn vom Haupte der Kirche alle Gewalt auf die Bischöfe herabsteige, so seien die letzteren bloße

[1]) Auch Lainez zieht im besten Glauben noch manche dieser pseudoisidorischen Stellen heran. Diese Stellen sind jedoch, wie man sehen wird, niemals seine einzigen Stützen, und ferner enthalten sie gewöhnlich des Beweismomentes für seine Sätze immerhin noch genug, wenn auch ihr späterer Urspcung in Rechnung gebracht wird.

[2]) Canon (VII.) propositus videtur dicere, omnem jurisdictionem episcopi haberi ab ipso Romano pontifice, ac etiam ecclesiae; et contrarium dicitur in concilio Constantiensi, in quo dicitur, eam haberi a Deo. Theiner II, 163.

[3]) Theiner 604. [4]) Theiner 608.

Vicarien des Papstes; er holte dabei weit aus mit Darlegungen über die Schranken, welche der päpstlichen Gewalt gesetzt seien.[1]) Man vernahm bei dieser Stimmenabgabe vom B. Blanco von Orense in Spanien die Behauptung, daß ja nicht „dem Apostel Petrus allein die Schlüssel gegeben seien, sondern auch den übrigen Aposteln und den Priestern";[2]) man hörte den B. Danes von Lavaur in Frankreich auseinandersetzen, daß Petrus nicht ein „allgemeiner Bischof der Kirche" gewesen, wie es auch St. Gregor der Große sage; seiner Nachfolger Gewalt über die Einzelkirchen und Bisthümer sei nur eine „accessorische"; die Bischöfe hätten nicht nur kraft göttlichen Rechtes ihre Gewalt, sondern seien auch in ihren Kirchen dem Papste gleich; denn der Papst habe nur zuzusehen, ob alle ihre Pflicht thäten, und nur insoferne sei er der allgemeine Hirt.[3]) Der spätere Apostat Sbardellato, B. von Knin, erlaubte sich in seinem Votum, worin er ebenfalls den Ausfluß der Jurisdiction vom Papste bestritt, die Aeußerung, die Väter des Concils dürften diese Ansicht schon darum nicht annehmen, um sich nicht dem Vorwurfe der Häretiker auszusetzen, als seien sie nur Maskenfiguren auf dem Theater des Papstes.[4])

Einzelne Bischöfe wurden wegen ungehöriger Bemerkungen unterbrochen; so der B. von Aliffe in Spanien, als er den unerhörten Satz vorbrachte, kein Bischof empfange die geringste geistliche Macht zur Regierung der Kirche vom Papste. Während sonst die größte Freiheit der Rede gestattet war, wurde hierbei dann doch von dem Cardinalpräsidenten Hosius bemerkt, man habe die Gewalt des Papstes nicht in die Verhandlung zu ziehen.[5]) Sie war übrigens gegen Gebühr und der Vorlage zuwider schon längst in die Discussion gekommen, weßhalb sich die Legaten später eine kleine Rüge von Rom gefallen lassen mußten.[6]) Als ferner der B. von Cadix gegen die Annahme eines Ausflusses der Jurisdiction vom Papste das Argument hinstellte, es gäbe heute noch mehrere Bischöfe, die nicht vom Papste confirmirt seien, wie z. B. die durch den Eb. von Salzburg

---

[1]) Theiner 172. [2]) Theiner 173. [3]) Theiner 174. 603.
[4]) Theiner 607. [5]) Theiner 607.
[6]) Schreiben des h. Karl Borromäus an die Legaten vom 12. Dezember 1562 und Replik des nämlichen vom 26 auf die Entschuldigung der Legaten vom 17. Dezember

creirten, wurde er wegen dieser doctrina monstruosa[1]) von der Gegenseite selbst laut interpellirt, und es entstand jener andauernde Tumult, von welchem die Concilsgeschichte Pallavicini's erzählt.

Also laut dieser Partei keine centrale Stellung des Papstes insoferne, als bilde er die Quelle aller kirchlichen Jurisdiction. Der Papst weist nach ihr bloß die Gebiete an, auf welchen die in der Consecration durch Gott unmittelbar zugetheilte Regierungsgewalt sich verwirklichen soll. Das führten auch in dieser zweiten Discussion Manche, wenngleich nicht ohne erhebliche Abweichungen unter sich, aus. Sie sagten, mit den Untergebenen verleihe der Papst die Materie, nicht die Befugniß selbst. Das Regieren ist von Christus, aber der Gebrauch dieses Rechtes ist vom Papste. So der B. von Montemarano.[2]) Die Bischöfe erlangen durch göttliches Recht die Regierung, aber sie haben den Papst als Werkzeug dazu nothwendig (sed per ministerium pontificis). So der B. von Paris, welcher aber dabei erklärte, die Vollgewalt des Papstes, so wie sie vom Concil von Florenz definirt sei, auf das treueste anzuerkennen.[3])

Mit dieser Anerkennung des Primates hatte es jedoch immerhin eine eigene Bewandtniß, und nicht bloß bei dem zuletzt angeführten Redner. Der B. von Paris fügte nämlich bei, „soferne es zur Auferbauung und nicht zur Zerstörung ist", könne der Papst jedem Bischofe den Kreis seiner Jurisdiction verkleinern. Und die gleiche Einschränkung gebrauchten Andere. Es betheuerte der B. von Cadix, nachdem er Ursache des oben erwähnten Tumultes gegeben, der Papst sei als „höchster" Statthalter Christi und Träger der geistlichen Gewaltfülle anzuerkennen, ohne daß er jedoch die folgende Clausel vergaß: Derselbe kann den Gebrauch der Regierungsgewalt, in welchen er die Bischöfe einsetzt, und die Materie, die er ihnen anweist, nicht wieder einschränken, „außer aus gerechter Ursache, die vor vernünftiger Prüfung besteht". (Vgl. S. 461 N. 1.)

Indem wir jetzt zu der historisch-theologischen Kennzeichnung der Gegenseite übergehen, sei es gestattet, sofort die Aeußerung derselben über diesen wunden Punkt der spanischen Stellung vorzuführen.

---

[1]) So nennt die Behauptung der Bischof von Cava. Theiner 606.
[2]) Theiner 168. [3]) Theiner 164. Vgl. unten S. 485.

4. **Die inneren Gegensätze. Die „Römischen" Anschauungen und Ziele.** Daß die spanische Seite mit ihrem jus divinum nicht richtig berathen sei, wiesen die Vertreter der gegentheiligen Meinung mit Vorliebe an den vorstehend erwähnten Clauseln der Spanier und Gallikaner hinsichtlich der Stellung des Papstes zu den einmal regierenden Bischöfen nach. Hier sprang der Vortheil und die Folgerichtigkeit ihrer eigenen Anschauung deutlich in die Augen.

Sie sagten: Wenn die Clausel gelten soll, daß die Einschränkung der Jurisdiction eines Bischofes durch den Papst, um gültig und rechtskräftig zu sein, aus sittlich genügenden Gründen erfolgen müsse, dann ist damit der Nerv der kirchlichen Regierung gelähmt; allerdings ist es dem Papste von Gewissenswegen niemals gestattet, gegen einen Bischof in dieser Weise vorzugehen, wenn nicht triftige Gründe es rechtfertigen; der Papst würde sich einer sündhaften Handlung schuldig machen, wenn er ihn ohne solche Gründe, etwa aus Haß oder Willkür, in der einmal von ihm gehandhabten Gerechtsame verkürzen oder gar ganz absetzen wollte. Aber etwas anderes ist die Frage der R e c h t s k r a f t solcher Verfügungen. Bekanntlich können die Urtheile über das Vorhandensein triftiger Gründe sehr verschieden ausfallen. Das Urtheil der Betroffenen wird in der Mehrzahl der Fälle dahin gehen, daß solche Gründe nicht vorhanden seien. Dürfen sie in Folge dessen den geschehenen Spruch als nichtig betrachten, und dürfen Andere in der Kirche seine Rechtsunkräftigkeit behaupten, so ist wahrhaft nicht abzusehen, wie nicht der größten Unordnung Thür und Thor geöffnet sein sollte. Nun aber wollte doch sicher der Herr seiner dem Papste anvertrauten Kirche das Mittel nicht vorenthalten, sich vor einer solchen Zersetzung in ihrem Innern zu schützen; das heißt mit andern Worten, schon a priori ist anzunehmen, jenes Einschreiten des Hauptes besitze in jedem Falle Wirkung und Rechtskraft. Dazu kommt, daß die den Päpsten übertragene geistliche Schlüsselgewalt laut den Worten Christi eine ganz allgemeine, Alles umfassende ist. Nur dasjenige ist aus dem Bereiche dieser Gewalt auszuschließen, was sich mit einer nützlichen Kirchenregierung nicht vereinigen läßt oder was durch anderweitige Anordnung Christi von ihr ausgeschlossen ist. Nun aber trifft weder das Eine noch das Andere in unserem Falle zu; im Gegentheil der Nutzen der Kirchenregierung verlangt die Gül-

tigkeit jener Acte, und es ist Anordnung Christi, daß der Episcopat dem Träger des Primates unterworfen sei. Dank der Vorsehung ist und bleibt es aber doch nur immer ein Ausnahmefall, daß ein Bischof in der bezeichneten Weise ungerecht übervortheilt würde.

Wie erscheint nun, um hierauf noch einmal hinzublicken, dem Ausgeführten gegenüber das sogenannte jus divinum der Bischöfe?

Es soll nach der offenen Aussage mancher seiner Vertreter nur da den vom Papste vorgenommenen Einschränkungen weichen müssen, wo der Papst wahre Gründe zu seiner Rechtfertigung aufweist. Und das ist ganz consequent; so consequent, daß auch die andern Vertreter des „göttlichen Rechtes", die davon schwiegen oder es gar in Abrede stellten, die Folgerung mit Fug annehmen mußten. Eine Gewalt, die unmittelbares göttliches Recht für sich hat, und für welche der Papst nur das Material angewiesen, wird sich ja vor einem ungerechtfertigten und willkürlichen Eingreifen des Papstes nicht zurückziehen müssen. Jenes vermeintliche göttliche Recht zur Kirchenregierung ist nämlich bei der Consecration den Bischöfen entweder unbegrenzt für die ganze Kirche oder bloß für ihr Bisthum gegeben. Wenn das letztere, so sieht man nicht, warum der Papst nicht kraft göttlichen Rechtes den Bischöfen dieses ihr Bisthum als Materie zur Ausübung der Jurisdiction anweisen müsse, und warum er es ihnen nicht kraft desselben Rechtes belassen müsse; man sieht nicht, wie er die ihm von Christus verliehene Ueberordnung anders als zur Auferbauung gültig benützen könne, ohne nämlich an das göttliche Recht des Bischofs im Kreise seiner Diöcese irgendwie handanzulegen. Wenn aber das erstere der beiden obigen Glieder angenommen wird, so steht dem Papste noch eine ehrfurchtgebietendere göttliche Einrichtung gegenüber; würde er dem Bischof auch die Regierung in seiner Diöcese untersagen, so trüge derselbe doch eine unzerstörbare Macht in sich, welche von Gott Bestimmung und Drang hat, an andern Punkten der Kirche zur Verwirklichung zu kommen, und der gegenüber es undenkbar ist, daß der Papst von Christus gültige Befugniß haben sollte, sich ihr zu widersetzen. Eine gottverliehene Gewalt, die so leichter Dinge durch den Papst illusorisch gemacht werden könnte, wäre etwas ganz Ueberflüssiges und ein Unding; soll sie nicht als bloßer Schatten da-

stehen, des „göttlichen Rechtes" wahrhaft unwürdig, dann muß sie sich auch wider Unrecht behaupten können. Und mit der Erfindung einer solchen nebelhaften Gewalt, sagt Lainez, die man selbständig macht und hinwieder doch dem Papste in Allem unterordnen will, gedenkt man die Jurisdiction der Bischöfe zu stärken und ihre Residenzpflicht zu begründen![1])

Das angeführte Gegenargument wird u. A. von Paleotto, dem Verfasser der Akten, mit Nachdruck hervorgehoben. Er kannte wie kaum ein Anderer die gegenseitigen Behauptungen. Er benutzt die angegebenen Gedanken, um zu zeigen, daß es sich fürwahr nicht um einen Wortstreit, sondern um einen tiefen inneren Gegensatz gehandelt habe.[2]) Um diesen noch mehr her=

---

[1]) Er richtet hierbei in seiner Disputatio (s. unten S. 491) die sehr zutreffende Bemerkung an die Concilsväter der Gegenpartei: Frustra igitur verberant se et alios, pretiosum tempus, quod expendendum erat in dogmatibus definiendis et reformatione, quam poterant constituere, in his disputationibus, inutilibus in se et ad eorum finem, insumendo. — Man berief sich von spanisch=gallikanischer Seite auf den Canonisten Panormitanus († 1445), welcher obige Folgerungen allerdings gezogen hat. Seine vom Geiste des Baseler Concils erfüllte Richtung ließ ihn über alle die Unzukömmlichkeiten hinwegsehen; sie ließ ihn sogar aus der Pflicht des Papstes die Heerde Christi zu weiden, argumentiren. Er sagt: Papa non potest obligationem jure divino contractam sine causa dissolvere; ergo non potest hoc conjugium (episcopi cum sua ecclesia) sine causa dissolvere. Vide et aliam subtilem rationem, quam puto verissimam. Christus non tribuit potestatem soli Petro, sed omnibus apostolis, et Petro tanquam principi, dum sibi specifice dixit: „Pasce oves meas." Omnibus enim apostolis dixit: „Accipite Spiritum sanctum", et „Quorum remiseritis" etc. Unde si vellet papa episcopum removere sine causa, non diceretur pascere sed potius necare Episcopi enim successerunt in loco apostolorum. Unde quemadmodum non potuisset Petrus sine causa aliquem removere ab apostolatu suo, ita nec papa aliquem episcoporum. In lib. decretal. c. fin. De Confirm." (Lugd. 1513 fol. 131.) Man stützte sich ebenso auf die Erklärungen, welche Decius († 1535), ein Canonist von ähnlicher Richtung, zu der citirten Decretalenstelle gegeben hatte.

[2]) Animadversum fuit, longe haec inter se differre multaque hinc [a sententia Hispanorum] absurdissima pendere . . . Tametsi autem papa nemini jus suum adimere cunctaque ordine administrare debeat, id tamen incommodi sequebatur, quod si papa beneficium aliquod in aliena dioecesi reservare *etc.* vellet, semper disputationibus prius involvendus erat, an justa tunc causa subesset; quod nihil aliud erat, quam eum, cui summa in alios potestas divinitus tradita, inferiorum sensibus censuraeque subjicere. Theiner, Acta II, 611.

vortreten zu lassen, kehrt er mit Recht die Anwendungen hervor, welche die Vertheidiger des römischen Standpunktes von Obigem auf verschiedene Seiten des Verhältnisses zwischen dem Papste und den Bischöfen machten, nämlich: Haben die Bischöfe ihre Regierungsgewalt kraft unmittelbar göttlichen Rechtes, dann dürfen immer erst seitens der Bischöfe Erörterungen über das Vorhandensein wahrer Gründe entstehen, so oft der Papst sich in ihrer Diöcese ein Beneficium reserviren, oder einer Besetzung durch den Ordinarius zuvorkommen, Jemand von dessen Jurisdiction eximiren, ihm einen andern bischöflichen Sitz zutheilen oder eine ähnliche Maßregel treffen will. „Deßhalb haben immer," so fährt er fort, „alle Canonisten und Viele mit ihnen behauptet, falls über die gedachte Frage etwas definirt werden sollte, müsse man unabänderlich bei der Lehre beharren, daß zwar die ganze potestas ordinis von Gott abgeleitet werde, wobei der Papst sich lediglich als Werkzeug verhält, daß aber die potestas jurisdictionis vom Papste ausgehe, der hiebei nicht Werkzeug sondern Quelle und bewirkende Ursache ist, und daß das Eine und das Andere durch göttliche Anordnung zum Heile der Kirche so festgesetzt ist."[1]) Wir werden später sehen, wie die römischen Theologen und Canonisten sich unter Geltendmachung der gleichen Bedenken um die Aufnahme des altkirchlichen Ausdruckes: episcopi a Romano pontifice in partem sollicitudinis assumuntur in den Canon bemühten.[2])

Doch kommen wir zu den Einzelheiten, welche den Standpunkt des heiligen Stuhles und seiner Legaten in der Controverse der letzten Monate 1562, sowie die Haltung der auf ihrer Seite befindlichen Majorität näher charakterisiren. Diese Einzelheiten treten uns am treuesten aus der Correspondenz der Legaten mit dem großen Staatssekretär Pius' IV. entgegen. Jene Direktive, welche der h. Karl Borromäus den Legaten hatte zu-

[1]) Ibid.

[2]) In einem durch den h. Karl Borromäus an die Legaten am 9. Januar 1563 gesendeten Gutachten sagen die Mitglieder der römischen Concilscommission sogar, wenn man (ohne jenen Zusatz) die Worte des h. Paulus: Vos Spiritus s. posuit episcopos regere ecclesiam Dei (Act. 20, 28) auf das „göttliche Recht" der Bischöfe beziehe, non posset Romanus pontifex ipsos ab hujusmodi regimine transferre vel amovere, nisi Spiritui sancto contradicat. Vatikanarchiv, Lett. di S. Carlo etc vol. 108 fol. 503.

kommen lassen (S. 457), auf die Unterscheidung zwischen potestas ordinis und potestas jurisdictionis zu dringen, blieb für diese maßgebend. Ebenso hielten sie sich, das praktische Verhalten betreffend, an die Weisung, welche Borromäus ihnen am 4. November mit nachstehenden Worten wiederholte, denen wir Auszüge aus der sonstigen hiehergehörigen römischen Correspondenz folgen lassen.

„Behaupten wir einerseits die Autorität Sr. Heiligkeit und des apostolischen Stuhles, und seien wir anderseits den Vätern zu Willen, so weit es sich mit der Gerechtigkeit und dem Nutzen der Kirche irgend verträgt." — Zwar mißfiel es in Rom, und nicht mit Ungrund, daß die Debatten sich auf die Frage des göttlichen Rechtes lenkten, „ohne daß die päpstlichen Legaten dieses Thema proponirt hätten"; Borromäus bezeichnet dieß allein schon als eine „Beeinträchtigung der Autorität des Papstes" (Schreiben an die Legaten vom 26. Dezember). Beständig geht durch seine Briefe das Bestreben, das Concil von diesen unfruchtbaren Erörterungen abzubringen; aber ebensowenig will er durch Befehle im Namen des Papstes zu diesem Zwecke eingegriffen sehen. Gegen die Definition selbst macht er im nämlichen Briefe mit Recht geltend, „angesichts einer so erheblichen Meinungsdifferenz", wie sie andauere, lasse sich doch nicht zur Aufstellung eines dogmatischen Canons schreiten.

Von Interesse für die Kenntniß von der Gegenwehr gegen die Spanier und von dem Gang der Verhandlung überhaupt sind die Berichte der Legaten über die Stimmenabgabe betreffend den 7. Canon

„Die Väter haben Dienstag Vormittag" [den 3. November], so schreiben sie am 5. November über die zweite Stimmenabgabe, „mit so langen Reden begonnen und dehnen noch immer ihre Vota so weit aus, daß es scheint, als hätte man noch gar nicht von diesem Gegenstande gesprochen Wir wollen nicht sagen, daß uns dieß verdrießt, aber satt wird man davon doch. Vierzig haben bisher gesprochen, und von diesen haben nur sehr wenige den 7. Canon angefochten Der Eb von Granada trat stark wider denselben auf, und Aeußerungen, die er wiederholt fallen ließ, machten uns recht bedenklich [s. oben S. 477]. Wir wurden einig, ihm durch den Eb. von Lanciano antworten zu lassen, sobald an diesen die Reihe käme, und er that es gestern Nachmittag zu unserer größten Zufriedenheit mit ebensoviel Nachdruck als Bescheidenheit. Sehr gewandt antwortete ihm auch der Eb. Colonna [von Tarent]; der von Palermo und Andere nach ihm werden es, wie wir glauben, ebenfalls thun. Der Eb. von Otranto hatte leider vor [dem von] Granada sein Votum abzugeben, sonst hätte er sich jedenfalls auch gegen ihn gewendet; er hat aber in seiner Rede bereits zu Gunsten des 7. Canons gesprochen und zwar mit gut gewählten Gründen, die vielseitig Anklang fanden, und die man sich wohl gemerkt hat. Wir werden sehen, was der morgige Tag bringt, und wenn es etwas bemerkenswerthes ist, werden wir es nach unserer Rückkehr nach Hause entweder in diesem Briefe oder in

einem andern melden. . . Für den Fall, daß wir es zu der Erklärung kommen lassen müssen, institutionem episcopatus esse juris divini, haben Sie uns den Wink ertheilt, den Ausdruck aufzunehmen, daß dieses quoad ordinem tantum zu verstehen sei, und die Erklärung so zu fassen, daß sie uns gegen Nachtheil sicher stelle. Wir können versichern, es an Eifer nicht fehlen zu lassen, um in dieser Hinsicht unsere Pflicht zu erfüllen, und Sie und Se. Heiligkeit dürfen sich durchaus auf uns verlassen. Wir können es um so mehr versprechen, als wir jetzt alle gesund und im Stande sind, jede Mühe im Dienste Gottes und des heiligen Stuhles auf uns zu nehmen."

„Aus der Congregation zurückgekehrt," schreiben die Legaten am nämlichen Tage in einer Beilage, „haben wir dem schon abgeschlossenen und unterzeichneten Briefe Nichts weiter bezüglich des verhandelten Gegenstandes beizufügen, als daß die Votirung bis jetzt gut und unserer Vorlage entsprechend vorangeht. Von den neun oder zehn, welche heute gesprochen haben, trat keiner als Gegner auf. Wir fassen darum große Hoffnung, daß die Sache mit Ehren gelingen wird". . .

Indessen diese Hoffnung sollte bald zu Schanden werden. Am 9. November müssen sie Folgendes schreiben: „Die Wichtigkeit des uns beschäftigenden Gegenstandes, und dazu die große Zahl und die Länge der Reden läßt uns nicht vorankommen; hier, wie auch bei Ihnen in Rom, muß man nun einmal Geduld haben; es gibt kein Mittel. Mit der Einbringung der Residenzvorlage glaubten wir der Ankunft der Franzosen zuvorkommen zu müssen, damit nicht etwa diese wieder eine Aenderung verlangen; denn sie haben ihre eigenen Ideen, und hier mangelt es auch nicht an Solchen, die ihnen einen guten Rath einzuflüstern wüßten. Gegen den 7. Canon hat der Bischof von Segovia des Langen und Breiten sich ausgelassen [S 478]. Einige haben sich bis jetzt schon ihm angeschlossen und nach unserer Rechnung werden es noch viel mehr aus den Nachfolgenden thun, wenn nicht etwa das nunmehr Mitzutheilende Hülfe bringt. Bei ihrem Begehren nach der Aufnahme des Satzes von dem göttlichen Rechte der Bischöfe in den 7. Canon stützten sich die Spanier hauptsächlich auf die Angabe, dieser Satz sei schon zur Zeit der Legation des Cardinals Crescentius von den Vätern [in der Generalcongregation] geprüft, festgestellt und beschlossen worden. [S. 465. 473.] Nun haben wir aber in letzter Stunde in den im Besitze des Bischofs von Telese [des Concilssecretärs Massarello] befindlichen Akten der Verhandlungen jener Zeit das Gegentheil gefunden. Wir konnten in einer Generalcongregation die Väter über die Sache aufklären und beweisen, daß der Satz von den Concilsmitgliedern weder angenommen noch überhaupt geprüft worden ist, und daß ferner zu der Zeit, in welcher der B. von Segovia seine Rede gehalten haben will (er thut als ob er Aufzeichnungen davon besäße), die Prälaten zur Formulirung des Canons noch gar nicht deputirt waren. Es könnte diese Klarstellung und die Enttäuschung der Parteigänger der Spanier Viele zur Meinungsänderung bestimmen. Ist aber dieß nicht der Fall, so fürchten wir, es werde noch etwas zu thun geben, besonders

wenn die Franzosen sich mit ihnen verbinden. . . Beiliegend senden wir eine Abschrift von den Entgegnungen, welche dem B. von Segovia zu Theil wurden" . .

Allerdings nahm die spanische Partei in Folge der bezeichneten Enttäuschung einigermaßen ab. Zu ihrer Schwächung trugen auch sehr wirksam die gewandten Reden für die römische Auffassung, namentlich die von Jakob Lainez, bei. Bezüglich des letzteren schrieben Salmeron und Fernandez am 24. November 1562 in einem Briefe von Trient nach Rom, manche ergäben sich seinen Beweisgründen und er wirke zur Beschwichtigung der Gemüther.[1]) Die Legaten veranlaßten ihn, wenigstens nach Bartoli, seine Ausführungen zu Papier zu bringen, damit sie unter den Vätern zu weiterer Aufklärung des Fragepunktes circulirten.[2]) Der Eb. von Granada konnte die „mehr als sechzig Väter" auf seiner Seite schon vorher kaum nachweisen, und es war keineswegs fraglich, daß die Vertreter der römischen Meinung entschieden in der Majorität blieben. In den weiteren Verhandlungen konnten dieselben sich deßwegen einfachhin auf die Thatsache berufen, daß das Concil ja nicht für eine Feststellung des jus divinum sei.[3]) Ihre Sache stand auch trotz des nachfolgenden Anschlusses der Franzosen an die Spanier immer noch viel besser als früher, insbesondere als im April des nämlichen Jahres.[4]) Das genaue Stimmenverhältniß gegen Ende des Jahres läßt sich wegen zu großer Divergenz in den Meinungen nicht angeben.

Um einige Gedanken und Beweismomente anzuführen, welche durch die Reden der an Gelehrsamkeit und Klarheit den Gegnern überlegenen Vertheidiger des römischen Standpunktes mehr oder

---

[1]) Bartoli, Istoria della compagnia di Gesù, L' Italia lib. II. c. 77. (Opere, Torino 1825, V, 2. pag. 77.)

[2]) Ibid. pag. 80.

[3]) Major pars patrum, quam et nos sequimur, asserit, potestatem jurisdictionis derivari in alios a pontifice. So Lainez in seiner Disputatio. Vgl. den Brief der Legaten an Borromäus vom 24. Januar 1563.

[4]) Bei den damals schon entstandenen Debatten legten die Legaten die Frage vor: velint necne declarari, residentiam esse juris divini, und 66 Stimmen antworteten mit Ja, 71 mit Nein, „oder mit einem Zusatze oder Beantragung der Ueberlassung an den Papst". Massarelli bei Theiner I, 711. Es handelte sich darum, ob eine Vorlage über diesen Punkt formulirt werden sollte. Die Sache wurde aber damals nicht weiter verfolgt.

weniger gemeinsam hindurchgingen, so besaß die Rede des oben von den Legaten gerühmten Eb. von Lanciano gerade darin einen Hauptvorzug und wies dadurch seinen Nachfolgern eine vortheilhafte Bahn, daß sie einerseits das jus divinum von der Weihegewalt einräumte, es auch von der Jurisdictionsgewalt des Episcopates im Allgemeinen gelten ließ, nicht aber von der Jurisdictionsgewalt der Einzelnen: Singulis traditur a Romano pontifice, non tamen non est a Christo, et ita est, ac si a Christo immediate data esset. Die Bischöfe, sagte er weiter, unter Beistimmung seiner Gesinnungsgenossen, sind Nachfolger der Apostel, aber nicht in allen Stücken, sonst müßten sie Hirten in der ganzen Kirche sein. Die Bischöfe sind ferner Stellvertreter Christi, aber gleichfalls nur in einem beschränkten Sinne, und die christliche Vorzeit hat mit Recht diesen Titel, einfach wie er ist, dem Papste vorbehalten, den man also summ'us vicarius Christi zu nennen nicht veranlaßt ist.[1]) Der Eb. von Palermo beschäftigte sich, gleich Andern nach ihm, mehr mit jener Centralfrage, in welcher sich der Contrast am klarsten ausprägte: Ist das Haupt der Kirche allein der von Gott direct bevollmächtigte Träger der Jurisdiction, so daß Alle von ihm empfangen müssen? Indem er mit der kirchlichen Tradition bejahend antwortete, wies er auf den einen Felsen hin, von dem Alles in der Kirche seine Kraft empfangen müsse; wie die Strahlen sich zur Sonne verhalten, und die Aeste zum Baume, so die Gewalt der Bischöfe zu derjenigen des Papstes; ein jus divinum der Bischöfe, aber ein mittelbares (jus mediate oder positive divinum), erkenne auch er an; „denn Christus setzt die Bischöfe ein durch seinen Stellvertreter".[2]) Mit einer Zuversicht, welche entweder die Kenntnisse oder die Gesinnung späterer Theologen beschämt, beriefen sich Viele auf die Autorität, welche der römischen Meinung allein schon aus der theologischen Ueberlieferung erwuchs, wie

[1]) Theiner, Acta II, 158. 600.

[2]) Ibid. In demselben exclusiven Sinne wurde die Gewaltfülle des Papstes dargestellt in den Voten der Bischöfe von Rossano (Theiner 190) von Ventimiglia (s. oben S. 456, Theiner 190), von Salamanca 183, Sulmona 163, Campagna 172, Teano 173, Feltre 181, Tortosa 183, Massarello 183, Calvi 183, Coimbra 161, Sarzano 187, Oppido 188, der Generäle der Conventualen 196, der Carmeliten 197, der Jesuiten (Lainez) 197, und Anderer.

sie besonders von der Scholastik ausgeprägt worden.[1]) Von andern Vätern wurde mehr die kirchliche Praxis mit ihrem gleich lautenden Zeugnisse in den Vordergrund gestellt. Das gesunde Kirchenrecht, bemerkte man, sei gewohnt, die Herkunft aller Jurisdiction vom Papste als zweifellos festzuhalten; ita communiter a doctoribus canonistis receptum est, sagte der B. von Orvieto[2]); und der von Leon brachte die für die spanische Opposition sehr lehrreiche Mittheilung, daß an der Universität von Alcala die Doctoranden der Theologie unter andern sich zu einer These verpflichten mußten, welche den Ursprung aller Jurisdiction auf den Papst zurückleitete (quod omnis jurisdictio ecclesiastica immediate exit a papa).[3])

5. Jakob Lainez, seine Reden, seine Disputatio. Der Gedankenreichthum und die theologische Schärfe, welche von beiden Seiten zur Vertheidigung der eigenen Position aufgewendet waren, kamen unstreitig dem hochbegabten Manne sehr zu Statten, welcher vermöge der von den Legaten getroffenen Anordnung jedesmal an letzter Stelle zu reden hatte. Wir meinen Jakob Lainez. Hätten seine Vota vom Concil auch nur den Werth, daß sie, worauf er sich offenbar verlegte, den Ueberblick und die Zusammenfassung aller vorgebrachten wesentlichen Momente geben, und zwar mit der Sonde des eigenen Urtheiles, so wären sie dadurch allein schon überaus schätzenswerth. Aber Lainez leistet in ihnen noch etwas mehr. Sein Scharfblick hat ihn während der Stimmenabgabe denjenigen Gedanken erkennen lassen, welcher zur Klärung oder zur richtigen Entscheidung der Frage vor Allem in den Vordergrund kommen muß. Diesem geht er in seinen Voten nach; ihn stellt er weit ausholend und mit neuer Beleuchtung dar.

---

[1]) Man vgl. z. B. Massarelli's und Paleotto's Notizen über die Reden der Bischöfe von Leon, (Theiner 603), von Orvieto 195, Capodistria 601, Sinigaglia 170, Nocera 187, Città di Castello 182.

[2]) Vera et recepta a doctoribus juris canonici haec est opinio, quod papa supremus sit monarcha et ab eo omnis jurisdictio ecclesiastica tanquam a fonte profluat, ut in c. Per venerabilem etc. So der Bischof von Capri in seinem Votum (601), wo er, nachdem er andere Stellen des Kirchenrechtes citirt hat, fortfährt: Omnes episcopi quot hic sunt, astricti sunt juramento in consecratione servare canones.

[3]) Theiner, Acta II, 603.

Es waren schon früher Auszüge aus den beiden großen Reden bekannt, womit er die zwei oben behandelten Debatten über das jus divinum beschloß. Beidemale füllte er mit seinem Vortrage unter größter Aufmerksamkeit der Concilsmitglieder die ganze Zeit einer Congregation, also zwei bis drei Stunden aus. Jene Auszüge, der eine von Pallavicini in seiner Concilsgeschichte,[1]) der andere von Theiner aus Massarelli's Acten mitgetheilt,[2]) sind freilich allzukurz, um ein wahres Bild der in den Reden enthaltenen Gedankenfülle und Beweiskraft vorzuführen. Sie zeigen indeß die so eben bezeichnete Eigenthümlichkeit dem aufmerksamen Leser recht wohl. Ohne auf diese leicht zugänglichen Reden näher einzugehen, hebe ich aus der Synopsis der ersten, vom 20. October 1562, nur die ausführliche und klare Feststellung des Begriffes „göttliches Recht" hervor, sowie die Lösung der gegen die überlieferte theologische Ansicht vom Papste als Quelle und Ausfluß der Jurisdiction erhobenen biblischen Bedenken. Der Nerv der zweiten Rede lag, zufolge der Skizze, besonders in der Erörterung über die Natur der Jurisdiction und über die Art und Weise der Uebertragung derselben durch den Papst an die Bischöfe (per injunctionem). Sie endigte mit dem maßvollen, praktischen Vorschlage, „daß man definiren möge, die Bischöfe seien, was den Ordo betrifft, von Christus mit göttlichem Recht, von der Jurisdiction aber solle man keine Erwähnung machen, da jede der beiden Meinungen viele Vertheidiger habe".

Der Wortlaut beider Vorträge scheint uns darum nicht überliefert worden zu sein, weil sie von Lainez nur auf Grund einer Disposition frei gehalten wurden. Dafür besitzen wir aber einen reichlichen Ersatz in einer von seiner Hand herrührenden umfänglichen Abhandlung gerade aus jener Zeit. Dieselbe enthält nicht bloß vollständig das Beweismaterial der beiden Reden, sondern überdieß eine wahre Fülle von ganz neuen theologischen Ausführungen. Es ist jene Arbeit, deren wiederholt schon unter dem Titel Disputatio gedacht wurde.[3])

[1]) Lib. XVIII. c. 15. mit der Ueberschrift: Ragionamente famoso di Diego Lainez intorno all'instituzion de' vescovi. Nuove bugie del Soave(Sarpi).

[2]) Theiner, Acta II, 197.

[3]) Einen Titel hat ihr Lainez selbst nicht in der Handschrift gegeben Am besten entspricht ihrem Inhalte der folgende: Disputatio de primatu pontificis et jurisdictione episcoporum. Unter diesem wird sie noch im laufenden Jahre im Drucke erscheinen.

Es bedarf nach allem Obigen nur noch einiger Mittheilungen über Lainez' Auftreten und die Wirkung desselben, um uns vollständig mit den historischen Umständen der Entstehung dieses seines größten Geisteserzeugnisses vom Concile vertraut zu machen. Sein Auftreten zu Trient als Spanier gegen die spanische Partei und gegen die Erklärung des göttlichen Rechtes der Bischöfe fand auf der einen Seite unbedingtes Lob, auf der andern, nämlich der spanischen, ebenso starken Tadel, sogar bis zu Verdächtigungen seiner persönlichen Motive[1]). Die einen wie die andern Stimmen wirken zusammen, um die Disputatio in ihrer wahren Bedeutung erscheinen zu lassen.

Bischof Carlo Visconti, der vertrauliche Berichterstatter des h. Karl Borromäus, äußert sich über Lainez' erste Rede so: „Freitag Vormittag gab der General Lainez in einer sehr zweckentsprechenden, mit großer Lebhaftigkeit vorgetragenen und mit vielen Beweisen gefüllten Rede sein Gutachten ab. Er vertheidigte mit muthiger Energie die Autorität des apostolischen Stuhles und begründete unter Lösung aller bisher vorgebrachten Einwände den Satz, daß alle Jurisdictionsgewalt vom Papst verliehen werde. Er ging auf die Definitionen ein, erklärte die Gattungen dieser Gewalt und zeigte klar und schön den Unterschied der von eigentlichem göttlichen Rechte rührenden Satzungen und der Anordnungen Gottes in weiterem Sinne."[2])

[1]) „Lainez sprach sehr sachgemäß," urtheilte später Sarpi in seiner Geschichte des Concils von dem Vortrage am 20. October, „mit Eifer und Wärme und als wahrer Meister. Keine Rede während der ganzen Zeit des Concils erntete größeren Beifall, keine härteren Tadel, je nach dem Standpunkte der Betheiligten. Die Päpstlichen priesen den Redner als das gelehrteste und entschiedenste Mitglied des Concils; die Andern bezeichneten ihn als Schmeichler, andere auch als Häretiker. Viele zeigten sich ob der erlittenen Censur beleidigt und erklärten, sie wollten ihn in den nächsten Congregationen bei jeder Gelegenheit bekämpfen und ihm Unwissenheit und Verwegenheit nachweisen." Istoria del conc Trid. lib. 9. (Opere. Helmstadt 1763, t. II. pag. 220). Dieser Bericht, wohl zum Theile auf die oben anzuführenden Quellenmittheilungen gestützt, ist richtiger als das was Sarpi als Auszug der Lainez'schen Rede zu geben wagt. Die tendenziös fingirte Rede, die er mit ganz unglaublicher Keckheit Lainez in den Mund gelegt hat, übt, obwohl von Pallavicini bereits aktenmäßig zurückgewiesen, leider noch immer ihren Einfluß bei dem Urtheile über Lainez und seine „curialistische" Partei aus.

[2]) Brief vom 22. October 1563. Cod. Vindob. (oben S. 457, N. 1) fol. 145.

In seinen gleichzeitigen Aufzeichnungen vom Concil gibt Paleotto dem Redner ähnlich Zeugniß, er habe tiefe Gelehrsamkeit mit durchsichtiger Klarheit und praktischer Sachgemäßheit verbunden.[1]) Wie die Legaten selbst, und zugleich manche von der Gegenseite, die umgestimmt wurden, sein Votum schätzten, haben wir schon gehört (S. 488). Nach Sacchini, in seiner Geschichte der Gesellschaft Jesu, hätte man schon nach der ersten Rede von Manchen die Aeußerung vernommen: Wir würden anders gesprochen haben, wären uns früher die Gründe in dieser Gestalt entgegengetreten.[2]) Joh. Polanco berichtet später, am 6. Juli 1563, aus Trient die Aeußerung eines Gegners von Lainez: Jene Rede habe die Absichten seiner Partei zerstört. Sie habe, sagt Polanco seinerseits, gewissermaßen an dem gegen die Autorität des Papstes aufgerichteten Sturmbocke die Bänder zerschnitten.[3])

Aber nicht bloß in Rücksicht auf die gezollte Anerkennung, sondern auch wegen der lärmenden gegnerischen Kritik, die erfolgte, hat, wie angedeutet, die Rede vom 20. October „Aufsehen gemacht, wie kaum eine andere des ganzen Concils".[4]) Paleotto fügt in dieser Beziehung seinem obigen Lobe die Bemerkung über die Kritiker bei, in Folge der siegreichen Kraft, mit welcher Lainez den spanischen Standpunkt bekämpft habe, hätten Einige den Argwohn laut werden lassen, er habe nur im Interesse seines Ordens so geredet; für den Fall nämlich, daß diese Ansicht obsiegen würde, wonach die Bischöfe ihre Jurisdiction ebenso vom Papste besäßen, wie der Orden die seinige, habe er sich eine leichtere Zulassung der Ordensmitglieder zur Wirksamkeit in den Bisthümern versprochen. „Das war aber leeres Gerede," fährt Paleotto sogleich fort; „denn Lainez ist ein Mann von höchster Gewissenhaftigkeit, er ist der rechtschaffenste Charakter. Die gesammte Christenheit hat ihm wegen des Guten, das er in der Kirche geschaffen hat, viel zu verdanken, und ich bin der festen Ansicht, daß er nur aus innerer Ueberzeugung von der Sache so geredet hat."[5])

Es bedarf in der That nur einer näheren Kenntniß des Mannes und der tieffrommen und erleuchteten Ascese aus dem

---

[1]) Theiner, Acta II, 596.
[2]) Bartoli 87.
[3]) Vgl. Bartoli a. a. O. 74.
[4]) So Pallavicini XVIII, 15, 1.
[5]) Theiner II, 596.

Unterrichte des h. Ignatius, welche sein von Natur durchaus aufrichtiges, unbestechliches und unerschrockenes Auftreten adelte, und man wird, wie den vorstehenden Vorwurf, so auch die anderen eben damals ausgestreuten und von Sarpi natürlich mit Begierde wiederholten Insinuationen zurückweisen, als habe nämlich Lainez nur als Puppe der päpstlichen Legaten gehandelt, nur nach Auftrag und Befehl derselben seine Geschicklichkeit und seinen Namen als Werkzeug zu einem Stoß wider die unliebsamen Gegner der „curialen" Ansicht verwendet.

Nicht wundern kann übrigens, daß man den Stoß zu pariren suchte.

Visconti berichtet nach Rom, daß man sich während des (1.) Vortrages Noten gemacht habe; daß namentlich die französischen Gesandten Lansac und Ferrier, der Bischof von Paris und der von Lavaur über Lainez sehr ungehalten seien; daß Einzelne, wie der Pariser, die ihre Theologie durch dessen Rede in verdächtiges Licht gestellt sahen, bei nächster Gelegenheit in der Congregation gegen ihn sprechen wollten; daß Böswillige sogar behaupteten, der Ordensgeneral habe Häresie aufgestellt.[1] — Auch der Eb. von Zara, Calino, ist in seinen Briefen vom Concil (Baluze, Miscell. ed. Mansi t. IV. Brief vom 22. October 1562 pag. 265) übel auf Lainez zu sprechen; er achte und liebe ihn, müsse aber doch mit andern Vätern des Concils sagen, daß er zu weit gegangen sei. Lainez hätte doch im Anfange seiner Rede nicht versichern sollen, daß er, unbeirrt durch menschliche Rücksichten, nur aus Eifer für die Wahrheit rede, und daß er nichts frage nach der Warnung einiger Freunde, die ihn aufmerksam gemacht hätten, er solle seine Ansicht nicht in dieser Weise vertreten, um nicht den Schein von Haschen nach päpstlicher Gunst auf sich zu laden. Calino hat nicht gewußt, daß Lainez eben damals an einem Werke über die schwebende Frage arbeite, an der Disputatio, von welcher jede Seite seiner ernstesten Absicht, nur für die Wahrheit zu reden, Zeugniß gibt.

Die Verstimmung Calino's erklärt sich übrigens leicht. Er war in dieser Frage, wenn irgend Jemand, Partei; er war nicht bloß seit seiner Rede zu Gunsten des jus divinum auf der Gegenseite des Lainez, sondern man wußte auch, daß gerade er

[1]) Man vgl die Briefe vom 22., 26. und 29. October, sowie vom 9. November 1562.

als Commissionsmitglied in die erste Vorlage des 7. Canons das jus divinum anfänglich hineingebracht hatte, bis es vor der Stimmenabgabe dann doch noch glücklich entfernt wurde. (Vgl. den Brief Visconti's an Borromäus vom 12. October 1562.) Derselbe Cornaro weiß ferner bei anderer Gelegenheit, Lainez Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Nach der großen Rede des letzteren über die Frage der Gestattung des Laienkelches (s. diese Zeitschr. 1881, 672 ff.; 1882, 39 ff.) schrieb er: „Lainez hat nach seiner Gewohnheit mit Gelehrsamkeit, wahrem kirchlichen Sinne, großer Klarheit und worauf es in dieser Frage vor Allem ankam, mit Weisheit und Sachverständniß gesprochen" (Baluze, p. 265, Brief vom 7. September 1562).

Die oben gedachte „Häresie" des Pater Lainez scheint in seiner Definition des Begriffes göttliches Recht gefunden worden zu sein. Wenigstens sagt er in seiner Disputatio, worin er ausführlich auf die Definition zurückkommt, er behandle sie darum, weil einige Väter sich an den betreffenden Sätzen „scandalisirt" hätten.[1]) Diese Sätze lauten in der Rede und in der weiteren Ausführung der Disputatio: Zum göttlichen Rechte seien nicht alle Vorschriften und Gesetze des alten oder des neuen Bundes zu rechnen; es genüge hierzu nicht, daß sie in dem Worte Gottes ständen; viele von den Gesetzen des Moses seien vielmehr, im eigentlichen Sinne wenigstens, als menschliches Gebot zu erachten, da sie von Moses mit seiner Autorität als Gesetzgeber gemacht und verkündigt seien, nicht aber mit einer unmittelbaren Beauftragung Gottes gerade für dieses Gesetz und für diese Form desselben. Zur Constituirung göttlichen Rechtes in jenem eigentlichen Sinne, der allein bei den gegenwärtigen Verhandlungen in Betracht komme, sei es aber erforderlich, daß die Anordnung unmittelbar und direct von Gott komme, so zwar, daß sich der vermittelnde Mensch lediglich als Werkzeug verhalte. Allerdings seien in einem allgemeinen, weiteren Sinne auch jene Anordnungen des Moses, als Gesetzgebers, göttlichen Rechtes, weil er seine gesetzgebende

[1]) Zu denen, welche dieselben in der That bei der zweiten Votirung bekämpften, gehörte der Bischof von Veglia. Theiner II, 165: Improbavitque, quod quidam dixerit, nihil esse de jure divino, nisi quod expresse et dei verbo emanaverit, neque quod dixit alius, caerimonialia et judicialia non esse juris divini etc.

Autorität von Gott hatte. — Und in diesen Sätzen wollte man Häresie finden!

Die Anwendung vorstehender Prämissen auf die verhandelte Frage war klar. Wenn nämlich erwiesen wird, daß nicht Gott direct und unmittelbar bei der Consecration diesem oder jenem Bischof Jurisdictionsgewalt verleiht, sondern unabhängig von der Consecration der Papst, der hierbei gewiß nicht bloßes Werkzeug ist, so darf diese Gewalt auch nicht, so wie die durch die Consecration von Gott direct und unmittelbar ertheilte potestas ordinis, als Sache göttlichen Rechtes bezeichnet werden.

Hiermit werden wir zu einem Blicke auf die Gliederung und den Inhalt der Lainez'schen Disputatio geführt. Die angegebene genaue Begrenzung des Begriffes „göttliches Recht", von einer eingehenden Vertheidigung gegen die Einwürfe begleitet, füllt die ganze erste Quästion, betitelt: De ratione juris divini. An diese einleitende Quästion reiht sich eine zweite, welche ebenso noch als Vorhalle der eigentlichen Erörterung dient. Sie handelt De potestate ecclesiastica und spricht mit weiter Umschau in drei Capiteln 1. von der Natur der geistlichen im Gegensatz zur weltlichen Gewalt, 2. von dem Unterschiede zwischen potestas ordinis und potestas jurisdictionis, 3. von dem Ursprunge der Gewalt der Apostel im Besonderen. Der Gegenstand dieses 2. Capitels, ein Thema von ganz durchgreifender Bedeutung für unsere Hauptfrage und damals wegen mannigfacher Unklarheiten in den Concilsreden von specieller Wichtigkeit, wird später noch einmal in der Schlußquästion aufgegriffen, welche als eine Art Appendix erscheint. (VI. Potestas ordinis et potestas jurisdictionis inter se conferuntur.) Der Kern der Abhandlung ruht in der III., IV. und V. Quästion. Von diesen beweist die dritte, De origine jurisdictionis episcoporum, aus der h. Schrift, den Vätern, der Scholastik und theologischen Analogieschlüssen, daß die Jurisdiction auf die einzelnen Bischöfe vom Papste hinübergeleitet werde; sie beschäftigt sich darnach mit einer sehr ausführlichen Beantwortung der Gegengründe, welche aus den nämlichen theologischen Quellen gebracht worden waren. Die vierte Quästion dringt im Besonderen in die Frage des Modus ein: Wie wird die Jurisdiction mitgetheilt? Nachdem gezeigt ist, daß dieses nicht bei der Consecration, nicht durch bloße Zuweisung der Materie geschieht, wird dargelegt, daß es

vor sich gehe mittelst eines freien Machtactes des Papstes und durch eigentliche Uebertragung von Seiten dieses höchsten Inhabers der von Christus für die Kirche verliehenen Gewalt, wobei der Papst allerdings als minister Dei schaltet. Auch hier werden mit einer den geübten Scholastiker kennzeichnenden Sorgfalt und Präcision alle erhobenen Einwürfe gelöst. Die fünfte Quästion, mit der Ueberschrift: Episcoporum jurisdictio an sit de jure divino, findet nun das Feld schon gewonnen. Der Verfasser braucht nur alles Frühere, zumal die ersten Ausführungen über den Begriff des göttlichen Rechtes zu recapituliren und als Richtschnur anzulegen, so fällt ihm das Resultat, welches schon oben (S. 461 f.) skizzirt worden, als reife Frucht in den Schooß.

Die ganze Disputatio ist mit Beziehungen auf die Tage, in denen sie entstanden ist, durchwoben, und wenn sie auch nicht von individuellen Ereignissen spricht, auch keinen einzigen Namen nennt, so individualisirt sich darin um so treffender der beiderseitige dogmatische Standpunkt.[1]) Es finden sich ferner darin Anwenduugen vor auf das gleichzeitig verhandelte göttliche Recht der Residenz, auf die Unfehlbarkeit des Papstes, welche

---

[1]) Ueber die Anhaltspunkte für die nähere Zeit der Abfassung und für die Bestimmung der Disputatio muß ich mich der Kürze halber an anderem Orte aussprechen. Es genüge hier die Eingangsworte der Disp. anzuführen, welche darthun, daß sie ein an die Cardinallegaten (Illustrissimi) und an die Väter gerichtetes Gutachten über unsere Frage ist, und in einem Stadium der Verhandlungen abgeschlossen wurde, in welchem der ursprüngliche siebente Canon als der erste bezeichnet war; letzteres war aber der Fall, als der Cardinal Guise am Schlusse der zweiten Stimmenabgabe statt des siebenten Canon zwei Formeln einbrachte, von welchen die erste auf die Bischöfe, die zweite auf den Papst sich bezog. Cogitaveram, illustrissimi ac reverendissimi domini et patres sanctissimi, so beginnt die Disp., proponere sententiam meam de tota proposita doctrina et canonibus circa ordinis sacramentum et de censuris a sapientissimis patribus in eam prolatis, admittendo veras et rei convenientes, et superfluas et quae mihi minus verae et aequae viderentur, rejiciendo Ceterum quia esset silvam immensam ingredi, nec posset brevi tempore praestari, decrevi tandem immorari in unica et praecipua multorum optimorum et doctissimorum patrum annotatione circa primum canonem, qua contenderunt, non solum debere eo canone decerni episcopos superiores presbyteris. sed etiam jure divino institutos, et eodem jure presbyteris superiores. Quam censuram ut pro tenuitate ingenii mei discutiam, tria facere cuperem cum Dei gratia et auxilio.

Lainez als unbezweifelt voraussetzt, auf das Verhältniß der Unterordnung der ökumenischen Concilien zum Papste. Dem Thema entsprechend wird aufmerksam gemacht auf das Gefährliche von Tendenzen, welche darauf hinauslaufen, die Bischöfe gewissermaßen zu Päpsten in ihren Diöcesen zu machen. Es wird der Gallicanismus gekennzeichnet mit seiner Gefahr eines Schismas, „mit dem Frankreich schon gewissermaßen begonnen hat". Wiewohl Lainez sich auf die denkbar ruhigste Weise mit seinen Gegnern auseinandersetzt, als mit „katholisch gesinnten Vätern" und „mit den wohlmeinendsten und gelehrtesten Vätern", erspart er es ihnen doch nicht, ihre Meinung zu bezeichnen als „Erfindung von einem neuen und unsichern göttlichen Rechte, gestern oder vorgestern von ein paar Scholastikern gemacht, die von der gemeinsamen Meinung abweichen." Schon das Auseinandergehen ihrer Vertreter spreche gegen dieselbe, während das Umgekehrte in seinem Lager zu sehen sei: „Die gemeinsame Meinung ist gleichförmig mit sich selber, mit den Canones, mit der Praxis der Kirche und den Lehrern der Vorzeit."

6. Aus den Beweisen für die „römische" Anschauung. a. Was die patristische Vorzeit anbelangt, so lassen sich nach Lainez (aus dessen III. Quästion wir im Nachfolgenden Einiges mittheilen wollen) die bezüglichen Väteraussprüche in drei Klassen eintheilen. Die einen enthalten mehr oder weniger ausdrücklich die Lehre, daß die Jurisdiction vom Papste auf die übrigen Träger derselben hinüberfließe; die andern lehren insoferne das Nämliche, als sie die römische Kirche die Mutter und Wurzel, den Anfang, Ursprung oder das Princip der übrigen Kirchen nennen; die letzte Klasse weist dem Papste die Fülle der Gewalt zu, den übrigen Trägern kirchlicher Jurisdiction aber nur eine vom Papste ausgegangene Berufung zur Antheilnahme an dessen Hirtensorge, und sie bezeugt so ebenfalls, daß die Jurisdiction der Bischöfe vom Papste herrühre. Zur ersten Klasse gehört u. A. der Ausspruch des h. Leo d. Gr., worin er Petrus, dem Apostelfürsten (und in ihm seinen Nachfolgern), den „vom ewigen Ursprung aller Gaben" verliehenen Vorzug beilegt, „daß während er Vieles allein empfangen hat, nichts auf Andere übergeht ohne sein Dazwischentreten und seine Vermittelung"; ebenso wenn er nicht bloß Petrus „alle regie-

ren" läßt, welche „als höchster Fürst Christus regiert, mögen neben Petrus auch noch so viele Priester und Hirten da sein", sondern auch weiter sagt, darin zeige sich namentlich des Apostelfürsten gnadenvolle Bevorzugung, daß Christus „nur durch ihn gegeben, was er anderen gespendet habe."[1]) Zur ersten Classe gehören ferner jene vielfachen Wendungen, womit die alten Päpste bei der Einsetzung oder Bestätigung von Bischöfen, bei der Neuerrichtung von Diöcesen, der Incorporation schon vorhandener in andere und bei ähnlichen Gelegenheiten sich über die Uebertragung der Gewalt von ihrer Seite an die betreffenden Bischöfe zu äußern pflegen. Besonders kommen Stellen von Gregor dem Großen hier in Betracht.[2]) Wenn nach dem h. Nikolaus I. keine Diöcese sich bildet ohne Bevollmächtigung (directe oder indirecte) des apostolischen Stuhles[3]), so dürfte damit zugleich gesagt sein, daß diejenigen, welche neue Gläubige zu Bisthümern vereinigen, daß die Hirten der Bisthümer vom Papste ihre Bevollmächtigung und Jurisdiction erhalten. Wir übergehen die späteren Päpste[4]) und bemerken nur, daß es keineswegs angeht, die Aussprüche der Päpste als angeblich in eigener Sache geschehen zurückzuweisen; sie sprechen vielmehr, wie es sich bei näherer Prüfung sofort zeigt, ganz aus dem Bewußtsein der Kirche ihrer Zeit, haben wegen ihrer Stellung größeres Recht gehört zu werden als Andere, und nicht aus Streben nach Selbsterhöhung haben sie zahlreichere, vollere und bestimmtere Aussprüche über die Primatrechte gethan als durchgängig die anderen Väter, sondern weil sie in

---

[1]) Epist. X. ad episcopos prov. Viennens, c 1. Migne Pat. lat. 54, 629; Serm IV. (al. III.) in anniversario assumptionis suae c. 2. Migne l. c. 149. Aehnlich Optatus von Mileve De schism Donatistarum lib. 7. n. 3. Migne.

[2]) Ep. III, 30. Migne P. L. 77, 627; Ep. II, 45. Migne 582; Ep. II, 50. Migne 591.

[3]) Ep. 135. Migne P. L 119, 1130. (Jaffé Regesta Rom. Pont. 2. edit. nr. 2851.)

[4]) Man vergleiche das Schreiben Clemens III. an den Eb. Wilhelm von Montreale (Jaffé 1. edit. nr. 10114 a), Migne P. L. 204, 1385; dasjenige Leo IX. an den Patriarchen Michael von Constantinopel, Jaffé 2. edit nr. 4302, Migne 143, 751, und Paschal II. an den Eb. von Spalatro, Jaffé 1. edit. nr 4851 (Migne P. L. 163, 428); ebenso Gratian zu dem Fragment von Alexander II. (Jaffé 2. ed. nr. 4624) ad C. Audivimus 4. C. 24. q. 1.

Folge ihres Amtes bei der Einschärfung ihrer Anordnungen oder bei der Bekämpfung von Widersetzlichkeit dazu besonders veranlaßt wurden.

In der zweiten Gruppe von patristischen Zeugnissen stehen diejenigen St. Cyprians voran. Nach ihm ist die römische Kirche „die matrix et radix aller Kirchen"; von ihr, „der Cathedra Petri, und von dieser mit der Obergewalt geschmückten Kirche geht die Einheit des Priesterthums aus"; „der Episcopat ist einer und ungetheilt;" er ist dieses aber nach echt cyprianischem Gedanken, weil „Christus in Petrus den Ursprung der Einheit festgesetzt und gezeigt hat"[1]). Alle diese Aussprüche treten dann erst in ihr volles Licht, wenn man sie auf eine durch Zutheilung der Gewalt seitens der Nachfolger Petri entstehende und unterhaltene Einheit bezieht. Wenn ferner Augustinus sagt, die Bischöfe in der ganzen Welt hätten von der Kirche ihre Gewalt,[2]) so lehnt er damit den unmittelbaren Ursprung von Gott ab und verweist uns auf das Haupt der Kirche. Dementsprechend lautet die Ausdrucksweise der Päpste, die römische Kirche sei caput principiumque omnium ecclesiarum,[3]) sie sei die „Angel", welche die Thüre trägt und Centrum ihrer Bewegung ist[4]), ihr Einfluß auf die anderen Kirchen sei der des „Hauptes auf den Leib"[5]), der der „Mutter"[6]), welche die von ihr geborenen Kinder um sich hat. Und der heilige Ambrosius hat mit dem Concil von Aquileja ihre Sprache sanctionirt, indem er bekannte, daß „von der römischen Kirche die Rechte der ehrwürdigen Gemeinschaft auf alle ausfließen".[7])

Die dritte Classe hiehergehöriger Aeußerungen, welche noch erübrigt, nimmt zum Ausgangspunkt den altüblichen, bereits von

---

[1]) Ep. IV. ad Cornelium papam c. 2. Migne P. L. 3, 710; Ep. XII. ad eund. c. 14. Migne 3, 818; De unit. ecclesiae c. 4. 5. Migne 4, 501; Ep. ad Jubajanum c. 7. Migne 3, 1114.

[2]) Enarr. in ps. 44. nr. 32. Migne P. L. 36, 513.

[3]) Ep. Leonis IV ad Carolum Calvum (Jaffé 2. ed nr. 2625). C. 16. q 6. c. Si fortassis 6.

[4]) Ep. Leonis IX. ad Michaelem imp. Migne P. L. 143, 765 (Jaffé l. c. nr. 4333).

[5]) Ep. Hadriani I. ad Tarasium patriarcham Constantinop. Migne 96, 1233 (Jaffé l. c. nr. 2449).

[6]) Cf. ep. Gregorii IX. (Potthast nr. 9587) Cap. Licet 20. De foro competenti (I. 2).

[7]) Ambros. ep. XI. Migne P. L. 16, 946.

Papst Vigilius gethanenen Ausspruch: „Die römische Kirche als die erste weist den anderen Kirchen in der Art ihre Stellung zu, daß sie zur Theilnahme an der Hirtensorge berufen sind, nicht aber zur Fülle der Gewalt."[1]) Von dieser Fülle der geistlichen Gewalt, die dem apostolischen Stuhle eigen ist, müssen alle empfangen. So wird, wie Clemens III. schrieb, durch die Auszeichnung der Brüder das Haupt geehrt, welches den dienenden Gliedern ihre Gaben spendet;[2]) so gebührt denn auch nach Innocenz III. dem Papste allein die Auszeichnung mit dem Pallium, so oft er celebrirt, „weil er allein die kirchliche Gewaltfülle besitzt, die übrigen aber nur einen Theil erlangen"[3]); die übrigen Bischöfe haben vor der Confirmation durch den Papst, das schärft der nämliche ein, überhaupt keine Gewalt, bestätigt aber der Papst dieselben, so sind sie zu betrachten als vocati a Deo tanquam Aaron.[4])

b. Ueber die Stellung der Scholastik zu unserer Frage haben wir schon oben S. 459 f., insbesondere aus Cajetan, das Wesentliche vernommen. Es müßten hier, wenn es der Raum gestattete, die Aussprüche angeführt werden von Thomas von Aquin, Bonaventura, Albertus Magnus, Richard von Mediavilla, Durandus, Hervӓus Natalis, St. Antoninus, Gabriel Biel, Dominicus Soto, Alphonsus Abulensis, Turrecremata u. A. Was die zwei erstgenannten betrifft, um wenigstens an diesen Hauptführern der Schule nicht vorüberzugehen, so stellt Bonaventura in dem glänzenden Capitel seines Breviloquium über den Papst denselben ganz zweifellos hin als „den höchsten Hierarchen, das ungetheilte Haupt, den Stellvertreter Christi, Quell und Ursprung, von dem als dem obersten sich die geordnete Gewalt ableitet bis zu den niedersten Gliedern der Kirche, wie dieses seine hervorragende Stellung in der kirchlichen Hierarchie mit sich bringt."[5]) Vom h. Thomas aber, der hier Alle an tiefer Consequenz und klarer Formulirung übertrifft, kommen

---

[1]) Ep. I. ad Profuturum episc. Bracarensem, Migne P. L 69, 15 (Jaffé l. c. nr. 907).

[2]) Ep. ad Guilelmum archiep. Montis Regalis. Migne P. L. 204, 1385 (Jaffé 1. edit. nr. 10114 a).

[3]) Ep. Migne 215, 294. L. I. Decret. tit. VIII. c. 4. (Potthast nr. 2145).

[4]) Ep. ad capitulum Pennense, Migne 214, 735. L. I. Decretal. tit. VI. c. 2. (Potthast. nr. 836).

[5]) Breviloq. Pars. VI. c. 12. De integritate ordinis.

insbesondere die Stellen S. contra Gent. lib. IV. c. 72. und c. 16., dann in l. IV. Sent. dist. 20. a. 4. q. 4. sol. 2. et 3., ibid. dist. 24. q. 3. a. 2. sol. 3. ad 1, und in l. II. Sent. dist. ult. q. 2. art. 3. expos. text. zur Beachtung. An der ersten und zweiten sagt er, die Schlüssel seien Petrus allein gegeben, aber damit deren Gewalt durch ihn auf die Andern übergeleitet und so die Einheit der Kirche bewahrt werde; die Schlüssel ihm allein, wiederholt Lainez und setzt bei, „das haben hier (im Concil) einige in Abrede zu stellen gewagt". (S. 480.) An der letzten Stelle sodann bemerkt der h. Thomas, zwischen zwei Gewalten, einer höheren und einer niederen, käme öfter das Verhältniß vor, daß „die niedere ganz aus der höheren ihren Ursprung hat und alle ihre Kraft auf die Kraft der höheren stützt"; so verhalte es sich mit der bischöflichen Jurisdictionsgewalt gegenüber der päpstlichen; alle solche geistliche Gewalt gehe vom Papste aus, welcher die verschiedenen Stufen der Würden in der Kirche vertheile. Dadurch erweise sich seine Gewalt als ein Fundament in der Kirche, wie es im 16. Capitel des h. Matthäus enthalten sei.

c. In den vorstehenden Aussprüchen aus dem kirchlichen Alterthum ist schon zum Theil die hiehergehörige begründete Auslegung der wichtigsten Texte der heiligen Schrift, auf welche die Vertreter der „römischen" Ansicht zu Trient sich beriefen, angedeutet. Es sind die bekannten Stellen vom Felsen Petri, von der Uebergabe der Schlüssel und der Uebertragung des allgemeinen Hirtenamtes. Durch die Uebergabe der Schlüssel an Petrus und seine Nachfolger wird die Uebertragung einer Gewalt an diese verbürgt, welche nicht bloß in sich die vollste zur Regierung der Kirche ist, sondern auch das Eingreifen jeder andern Gewalt ohne Befugniß seitens dieser höchsten ausschließt. Es sind die Schlüssel, „mit denen er schließt, ohne daß Jemand öffnen, und mit denen er öffnet, ohne daß Jemand schließen könnte". Wenn nun die höchste Schlüsselgewalt so exclusiv ist, so können Andere nichts von dem, was zu dieser Gewalt gehört, vornehmen, es sei denn, daß dieselben entweder bei den einzelnen Acten von dem Träger der höchsten Schlüsselgewalt unterstützt werden und unter dessen Mitwirkung handeln, oder aber eine bleibende Gewalt von ihm zuertheilt erhalten. Das erstere ist gegen die von Christus angeordnete Würde der Bischöfe als ordentlicher Hirten. Es ist also das zweite anzu-

nehmen, nämlich eine Zutheilung der Jurisdiction von Seiten dessen, der die Schlüssel allein erhalten hat, aber um sie den übrigen mitzutheilen.[1])

d. Von den vielfachen anderweitigen Beweisen, die man als rationes theologicae anführte, scheint am gewichtigsten die Berufung auf eine Reihe von Thatsachen der anerkannten und längst geübten kirchlichen Praxis. Sollen diese nach ihrer wahren Bedeutung zum Rechte kommen, so scheint die Annahme des Ausflusses der Jurisdiction vom Papste unausweichlich.

Thatsächlich erhalten die meisten Bischöfe ihre Confirmation unmittelbar vom Papste. Die Art aber, wie die Confirmation ausgesprochen wird, namentlich die altübliche Formel,[2]) zeigt, daß sie gleichbedeutend ist mit einer directen päpstlichen Uebertragung der Jurisdiction. Hat die Kirche mit der Einführung dieses Gebrauches geirrt? Und wenn nicht, wird dann nicht dadurch bestätigt, daß die Regierungsgewalt noch nicht durch die Consecration ertheilt sei, sondern im Papste ihre Quelle habe? Wo ferner die Confirmation keine unmittelbare ist, wie im Oriente, da tritt wenigstens eine indirecte päpstliche Bevollmächtigung ein.

Thatsache ist es, daß die bischöfliche Gewalt jederzeit den Trägern derselben entzogen werden konnte; daß die Bischöfe niemals alle gleiche Jurisdiction hatten; und daß Manche die bischöfliche Jurisdiction vom Papste erhalten und erhielten, ohne vorher, ja auch ohne überhaupt der bischöflichen Weihe theilhaft zu werden. Das Alles ist mit der Ansicht von dem Ursprunge der Jurisdiction aus der Consecration nicht zu vereinigen. Es ist zu schließen, daß ebenso wie die ordentliche Jurisdiction der Pfarrer von ihrem Bischof entspringt, diejenige der Bischöfe

---

[1]) In obiger Formulirung des Beweises ist der Gedanke von Lainez aus Palmieri (De Rom. pontifice, Romae 1877 Thes. XIV. Schol. pag. 376) ergänzt.

[2]) Das Formular lautet: „Auctoritate omnipotentis Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli ac nostra providemus ecclesiae N. de persona dilecti filii N., praeficientes eum illi ecclesiae in episcopum et pastorem, curam et administrationem illius ecclesiae in spiritualibus et temporalibus eidem plenarie committendo. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, Amen.“ Cf. J. Catalanus, Sacr. caeremoniar. s. Rom. eccles. tom. I. De provisione ecclesiarum tit. 10. §. 1. (Ed. Rom. 1750 p. 336).

von dem obersten Bischof der Gesammtkirche ausgehe, welcher in jeder Diöcese des Erdkreises unmittelbare und ordentliche Gewalt hat. — Wie würde die so zuversichtlich auftretende Lehre der Scholastik sich erst über unsere Frage ausgesprochen haben, wenn sie die Entscheidungen des vatikanischen Concils über die „plenitudo supremae potestatis“ und die auf die ganze Kirche ausgedehnte „potestas vere episcopalis et immediata“ des „höchsten Hirten und Leiters“ vor sich gehabt hätte?

e. Doch es reihen sich bei Lainez noch andere Erwägungen unter dem Titel rationes theologicae an. Es sind zum Theile geistvolle Analogien, welche den Zusammenhang der als erwiesen angenommenen Wahrheit, daß die Gewalt der Bischöfe nicht göttlichen Rechtes, sondern ein Ausfluß der Jurisdiction des Papstes sei, mit anderen theologischen oder philosophischen Wahrheiten beleuchten; theils sind es philosophische Reflexionen, welche die gebrachten Beweise verstärken.

Die Kirche wurde von ihrem allweisen Stifter als ein einheitliches, höchst geordnetes Reich gegründet. Nichts was die innere Harmonie wahrhaft vermehrt, darf in ihr vermißt werden. Nun ist aber ein Reich um so geordneter, je mehr für die gemeinsame Unterordnung unter das Haupt gesorgt ist. Besser ist hinwieder dann gesorgt, wenn die Gewalt der Untergebenen von dem Haupte, beziehungsweise seinem Stellvertreter, ausfließt, besser nämlich, als wenn sie bloß unter der Leitung desselben steht, ohne von ihm herzurühren. In den weltlichen Reichen erlangen die Behörden in dieser Weise ihre Befugniß, durch Zutheilung der Gewalt seitens des Fürsten. Und darf man nicht daran erinnern, daß Gott ja auch alle Menschen von dem einen Adam abstammen ließ, damit das Geschlecht sich mehr der Einheit und gegenseitigen Liebe bewußt bliebe? So wird also auch in der geistigen Welt, der Kirche, von Einem die Mittheilung der Gewalt herrühren. Und die Wohlthat dieser Einrichtung Gottes offenbart sich dem Tieferblickenden im Abendlande deutlich; ihre Wirkung war die Erhaltung der Einheit; im Oriente dagegen muß zur Erklärung der dort aufgetretenen Spaltungen gewiß auch der Umstand dienen, daß der dortige Episcopat, wenn er auch immer durch Ausfluß vom Primate seine Jurisdiction besaß, sie doch nur durch Mittelglieder erhielt und so mehr dem Einheitspunkte ferne stand.

Man halte sich sodann vor Augen, daß die Kirche ein

durch übernatürliche Tugenden zu belebendes Reich ist. Alles, was Glaube, Liebe, Gehorsam fördert, ist ihr gegeben. Nun erhalten aber diese Tugenden unzweifelhaft die lebhafteste Nahrung, wenn jene Abhängigkeit der Gewalten auch hinsichtlich ihres Ursprunges besteht; denn es kommt dann, um die Bischöfe enger an das Haupt anzuschließen, das Band größerer Dankbarkeit und die Liebe eines gewissen Sohnesverhältnisses hinzu. Es drängt sich mithin die Annahme auf, daß Christus, der Urheber der Liebe und des Gehorsams, den Stuhl Petri mit solchen heiligen Stützen umgeben hat; von der Ergebenheit gegen diesen Stuhl ist ja der Schutz des Glaubens, des Cultus und der ganzen kirchlichen Disciplin so abhängig.

Zwingender ist vielleicht folgende Erwägung. Die Jurisdiction der Bischöfe rührt nicht aus dem Bereiche natürlicher, irdischer Gewalt; sie rührt nicht von der Kirche ohne den Papst; auch nicht unmittelbar von Christus; folglich von dem Papste. Wir sagten, erstens nicht aus dem Bereiche der natürlichen Gewalt, weil sie in mehrfacher Beziehung übernatürlich ist; während ferner die natürliche Gewalt von unten nach oben aufsteigt, d. h. von dem Volke, in welchem sie [nach der bekannten mittelalterlichen Ansicht] ruht, auf den Fürsten übergeht, ist bei dieser Jurisdiction das Umgekehrte der Fall; sie verbreitet sich von oben nach unten, sie senkt sich von Gott dem Vater auf Christus, soferne er Mensch ist, geht von diesem auf seinen Stellvertreter über, und durch diesen hinab auf die übrigen Glieder der Kirche. — Jene Gewalt rührt zweitens nicht von der Kirche ohne den Papst, d. h. nicht aus einer der Kirche eigenen Gewaltfülle, welche neben derjenigen des Papstes bestände; eine solche zweite Gewaltfülle gibt es eben nicht; beide nebeneinander wären die Negation einer höchsten Gewalt, und damit zugleich der monarchischen Einrichtung der Kirche. Der Papst ist vielmehr der allgemeine Hirt aller Gläubigen, aller sowohl in distributivem Sinne, als in collectivem. Man sieht auch nicht, wie die Kirche, wenn sie eine solche höchste Schlüsselgewalt hätte, dieselbe ausüben sollte. Durch die Einzelnen? Dann hätte man ebenso viele Päpste wie Gläubige. Durch die Gesammtheit? Das ist unmöglich. Sie müßte sie absolut auf Einen übertragen und sich selbst ihrer begeben. Das dürfte sie aber wiederum nicht thun, ohne der Einrichtung dessen, der die Gewalt nun einmal in sie gelegt, untreu zu werden; sie

könnte es ebensowenig thun, wie der Papst die ihm allein verliehene Schlüsselgewalt an die Gläubigen übertragen kann. Es ist endlich auch undenkbar, daß Christus, da er uns sein Reich vom Himmel gebracht, irgend ein Abhängigkeitsverhältniß von einer Regierung durch die von ihm erlösten, von ihm unterworfenen Gläubigen hat eingehen wollen. Viel geziemender erscheint dagegen die Vorstellung, daß er, statt ihnen die Gewalt unmittelbar zu geben, dieselbe seinem Statthalter verlieh und durch diesen allen Bischöfen zu Theil werden ließ. Die Jurisdiction der Bischöfe kommt nicht von der Kirche her. — Will man nun drittens sagen, sie rühre unmittelbar von Christus? Weder in der h. Schrift noch bei den Vätern lesen wir, Christus habe die Episcopate geordnet, die Bisthümer abgegränzt, einen bestimmten Kreis von Gewalten an die bischöflichen Stühle gebunden u. s. w. Das thaten die Apostel, die Päpste, als seine Stellvertreter; und mit deren ausdrücklicher oder stillschweigender Vollmacht andere Bischöfe. Eine solche Abgränzung und Vertheilung der Gewalten hat Christus menschlichen Organen überlassen, die unter der Einwirkung des h. Geistes, der Alles lehren sollte, die Ordnung der Regierung der Kirche im Einzelnen feststellten. Da also auch nicht unmittelbar von Christus die Gewaltübertragung kommt, so ist das letzte Glied des obigen Schlusses um so gesicherter: Sie kommt vom Papste.

Ein Vergleich mit der Ordnung der Dinge in der Schöpfung ist sehr belehrend. In der Schöpfung sehen wir, wie Gott überall zweite Ursachen bei der Hervorbringung, Erhaltung und Leitung der Wesen in Betheiligung zieht. Er theilt ihnen jedoch die ihnen zugewiesenen Kräfte in der Weise mit, daß er das Höhere in einer Gattung auf das Untere in derselben Einfluß nehmen läßt, und daß von dem höchsten auf der Stufe Alle empfangen. Wir werden also auf den Gedanken hingeleitet, daß ein solches Ineinandergreifen der Ursachen auch in der erhabeneren Schöpfung, der Kirche, bestehe, und daß alle regierende Kraft von dem Haupte auf die Kirchenglieder ausgehe. Dazu kommt die Analogie mit dem himmlischen Reiche der Engel und Seligen. Denn [nach den Ausführungen des s. g. Areopagiten De coelesti hierarchia] herrscht in diesem Reiche eine wunderbare Einwirkung der höheren und Gott näher gestellten Glieder desselben auf die unteren. Eine Erleuchtung, wie man es nannte, geht von den oberen auf die

zunächst unter diesen stehenden, und von diesen wieder auf die folgenden aus. Die Einwirkung der obersten ist die intensivste, weil sie sich durch die Mittelglieder überall hin verzweigen muß. Ist aber nicht auch in der sichtbaren Kirche zur stärkeren Verknüpfung des Bandes zwischen ihren Gliedern eine Einwirkung, sogar eine geistig sehr enge, von Hoch auf Nieder durch Mittheilung der Lehre und der Heilsmittel von Gott angeordnet? Wie sollte es also nicht sehr annehmbar sein, daß auch im Gebiete der kirchlichen Jurisdiction von dem höchsten Hirten die höchste Einwirkung und Uebertragung ausgeht, nämlich durch den Ausfluß seiner Gewalt auf alle Glieder, welche zu regieren haben?

Solche Reflexionen sind allerdings, um es hier zu wiederholen, nicht eigentlich beweisend. Aber sie verbreiten über die als anderweitig erwiesen vorausgesetzte Wahrheit ein belehrendes Licht.

In dem folgenden Artikel werden die Einwürfe der spanisch-gallikanischen Partei zu würdigen sein, ehe wir in demselben die Geschichte des Streites abschließen.

Ueber das Formalobjekt der theologischen Liebe.

Von J. B. Nistus, S. J.

I. Artikel.

Formalobjekt der dritten göttlichen Tugend ist nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen die Güte Gottes, oder Gott, insoferne er als das höchste unendliche Gut betrachtet wird. Erst bei der genauern, allseitigen Ausgestaltung dieser allgemeinen These erheben sich manche schwierige Probleme, für die wir vergebens eine vollkommen befriedigende und einstimmige Lösung bei den Theologen suchen. An der Betrachtung der Güte Gottes entzündet sich die eigentliche Gottesliebe — aber umfaßt diese Betrachtung nur die Vollkommenheiten Gottes, insoweit er durch dieselben *in sich* höchst gut und liebenswürdig erscheint, oder umfängt sie gleicher Weise Gott als das höchste Gut, als die Seligkeit *des Liebenden*? Und wenn man sich für das Erstere entscheidet, — sind in dem Kreise jener Vollkommenheiten auch die s. g. relativen Attribute, die Barmherzigkeit, die communicative Güte Gottes eingeschlossen? Darf endlich nur der Complex aller Vollkommenheiten Gottes, oder auch jedes Attribut für sich allein genommen als vollgiltiger Beweggrund der Charitas angesehen werden? Die erste dieser Fragen hat bekanntlich zu Ende des 17. Jahrhunderts eine stürmische Controverse zwischen den berühmten Kirchenfürsten Frankreichs, *Bossuet* und *Fenelon*, erregt — eine Controverse, die ein Jahrhundert später von den italienischen Gelehrten, *Bolgeni* und *Muzzarelli*, mit neuem Eifer aufgenommen und noch bis in die Gegenwart ohne Erzielung eines endgiltigen Resultates fortgesetzt worden ist. Die beiden letzten

Fragen tragen zwar nicht den Charakter ausgesprochener, theologischer Controversen an sich. Doch ist nicht zu leugnen, daß die Auffassung und Behandlung derselben bei vielen Autoren das Gepräge einer gewissen Unsicherheit und Unentschiedenheit noch nicht abgestreift hat. Die Beantwortung der einen verliert sich oft in unklare, mißverständliche Aeußerungen, während man der andern gegenüber, die häufig noch als strittiges Problem gilt, nur selten eine genau fixirte Stellung einnimmt.

Diese Unsicherheit ist um so bedauerlicher, je enger jene Fragen mit gewissen Entscheidungen verknüpft sind, die für das christliche Leben die höchste Bedeutsamkeit beanspruchen. Durch die Erwägung nämlich der Güte, Barmherzigkeit und Liebe Gottes, welche aus den Wohlthaten der Erschaffung, Erlösung, Heiligung hervorleuchten, wird das christliche Gemüth am leichtesten zur Liebe Gottes entflammt; man darf ohne Uebertreibung den so entstehenden Liebesakt als die allgemeine, tägliche Nahrung des christlichen Seelenlebens bezeichnen. Das legt nun die Frage nahe: Ist dieser dem Gelehrten wie dem Idioten, dem Asceten wie dem Weltmenschen, dem Gerechten wie dem Sünder so leicht erreichbare Liebesaffekt ein Akt der eigentlichen Charitas? Niemand kann die weitgehende, practische Tragweite dieser Frage verkennen. Ebenso ersichtlich ist aber, bei einiger Ueberlegung, daß nur die bestimmte Erledigung der beiden zu Anfang erwähnten Probleme uns zu einer sichern Entscheidung in diesem Punkte führen kann. Es handelt sich eben um einen Liebesakt, der bei der einfachsten und oftmals nur momentanen Erwägung der communicativen Güte Gottes mit einer gewissen Spontaneität entsteht. Auf ihn üben nicht immer die Beherzigung auch anderer göttlicher Attribute einen bewegenden Einfluß. Noch weniger wird in demselben für gewöhnlich die aktuelle Vorstellung Gottes als des allseitig unendlichen, alle Vollkommenheiten umfassenden Gutes vorhanden und wirksam sein. Soll nun diesem so beschaffenen Akte die Qualität der eigentlichen theologischen Liebe mit Gewißheit zuerkannt werden, so müssen offenbar die beiden in Rede stehenden Fragepunkte endgiltig entschieden sein. Es muß zunächst feststehen, daß auch die relativen Attribute Gottes zum Formalobjekt der Charitas gehören, und es muß ferner gezeigt werden, daß auch die soeben beschriebene Beherzigung jedes einzelnen göttlichen Attributes für sich, wie sie in der christlichen

Seele erfahrungsgemäß aufzutreten pflegt, einen angemessenen und hinreichenden Beweggrund der Charitas darbiete. Die Nothwendigkeit dieses doppelten Nachweises ist aus dem Gesagten schon hinreichend ersichtlich und wird durch die später folgenden Erklärungen im Einzelnen noch deutlicher hervortreten. — Es scheint demnach nicht minder durch die hohe Wichtigkeit der Sache, als durch den oben erwähnten, eigenthümlichen Stand jener Fragen selbst gerechtfertigt, dieselben in einem eigenen Artikel einer eingehendern Besprechung zu unterziehen. Wir werden dabei Gelegenheit finden, das hier von Andern bereits Geleistete vielfach zu ergänzen, noch obwaltende irrthümliche Vorstellungen zu beseitigen, manche Nebenfragen von besonderem Interesse neu zu beleuchten. Auch wird uns diese Untersuchung zur Erörterung der zuerst erwähnten, berühmten Controverse in geeigneter Weise die Wege ebnen.

Unserer Ansicht geben wir in der folgenden, kurzgefaßten These Ausdruck: Formalobjekt der theologischen Liebe ist die höchste Vollkommenheit Gottes, welche in den s. g. relativen wie absoluten göttlichen Attributen, in den einzelnen wie in allen zusammen genommen hervorleuchtet. Es wird sich im Folgenden zeigen, daß wir hiermit nur die allgemeine Lehre der ältern theologischen Schule aussprechen.

Um jedem Mißverständniß vorzubeugen, stellen wir unser Thema nicht, wie es sonst wohl geschieht, als eine Erforschung des Motives der vollkommenen, sondern einfach der theologischen Liebe hin. Aber ist denn nicht jeder Akt der theologischen auch vollkommene Liebe? Ohne Zweifel könnte man im Gegensatze zu der Art von Liebe, welche von den Theologen gemeinhin der Hoffnung zugeschrieben wird, die Liebe der Charitas schlechthin vollkommene, jene hingegen unvollkommene nennen. In diesem Falle bestände gar keine begriffliche Verschiedenheit zwischen vollkommener Liebe und dem allgemeinen Genus der Charitas oder theologischen Liebe, deren Beweggrund wir feststellen wollen. Allein die Theologen verstehen gewöhnlich unter dem Ausdrucke „vollkommene" Liebe eine mindestens durch ihren Grad ganz bestimmte theologische Liebe oder Charitas. Vollkommen, so definiren sie, ist die Liebe, welche Gott seiner selbst wegen und über alles liebt. Es ist leicht zu sehen, daß diese Definition sich nicht vollständig mit dem Begriffe deckt, den wir hier vor Augen haben

müssen. Wir wollen ja lediglich das wesentliche Formalobjekt der dritten göttlichen Tugend bestimmen, um daraus eine entscheidende Norm zu gewinnen, ob dieser oder jener Liebesakt als echte Frucht jener Tugend anerkannt werden müsse. Wir müssen deshalb zunächst jeden Grad der Liebe, mithin auch den in obiger Definition enthaltenen („über alles") gänzlich unberücksichtigt lassen. Insofern nämlich die Partikel super omnia den thatsächlich erreichten Grad der Werthschätzung Gottes über alles anzeigt, gehört sie nicht in die wesentliche Definition der theologischen Liebe im Allgemeinen. Nur in einem beschränktern, dem theologischen Sprachgebrauche entlegnern Sinne dürfte sie in derselben Platz finden. Es muß nämlich als wesentliche Beschaffenheit der Charitas anerkannt werden, daß sie vermöge ihres Motives nicht nur die geistige Schwungkraft, sondern auch die natürliche Tendenz besitzt, die Seele zu einem starken, wirksamen, appretiativ „über alles" gehenden Wohlwollen gegen Gott zu erheben. In dieser Bedeutung ist die Charitas dem ihr innewohnenden Vermögen und natürlichen Entwicklungsdrange nach wesentlich super omnia. Wenn dagegen einige Theologen das Prädikat super omnia auch in der ersten, gewöhnlichen Bedeutung in die Definition der Charitas aufnehmen, oder als derselben wesentlich bezeichnen[1]), so möchten wir uns dieser Auffassungsweise nicht anschließen. Wir erblicken darin eine logische Ungenauigkeit, die um so leichter hätte vermieden werden können, als schon Suarez mit genügender Klarheit diesen Punkt erörtert hat. Richtig unterscheidet er hier zwischen dem Gebote und der Natur der Liebe. Es wird von allen anerkannt, daß das Gebot der Liebe uns dazu verpflichtet, Gott im höchsten Grade (super omnia), der vernünftigen Werthschätzung, nicht der subjektiven Intensität nach zu lieben. Aber dieser Grad ist nach Suarez keineswegs schlechterdings nothwendig in jedem Akte der Charitas, und somit der Natur derselben nicht wesentlich.[2]) In der That man mag jenen niedrigsten Grad der Liebe, jenes unwirksame Wohlgefallen an Gottes Güte, jenen unfruchtbaren Liebesaffekt, der sich nicht zur starken Werthschätzung, oder besser

---

[1]) Vgl. Perrone De caritate n. 89 und noch neuestens Bouquillon (De virtutibus theologicis p. 279 n. 421): „De essentia charitatis esse ut Deus diligatur super omnia appretiative, communis et omnino certa sententia est."

[2]) Vgl. Suarez De charitate disp. I. sect. IV. n. 1.; disp. V. sect. II. n. 1.; disp. II. sect. I. n. 2.

Werthhaltung Gottes über alles erschwingt, des Namens der Liebe im prägnanten Sinne für unwürdig erachten; man mag mit Grund behaupten, daß, wo in Schrift und Tradition von der Charitas die Rede ist, jener Akt direkt nicht berücksichtigt werde. Aber so lange er das der eigentlichen theologischen Liebe zustehende Formalobjekt theilt, kann er doch aus der Wesenssphäre dieser Tugend nicht ausgeschlossen werden.[1])

Das zweite in der obigen Definition der „vollkommenen“ Liebe zugesprochene Prädikat, daß sie nämlich Gott „seiner selbst wegen“ lieben müsse, ist zwar auch der theologischen in unserm weitern Sinne wesentlich; denn unter den Kennzeichen der Charitas im Allgemeinen, wird kaum eines von der ganzen Schule so oft hervorgehoben, als das genannte. Die Partikel propter seipsum ist deshalb in die gebräuchlichen Schuldefinitionen ausnahmslos aufgenommen. Dem können wir indeß nur beistimmen, so lange der bezeichneten Formel eine gewisse weitere Bedeutung beigelegt wird. Paßt man dieselbe einem engern Begriffe an, und will man, wie es öfters geschieht, nur die Liebe des Wohlwollens, mit Ausschluß jeder Art der s. g. begehrlichen Liebe darunter verstanden wissen, so können wir das Prädikat propter seipsum nicht in den uns hier vorschwebenden Begriff der theologischen Liebe im Allgemeinen aufnehmen. Es kann höchstens Resultat einer wissenschaftlichen Erörterung über den eigentlichen Beweggrund der Charitas sein, daß die s. g. Liebe des Wohlwollens ihrem Motive nach allein die Sphäre der theologischen Liebe ausfülle; beim Antritt dieser Erörterung darf theologische und wohlwollende Liebe nicht als durchaus synonym gefaßt werden. Oder sollten wir vielleicht die obenerwähnte berühmte Streitfrage, ob die s. g. Liebe des Wohlwollens, um der göttlichen Güte an sich willen, allein als eigentlicher Akt der Charitas anzuerkennen sei, für vollständig abgeschlossen halten? — Das Gesagte

[1]) Nur das Uebersehen einer nicht allzuferne liegenden Unterscheidung konnte Perrone verleiten (a. a. O.), diesen Akt als dem Wesen der Charitas entgegen und Got beleidigend zu bezeichnen. Wenn auch die Seele vermöge jenes Aktes sich nicht zur Werthhaltung Gottes über alles erhebt, so macht sie sich deshalb noch keineswegs der positiven Unterordnung Gottes unter etwas Geschaffenes schuldig. Ja es kann zugleich mit jenem unwirksamen Liebesaffekt die pflichtschuldige Ueberordnung Gottes über alles Geschaffene entweder in dem habituellen Seelenzustande, oder auch explicite vermöge anderer Tugendakte, wie der Furcht und der Hoffnung, vorhanden sein.

dürfte zur Genüge erklären, weshalb wir unserer Frage nicht die sonst beliebte Fassung gaben, wonach gewöhnlich das Wesen der „vollkommenen“ Liebe im Gegensatze zur „unvollkommenen“ ergründet werden soll. Wir untersuchen hier das Motiv der theologischen Liebe im Allgemeinen. Die „vollkommene“ Liebe aber ist der gewöhnlichen Auffassung gemäß eine durch ihren Grad und gegebenen Falls auch durch ihren Beweggrund enger bestimmte Unterart der theologischen Liebe.

Im Uebrigen liegt es uns durchaus ferne, den Ausdruck „vollkommene“ Liebe, der durch den theologischen und kirchlichen Sprachgebrauch geheiligt ist, tadeln zu wollen. Im Gegentheil wir erachten ihn in einem Lehrsystem über die Liebe Gottes, das sich nicht von den Erörterungen der theologischen Schule isoliren will, unentbehrlich. Wir werden selbst in der nachfolgenden Abhandlung, bei Besprechung der Ansichten anderer Theologen, von der „vollkommenen“ Liebe zu reden haben. Wir müssen deshalb hier noch kurz die Bedeutung angeben, welche wir dem Ausdrucke unterlegen. — In der Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe begegnen wir bei den Theologen vielfachen Differenzen. Manche möchten im Gegensatze zur s. g. Liebe der Hoffnung (amor spei) jede Liebe der Charitas vollkommen nennen, andere (und zwar die Meisten) gestatten diese Bezeichnung nur in den Grenzen der oben angeführten Definition, andere hinwiederum beschränken sie auf eine durch die Erfassung des edelsten und weitesten Motives gesteigerte Art der theologischen Liebe, gar nicht zu reden von den verschiedenen Färbungen, in welchen dieselbe bei ascetischen Schriftstellern aufzutreten pflegt. Alle aber scheinen darin übereinzustimmen, daß sie der „vollkommenen„ Liebe die Kraft der Rechtfertigung zuerkennen. Vollkommene Liebe und vollkommene Reue sind jederzeit Parallelbegriffe; die erstere scheint von der letzteren ihren Namen entlehnt zu haben. Als besten Ausweg aus dem Gewirre jener Definitionen empfiehlt es sich daher, von dieser allgemein anerkannten Wirkung der „vollkommenen“ Liebe ihre Definition herzuleiten. Mit andern Worten wir möchten vollkommene Liebe als gleichbedeutend mit rechtfertigender Liebe nehmen. So lassen wir die Discussion vollständig offen, welcher Grad und welche Art der theologischen Liebe vollkommen genannt werden könne.[1]) Man werfe nicht ein, daß jeder

[1]) Das gleiche Verfahren schlägt Palmieri rücksichtlich der verschiedenen Definitionen der vollkommenen Reue ein. Mit Recht bemerkt er

Akt der eigentlichen Charitas den Sünder rechtfertige, und somit kein Unterschied zwischen der Charitas und der soeben näher bestimmten vollkommenen Liebe Platz greife. Man übersähe dabei einmal, daß die Theologen für die rechtfertigende Liebe den bekannten Grad der Wirksamkeit verlangen, Gott allem Erschaffenen vorzuziehen, während, nebst einigen Scholastikern, namentlich die Jansenisten mit der Forderung einer gewissen Zeitdauer und Intensität hervortreten. Dann aber gilt es nicht allen so unzweifelhaft gewiß, daß jede Gattung der eigentlichen Charitas die Rechtfertigungsgnade in die Seele einführe. Palmieri z. B., der entschieden die These vertheidigt, daß eine gewisse Art der s. g. begehrlichen Liebe in dem Wesensbereiche der Charitas begriffen sei, will doch nicht ebenso bestimmt für dieselbe rechtfertigende Kraft in Anspruch nehmen.[1]) Vollkommen nennen wir also „diejenige Gottesliebe, welche geeignet ist, die vollkommene Reue, oder doch die ihr eigene Wirkung hervorzubringen." Unter theologischer Liebe verstehen wir „die in der Offenbarungslehre bezeugte, dritte göttliche Tugend nach allen ihren wesentlichen Eigenschaften und Merkmalen." Es sind dies, wie man sieht, nur Nominaldefinitionen. Die in denselben gleichsam bereit gehaltenen Formen soll die theologische Forschung mit ihren Resultaten ausfüllen und zu Realdefinitionen gestalten. Ein Theil der sich hier eröffnenden, umfangreichen Arbeit ist der Beweis unserer aufgestellten These, den wir nunmehr nach den vorausgeschickten, nothwendigen Aufklärungen antreten.

I. Die relativen Attribute Gottes ein angemessener Beweggrund der Charitas.

Es sollen ohne weitere Vorbemerkungen die einzelnen Beweise für den ersten Theil unserer These vorgeführt werden.

(tract. de poenitentia th. XXI), daß es vor dem völligen Abschluß der theologischen Untersuchung, welche Motive zur vollkommenen Reue genügen, besser sei, aus der feststehenden Wirkung derselben, als aus den Motiven ihre Definition herzustellen. Sonach nennt er die Reue vollkommen, nicht etwa insoweit sie sich auf vollkommene Liebe gründet, sondern insoferne sie für sich schon ohne den Empfang des Bußsakramentes hinreicht, den Sünder zu rechtfertigen. Hierdurch wird nämlich der endgiltig wohl noch nicht entschiedenen Frage, ob aus der Liebe allein, oder auch aus andern Tugenden eine vollkommene Reue entspringen könne, in keiner Weise präjudicirt.

[1]) a. a. O. th. XXII.

Die Erklärung mancher in Anwendung gebrachter Begriffe von grundlegender Bedeutung wird sich am besten dem Gange der Beweisführung selbst einfügen.

1. Ausdrückliche, genau formulirte Belehrungen über das eigentliche Motiv der theologischen Liebe suchen wir vergebens in den Offenbarungsquellen. Wie bei vielen andern Begriffen, die schon der bloßen Vernunft zugänglich sind, so bleibt es auch hier zum großen Theil der natürlichen Erkenntniß überlassen, mit Hilfe der in ihrem Bereiche liegenden, analogen Begriffe das Wesen der übernatürlichen Gottesliebe klar zu legen. Doch kommt ihr die Offenbarung mit sehr willkommenen Hilfeleistungen entgegen; sie bietet manche Elemente, aus denen, wie aus einem Keime, durch Folgerungen und Vergleichungen sich der volle Wesensbegriff entwickeln läßt.

Fassen wir eines dieser Elemente näher in's Auge. Es ist die Art und Weise, in welcher der Geist Gottes in der Schrift und durch den Mund der Träger der göttlichen Tradition die Seele zur wahren Gottesliebe anregt. Als gewaltigste Geisteswaffe, den Triumpf der Liebe Gottes über die Herzen herbeizuführen und zu sichern, wird immer die Erinnerung an die zahllosen Wohlthaten und Liebeserweise Gottes angewendet. Im alten Testamente ist es namentlich die mit den größten Wohlthaten bezeichnete, gnadenreiche Führung durch die Wüste, welche von Moses und den Propheten als Liebesmotiv mit erschütternder Beredtsamkeit dem auserwählten Volke vorgehalten wird.[1] An Stelle derselben tritt im neuen Testamente die Erfüllung jener vorbildlichen Führung, die weit erhabnere Erlösungsthat.[2] Mit der treuen Ausnützung desselben Beweggrundes in homiletischen Ermunterungen zur Gottesliebe vereinigen die Kirchenväter und Theologen auch theoretische Erklärungen über die passenden Mittel, die wahre Liebe in der Seele zu begründen. An zwei Stellen gibt der h. Basilius[3]) als das geeignetste Mittel die Betrachtung der Wohlthaten Gottes an. In der Schrift de catechizandis rudibus verlangt der

[1]) Vergl. 5 Mos. 1, 6—4, 40; 10, 12; 11, 1; 10, 15; 7, 8; 32; Isaias Cap. 5; Ezechiel Cap. 16; 2 Kön. 12, 8.

[2]) Vergl. Apok 1, 5; 1 Joh. 4, 10; 1 Joh. 3, 16; Joh. 13, 1; und Eph. 5, 2; Gal. 2, 20; 2 Cor. 8, 9

[3]) Bas. M. Reg. fus. tract. Resp. ad interrog. 2. n. 2—4; Reg. brev. tract. Resp. ad interrog. 212.

h. Augustin, daß man den Unterricht in der christlichen Heilslehre auf die Weckung und Förderung der Liebe hinrichte, die ja den Endzweck des ganzen Gesetzes bilde; deshalb müsse der Hauptgegenstand, der Mittelpunkt der ganzen Unterweisung die Ankunft des Sohnes Gottes und dessen Erlösungswerk sein; denn die Liebe, welche sich in diesem Geheimnisse kund gebe, vereinige so viele Anziehungskraft in sich, daß nur ein rohes und verhärtetes Herz sich derselben verschließen könne. Aehnlich findet Bernardus in der Schilderung der beim Blicke auf das Kreuz vor die Erinnerung tretenden Liebeserweise Gottes die beste Begründung für seinen zu Anfang des Büchleins von der Liebe Gottes aufgestellten Satz: Deus meretur amari propter seipsum. Was in gleichem Sinne der h. Thomas als das erste Mittel, die Liebe Gottes zu erwecken, anführt, die rememoratio beneficiorum divinorum,[1]) wird von den Lehrern der mystischen Theologie in manchfacher Weise praktisch verwerthet. Wir besitzen von einem unbekannten Verfasser in den Werken des h. Augustin,[2]) von dem h. Bonaventura,[3]) von Lessius[4]) eigene Abhandlungen über die geeigneten Wege, der Liebe Gottes Einkehr in die Herzen zu verschaffen; sie enthalten meistens nur eine ergreifende Schilderung der Wohlthaten Gottes, namentlich der unbegreiflichen Liebe des für uns zum Tode gehenden Erlösers. Nicht anderer Gedanken bedient sich der h. Ignatius in der Betrachtung ad amorem obtinendum,[5]) der h. Franz von Sales in seinem Tractate über die Liebe Gottes,[6]) die h. Theresia,[7]) der h. Alphons von Liguori[8]) und überhaupt alle bewährten Asceten. Endlich sei noch auf die Handlungsweise der vom Geiste Gottes geleiteten Kirche hingewiesen. Alle ihre Feste, ihre Gebete und liturgischen Handlungen, ihre verschiedenen Andachten, das im Centrum des ganzen Cultus sich erhebende Kreuz erinnern fortwährend an das, was der Welterlöser für uns gethan und gelitten hat, und ermahnen, Liebe mit Gegenliebe zu vergelten.

---

[1]) De decem praeceptis. Op. IV.
[2]) Liber de diligendo Deo.
[3]) Incendium amoris — stimulus amoris — amatorium. t. VII.
[4]) De summo bono lib. IV. c. IV.; de perfectionibus div. lib. IX.
[5]) Libellus exercitiorum hebd. IV.
[6]) Traité de l'amour de Dieu liv. XII. ch. 11. 12. 13.
[7]) Seelen-Burg 6. Wohnung.
[8]) Ascetische Werke Bd. 2. Die Liebe der Seelen.

Wir dürfen es wohl bei diesen allgemeinen Andeutungen bewenden lassen; handelt es sich ja um Thatsachen und Wahrheiten, die wie ein mächtiger Grundton durch die ganze christliche Heilslehre und Heilsöconomie hindurchziehen.[1]) Es bleibt uns die wichtigere und schwierigere Aufgabe, gestützt auf die vorgeführte Offenbarungslehre im Wege regelrechter Schlußfolgerung das Ziel unserer Beweisführung zu erreichen.

Hätten wir nur zu zeigen, daß durch die Betrachtung der Wohlthaten, durch die Beherzigung der Güte Gottes wie immer die eigentliche, theologische Liebe angeregt werden könne — eine Wahrheit freilich, die manchen Theorien von der „reinen" Liebe Gottes gegenüber nicht scharf genug betont werden kann — so dürfte die einfache Vorführung der obgenannten Momente aus Schrift und Tradition genügen. Oder wie könnte Gott dem Menschen Gutes erweisen in der Absicht, seine Liebe zu gewinnen, wie könnte er mit demselben Verlangen die Beweise seiner Liebe uns immer wieder zu beherzigen geben, wie könnte er endlich ausdrücklich ihretwegen unsere Gegenliebe fordern, wenn sie auf keine Weise geeignet wären, als Zündstoff der eigentlichen Gottesliebe zu dienen? — Allein die von uns aufgestellte These ist enger und bestimmter gefaßt. Wir haben den Beweis zu erbringen, daß die Liebe, Güte, Barmherzigkeit Gottes als unmittelbarer Beweggrund, als innerstes, eigentliches Formalobjekt die theologische Liebe hervorrufe. Nun kann aber dieser Satz aus der Thatsache allein, daß die Offenbarung als geeignetes Mittel zur Erweckung und Förderung der Liebe Gottes die Erinnerung an die göttlichen Wohlthaten und Liebeserweise bezeichnet, empfiehlt und verwendet, noch keineswegs gefolgert werden. Diese Thatsache würde auch dann vollkommen zu Recht bestehen, wenn die Erwägung der Wohlthaten nur auf entfernte und mittelbare Weise zum Entstehen des Liebesaktes beitrüge. Für die Betrachtung der göttlichen Gutthaten scheint eben kraft der angeführten Zeugnisse nur ein solcher Einfluß auf die Liebe postulirt zu werden, dem eine wirklich bewirkende Kraft zukommt. Entsteht aber beispielsweise aus dem Gedanken an die Wohlthaten naturge-

---

[1]) Den größten Theil der angezogenen Belege findet man ausführlich bei Jungmann, Theorie der geistlichen Beredtsamkeit 2. Aufl. 2. Bd. S. 268 ff. und besonders bei Deharbe, Die vollkommene Liebe Gottes (Regensburg, Pustet 1856) §. 2. §. 6.

mäß die Dankbarkeit, und hat diese Tugend, wie andere Moraltugenden, die Fähigkeit, die Seele zum Akte der Gottesliebe zu veranlassen, so liegt in der Erwägung der Wohlthaten immerhin eine wahre und wirkliche Anregung zur Liebe. Und dies auch in dem Falle, daß nur die absoluten Vollkommenheiten Gottes, die keine Rücksicht auf unser Wohl einschließen, das eigentliche Formalobjekt der Liebe bildeten. Wir scheinen also allein auf Grund jener Zeugnisse noch nicht berechtigt, auch die relativen Vollkommenheiten Gottes zum Formalobjekt der Charitas zu rechnen. — Nun begreift freilich die oben skizzirte Offenbarungslehre ein Moment in sich, das uns dem Ziele unserer Argumentation um eine gute Strecke näher zu bringen scheint. Sie enthält nämlich theils ausdrücklich, theils mittelbar die Versicherung, daß nicht nur die Wohlthaten, sondern näherhin selbst die Güte und Liebe Gottes gegen uns den Betrachtenden zur wahren Gottesliebe bestimmen könne. Allein, so lange nicht andere Momente in Betracht gezogen werden, dürfte selbst diese Lehre der obigen Interpretation zugänglich sein. Der Gedanke, daß Gott uns geliebt, daß er uns so sehr und zuerst geliebt, errege im Herzen zunächst den Affekt der Dankbarkeit, den angeborenen Rechts- und Billigkeitssinn; diese Affekte mögen dann unsere Seele beherrschen und sie gebieterisch zur Erweckung der Gegenliebe veranlassen (actus caritatis imperatus) — so wird die Beherzigung der Güte Gottes wirklich die Gottesliebe verursachen, auch wenn sie nicht als unmittelbares Motiv derselben eingreift. Es scheint überdies diese Auffassung selbst durch die Darstellung der geoffenbarten Lehre bei den Vätern und in der h. Schrift nahe gelegt zu werden. Meistens benützen nämlich vor allem die h. Väter die Schilderung der zuvorkommenden Liebe Gottes gegen uns, um die unabweisbare Billigkeit, die natürliche Pflichtmäßigkeit und Nothwendigkeit der Gegenliebe von unserer Seite darzuthun. Wir verweisen hier zum Beweise besonders auf den h. Augustin. In seiner schon erwähnten Schrift de catechizandis rudibus, in der er die zuvorkommende Liebe Christi als das mächtigste Mittel zur Weckung der Gottesliebe preist, hebt er auf's nachdrücklichste gerade jene Momente hervor, die geeignet sind, unsere Gegenliebe als eine Forderung der Dankbarkeit u. s. w. erscheinen zu lassen.[1])

[1]) Wir lassen einige diesbezügliche Stellen des h. Kirchenlehrers hier im Auszuge folgen: „Nulla est enim maior ad amorem invitatio, quam

Es soll schon hier darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Auffassung ihrer positiven Richtung nach auch wahre Berechtigung besitzt.

Diese ganze Auseinandersetzung unterstellt durchaus den wesentlichen Unterschied zwischen der Tugend der Dankbarkeit und der theologischen Liebe, namentlich der Liebe, welche wegen ihrer innigen Verbindung mit jener „dankbare Liebe" genannt wird. Es dürfte diese Verschiedenheit hier füglich als bekannt vorausgesetzt werden. Weil sie indeß nicht immer die gebührende Beachtung findet, so seien einige kurze Bemerkungen gestattet. Die Dankbarkeit ist nach dem h. Thomas eine der allgemeinen Cardinaltugend der Gerechtigkeit zugeordnete Theiltugend (pars potentialis). Ihr Formalobjekt ist die vom Geiste erfaßte Convenienz und moralische Verpflichtung der Anerkennung und Vergeltung empfangener Wohltaten.[1] Demnach unterscheidet sich die Dankbarkeit in derselben Weise von der Liebe, wie überhaupt die moralischen Tugenden von den theologischen. Während die Liebe die göttliche Güte in sich und unmittelbar als ihr eigenstes Motiv umfaßt, hat die Dankbarkeit das in der Erfüllung einer moralischen Pflicht gelegene ethische Gute (bonum honestum naturae rationalis) zum Beweggrunde. Zwar geht auch die Dankbarkeit von der Erkenntniß der gütigen Gesinnung des Wohlthäters aus und bethätigt sich hinwiederum in der freudigen Anerkennung dieser Gesin-

---

praevenire amando: et nimis durus est animus, qui dilectionem, si nolebat impendere, nolit rependere. . . Quanto amore exardescit inferior, quum a superiore se diligi senserit. Ibi enim gratior amor est, ubi non aestuat indigentiae siccitate sed ubertate beneficentiae profluit — Jam vero si etiam se amari posse a superiore desperabat inferior, ineffabiliter commovebitur in amorem, si ultro ille fuerit dignatus ostendere, quantum diligat eum, qui nequaquam sibi tantum bonum promittere auderet." Aug. de cat. rud c. 4. n. 7. Dem gleichen Gedankengang begegnen wir bei Basilius, Bonaventura, Bernhard, bei dem unbekannten Verfasser des Büchleins von der Liebe Gottes in den Werken des h. Augustin, bei Lessius u. s. w. Vergleiche die oben citirten Stellen.

[1]) Potest etiam attendi (debitum) ex parte eius, cui debetur, prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quae fecit; quandoque quidem in bonis; et sic adiungitur iustitiae gratia, in qua, ut Tullius dicit, „amicitiarum et officiorum alterius memoria et alterius remunerandi voluntas continetur". 2. 2. q. 80. a. unic. c.; vergl. 2. 2. q. 106. a. 1. 5.

nung.[1]) Eine Gabe wird ja nur durch die wohlthätige Gesinnung, mit der sie gespendet wird, eine eigentliche Wohlthat und dadurch geeignet, die Dankbarkeit wachzurufen. Und wiederum muß die innere Anerkennung vor allem auf die gütige Gesinnung des Wohlthäters sich richten, um als dankbarer Affekt zu gelten. Allein niemals geht die Dankbarkeit in der Weise auf die sich mittheilende Güte des Wohlthäters, wie die Liebe. Sie ruht nicht, wie die letztere, im Wohlgefallen an dieser in sich liebenswürdigen Güte, als ihrem eigentlichen Beweweggrunde, sondern sie geht nur von der Betrachtung der innern gnädigen Gesinnung des Wohlthäters, als einer nothwendigen Vorbedingung aus, ohne welche ihr eigentliches Formalobjekt, nämlich die moralische Pflicht der Anerkennung und Vergeltnng empfangener Wohlthaten, sich gar nicht verwirklichen kann. — Dieser wesentliche Unterschied zwischen Dankbarkeit und Liebe wird selbst dann nicht aufgehoben, wenn diese durch jene wirksam veranlaßt wird. In diesem Falle zieht zwar die Dankbarkeit die Liebe in gewissem Sinne in den Kreis ihrer Thätigkeit, indem sie durch einen von ihr ausgeübten Akt (actus elicitus gratitudinis) die Tugend der Liebe zu dem ihr eigenthümlichen Akte (actus imperatus caritatis) bewegt: in analoger Weise, wie etwa der Wille die aktuelle Bethätigung der übrigen Fähigkeiten des Menschen befiehlt und veranlaßt. Aber die beiden hier zur Geltung kommenden Akte, sowohl der anregende (imperans) dankbare, als der angeregte (imperatus) Liebesakt, behalten nach wie vor das ihnen specifisch eigenthümliche Motiv, wodurch sie wesentlich von einander unterschieden sind. Und dieser wesentliche Unterschied würde selbstverständlich ebensowenig Gefahr leiden, wenn umgekehrt die Liebe zu Akten der Dankbarkeit aneiferte.

Die Liebe Gottes nun, welche ihre Bezeichnung von der Dankbarkeit herleitet, kann eine zweifache sein. Entweder verstehen wir darunter den Liebesakt, der von der Tugend der Dankbarkeit in der soeben erklärten Weise hervorgerufen ist, oder wir meinen den Liebesakt, dessen eigentliches Formalobjekt die Wohlthätigkeit Gottes ist. Den ersten möchten wir vor-

---

[1]) „Quia gratia respicit beneficium, secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum, ideo etiam gratiae recompensatio attendit magis affectum dantis quam effectum.“ S. Thom. 2. 2. q. 106. a. 5. c.

zugsweise „Liebe der Dankbarkeit" nennen. Er muß, wie leicht erklärlich, nicht immer ein Akt der eigentlichen Charitas sein; denn sowie die Dankbarkeit beispielsweise zu Tugendakten der Religion, so kann sie auch zu Akten der in der Hoffnung begriffenen Liebe, die keine Charitasliebe ist, antreiben. Für gewöhnlich wird jedoch auch diese „Liebe der Dankbarkeit" eine eigentliche Liebe der Charitas sein. Es begreift sich ja, daß die zur Liebe anregende Dankbarkeit den Geist naturgemäß auf die Beherzigung jener communicativen göttlichen Güte hinlenken wird, die auch ihr selbst zum Ausgangspunkte diente; daß aber die Liebe Gottes, welche sich auf jenes göttliche Attribut richtet, eine Liebe der Charitas sei, werden wir im Folgenden nachweisen. Dem zweiten der unterschiedenen Liebesakte können wir passend die kurze, gebräuchliche Bezeichnung „dankbare Liebe" vorbehalten, weil er, wenn auch nicht immer von der Dankbarkeit veranlaßt, doch meistens und sozusagen immer von dankbaren Affekten getragen und umwoben ist. Um diesen Akt dreht sich eigentlich, wie man sieht, die gegenwärtige Untersuchung; es ist eben der Liebesakt, dessen innerstes, unmittelbares Motiv die Güte, Barmherzigkeit, Wohlthätigkeit, und ähnliche relative Attribute Gottes sind; ihn wollen wir als genuinen Akt der theologischen Liebe darthun.

Der Unterschied zwischen Dankbarkeit und dankbarer Liebe gewinnt eine große praktische Bedeutung in den unserm Gegenstande naheliegenden Fragen bezüglich der vollkommenen Reue. — Es ist die fast allgemeine Ansicht der Theologen, daß die Reue, welche aus der Tugend der Dankbarkeit entspringt, wahrscheinlicher eine unvollkommene Reue ist. In doppelter Weise hat man aus Verwechslung der soeben unterschiedenen Begriffe an dieser These Anstoß genommen. Einige Schriftsteller kommen wegen ihrer ungenauen Ausdrucksweise in Verdacht, das von den Theologen bezüglich der Dankbarkeit Behauptete auf die dankbare Liebe übertragen zu haben. Andere hinwiederum verurtheilen auf's schärffste gewisse Aeußerungen, die im Grunde nichts anderes, als die genannte, allgemeinere theologische Lehre enthalten. Sie sind geneigt, dieselben mit der geoffenbarten Lehre in geraden Widerspruch zu bringen, weil sie durch dieselben die dankbare Liebe von der rechtfertigenden und somit auch von der theologischen Liebe ausgeschlossen glauben. Nach den gegebenen Erklärungen hat man nun kein Recht, auf Grund der angeführten theologischen Lehre,

in welcher nur von der Dankbarkeit die Rede ist, die aus dankbarer Liebe hervorgehende Reue eine unvollkommene zu nennen. Nichts liegt, wie wir anderwärts noch zeigen müssen, jenen Theologen ferner, als die Behauptung, daß die aus der Liebe zu irgend einem Attribute Gottes, (also auch die aus der dankbaren Liebe) hervorgehende Reue eine unvollkommene sei. Umgekehrt aber entziehen sich auch jene Aeußerungen jeder strengern Beurtheilung, welche gestützt auf fast alle Theologen die Reue als unvollkommen bezeichnen, wenn sie „aus Dankbarkeit gegen Gott entspringt", oder „wenn wir unsere Sünden bereuen, weil wir dadurch Gott, unserm Schöpfer, Erlöser, Heiligmacher und Seligmacher, für seine vielen und großen Wohlthaten undankbar gewesen sind." Als Motiv dieser Reue sieht man eben nur die Dankbarkeit und nicht die dankbare Liebe an.

Nichtsdestoweniger möchten wir Erklärungen der unvollkommenen Reue, wie die eben angeführten, in praktischen Unterweisungen und namentlich in Schriften, die dem Volksunterrichte dienen, nicht gerne sehen. So reell nämlich in der Theorie der Unterschied zwischen Dankbarkeit und dankbarer Liebe auch ist, so wird doch der erstere Affekt mit Bezug auf Gott kaum je getrennt von dem letztern in der menschlichen Seele auftreten und sich entfalten. Einem Menschen kann man dankbar sein, ohne ihn zu lieben; ja man kann vielleicht sogar dem Feinde die gebührende Dankbarkeit entgegenbringen, ohne die bestehende Feindschaft aufzuheben. Aber ist eben dasselbe rücksichtlich Gottes auch nur möglich? Wenigstens wird das christliche Volk diese beiden Affekte Gott gegenüber nie von einander zu trennen wissen. Beschreibungen der unvollkommenen Reue, wie die oben erwähnten, werden also meistens die Gläubigen in einem höchst wichtigen Punkte irreleiten. Man nähert sich aber selbst der vollendeten Unrichtigkeit, wenn man die Formel der unvollkommenen Reue aus dem Motive der Dankbarkeit in Ausdrücke kleidet, die fast nothwendig vermöge ihres Wortlautes die dankbare Liebe als Motiv jener Reue erscheinen lassen. (Wir nehmen hier vorläufig an, was später noch bewiesen werden soll, daß die dankbare Liebe eine eigentliche theologische Liebe ist, und daß sie als solche, sofern sie nur appretiativ über alles geht, rechtfertigende Kraft besitzt.) Als Beispiel einer solchen ungeeigneten Formel erwähnen wir diese: „Alle meine Sünden sind mir von Grund meines Herzens leid, weil ich durch dieselben dich, meinen Herrn und Gott, meinen Schöpfer und Erlöser,

meinen größten Gutthäter und strengsten Richter beleidigt habe . . ." Man wird uns zugeben, daß — auch abgesehen von der Auffassung des Volkes — durch diese Worte an sich unwillkürlich die Idee einer Reue insinuirt wird, welche nicht aus bloßer Dankbarkeit entspringt. Der Sünder wird hier angeleitet, die Sünde als Beleidigung Gottes zu bereuen, insoferne er in Gott seinen Schöpfer und Erlöser, seinen größten Gutthäter erkennt. Wenn aber die Seele Gott als ihren Schöpfer und Erlöser, als ihren größten Gutthäter betrachtet, so wird sie — das kann man nicht bestreiten — nicht allein und für gewöhnlich nicht einmal vorzugsweise von Affekten der Dankbarkeit, sondern vielmehr von Regungen der Liebe ergriffen werden. Die in Rede stehende Formel gibt sonach einer Reue Ausdruck, in der das Motiv der Liebe, und zwar der dankbaren Liebe wenigstens ebenfalls und meistens sogar vorwiegend wirksam ist. Ist aber dies der eigentliche Valor unserer Formel, wie kann man sie dann als „Uebung der unvollkommenen Reue" aufstellen, ohne gegen die gewöhnliche theologische Lehre zu verstoßen, welche von einer unvollkommenen Reue aus eigentlicher Charitas nichts wissen will? Man wird sich vielleicht gegen diese Vorhaltung mit dem Hinweis auf die Worte der Formel „und strengsten Richter" schützen wollen, indem man behauptet, es sei durch diese hinreichend die eigentliche Liebe als Reuemotiv ausgeschlossen; sowie es nämlich selbstredend sei, daß die Reue wegen des beleidigten „strengen Richters" nicht aus Liebe, sondern aus dem Affekt der Furcht hervorgehe, so verstehe es sich anderseits auch von selbst, daß die Reue wegen des beleidigten „größten Gutthäters" nicht aus Liebe, sondern aus Dankbarkeit entspringe. Wir wollen anerkennen, daß man die beanstandete Formel zur Noth auf diese Weise interpretiren und in Schutz nehmen könne. — In jedem Falle wird jedoch jene Mißverständlichkeit, welche wir oben allen die Dankbarkeit als Motiv der unvollkommenen Reue aufstellenden Erklärungen zur Last legten, mit besonderem Rechte an der in Rede stehenden Formel getadelt werden müssen. Sie ist nicht dazu geeignet, dem gläubigen Volke, das Dankbarkeit und dankbare Liebe gegen Gott nicht auseinanderhält, als Anleitung zur unvollkommenen Reue zu dienen.[1])

---

[1]) Die besprochene Reueformel steht im Deharbe'schen Katechismus und wird deshalb wohl in vielen Diöcesen im Gebrauche sein. Deharbe

Kehren wir nach dieser kurzen Digression zum Gange unserer Beweisführung zurück. Durch die einfache Anführung der Offenbarungslehre, von der wir ausgingen, gelangen wir also nicht zum Ziele. Die Argumentation der meisten Theologen, welche sich auf die bloße Citirung der oben angeführten Zeugnisse beschränkt, ist somit in diesem Punkte unzulänglich. Es bedarf vielmehr, um die weitern Beweismittel zu gewinnen, näherer Reflexionen über den eigenthümlichen Charakter der oben in großen Umrissen gezeichneten Lehre der Schrift und Tradition. Wir wollen einige derselben hier vorlegen.

a. Nicht als irgendwelche Anleitung zur Liebe Gottes wird die Erinnerung an die Wohlthaten und die sie spendende Güte Gottes hingestellt. In ihr wird uns vielmehr, wenn nicht der einzige, so doch der vorzüglichste, gewöhnlichste, geeignetste Beweggrund angegeben, der in allen Menschenherzen fast nothwendig die Liebe erweckt. Offenbar kann nur diejenige Annahme bezüglich des eigentlichen Motives der Charitas die richtige sein, welche diesem Gepräge der geoffenbarten Lehre vollkommen gerecht wird. Prüfen wir also hieran die beiden entgegengesetzten Ansichten. Man kann für die Meinung, welche nur die absoluten Attribute, als zum Formalobjekt der Liebe gehörig anerkennen will, geltend machen: die Natur des Menschen sei dem Affekt der Dankbarkeit am leichtesten zugänglich; dieser knüpfe ja an die dem Menschen angeborene Selbstliebe an und gewinne so eine fast unwiderstehliche Gewalt über ihn; Undank sei ein naturwidriges und deshalb ein seltenes Laster;

---

selbst aber gibt hinreichend zu verstehen, daß dieselbe ihn nicht allseitig befriedigte. „Es darf nicht befremden", bemerkt er (Die vollkommene Liebe S. 205 Anm.), wenn die Liebe- oder Reueformeln in unsern Katechismen nicht immer mit unserer hier ausgesprochenen Ansicht genau übereinstimmen; denn es steht uns nicht immer frei, die uns beliebten Formeln zu wählen, da wir häufig Rücksicht nehmen müssen, auf diejenigen, welche in den betreffenden Diöcesen allgemein eingeführt sind und öffentlich abgebetet zu werden pflegen." In der That gibt die oben angeführte Reueformel keineswegs einen correcten Ausdruck der in folgenden Antworten des Deharbe'schen Katechismus dargelegten Ansicht: „Unsere Liebe ist unvollkommen, wenn wir Gott hauptsächlich darum lieben, weil wir Gutes von ihm hoffen." „Die Reue ist unvollkommen, wenn unsere Liebe nicht vollkommen ist, und deswegen die Furcht vor der Hölle und dem Verluste des Himmels, oder die Häßlichkeit der Sünde uns antreiben muß, daß wir dieselbe über alles verabscheuen und Gott nicht mehr beleidigen wollen." (a. a. S. 205, 231.)

die Dankbarkeit treibe aber mit Macht, um Vergeltung zu leisten, wie zu Akten der Verehrung, so namentlich zur Liebe, als dem edelsten Gegengeschenke, an; die Dankbarkeit werde endlich fast naturnothwendig durch Wohlthaten und mittheilende Güte geweckt; so sei denn die Erwägung der wohlthuenden Güte Gottes ein überaus geeignetes, vorzügliches Mittel, die Liebe Gottes in den Menschenherzen zu entfachen, auch wenn sie nicht als unmittelbares Motiv derselben anzusehen sei. So wahr manche dieser Bemerkungen sind, so bleiben doch gegen die Theorie, welcher sie zur Stütze dienen sollen, sehr gewichtige Bedenken. Wohl ist der Weg von Betrachtung der Wohlthaten zum Affekte der Dankbarkeit leicht und natürlich — aber wäre in der vorliegenden Theorie das Aufsteigen von dem letztern zum eigentlichen Liebesakt ebenso mühelos und der menschlichen Schwäche angepaßt? Müßte nicht der Geist nach jenen absoluten Attributen erst suchen, die mit den Wohlthaten als solchen häufig nur in entfernter Verbindung stehen? Sind nicht diese absoluten Attribute, wenigstens insoferne sie als schön und liebenswürdig gedacht werden, dem Geiste des Volkes nur sehr schwer faßlich? — Damit vergleiche man die Sachlage in unserer Ansicht. Hier gilt die communicative Güte Gottes als eigentliches Formalobjekt der Liebe. Gelangt nun die Seele bei Betrachtung der Wohlthaten zunächst zur Dankbarkeit und durch diese zu dem Liebesakt, so liegt der diesen Akt belebende Beweggrund in nächster Nähe, weil die Wohlthaten nur die leichte, äußere Umhüllung der sich mittheilenden Liebe sind. Von der Dankbarkeit ist also der Uebergang zum theologischen Liebesakt in unserer Annahme höchst leicht und einfach. Steigt der Geist unmittelbar, wie es so natürlich ist, von den Gutthaten zur Beherzigung der Güte selbst auf, so ist er in der unmittelbarsten Weise zum Formalobjekt selbst gelangt. Geht er gleich anfangs von der Erwägung der Güte und Liebe Gottes aus, so hat er das eigentliche Lebensmotiv der Charitas schon erfaßt. Die Milde, Wohlthätigkeit, Barmherzigkeit, Liebe Gottes sind aber endlich unstreitig Motive, die durch ihre Liebenswürdigkeit und Faßlichkeit jeden, auch den einfachsten Geist fesseln. In der lebendigen Auffassung derselben kann er überdies durch den Affekt der Dankbarkeit noch mehr bestärkt und gefördert werden. Man wird zugeben, daß es sich hier vollkommen bewahrheitet, die eigentliche Liebe entstehe aus der

Betrachtung der Wohlthaten und der Güte Gottes in der einfachsten, leichtesten, natürlichsten Weise. Dasselbe läßt sich nicht nur nicht in gleichen Maße, sondern nicht einmal ohne begründete Einwendung in der andern Theorie behaupten. — Man dürfte gegen diese zum Beweise herangezogene Vergleichung beider Theorien bemerken, das eigentliche Formalobjekt der Charitas sei immer und in jeder Ansicht dieselbe unendliche, absolute Vollkommenheit Gottes (infinita et absoluta perfectio divina); es lasse sich deshalb nicht absehen, wie in der einen Ansicht das Formalobjekt näher liege und leichter faßlich sei, als in der andern. Die vollständige Lösung der hier angeregten Schwierigkeit muß einem andern Orte vorbehalten werden. Hier genüge zur vorläufigen Richtigstellung eine kurze Bemerkung. Die absoluten und relativen Attribute sind nichts anderes als die unendliche Wesenheit Gottes, insoferne sie unter verschiedenen Rücksichten vom menschlichen Geiste erfaßt wird. In diesem Sinne ist allerdings die unendliche absolute Vollkommenheit Gottes immer das eigentliche Formalobjekt der Charitas. Dies hindert aber nicht, daß die Auffassungsweise dieser göttlichen Vollkommenheit, welche dieselbe als unendliche Milde, Barmherzigkeit u. s. w. betrachtet, m. a. W. daß die relativen göttlichen Attribute die oben erwähnten Vorzüge vor den absoluten Attributen voraus haben. Dieses Letztere haben wir im Obigen gezeigt und das genügt zum Beweise unseres Satzes.

b. Fügen wir diesem Grunde hoher Wahrscheinlichkeit noch eine Reflexion von entscheidender Bedeutung bei. Wir richten nun unser Hauptaugenmerk auf jene Stellen der Schrift und Tradition, in welchen ausdrücklich die Liebe und Güte Gottes gegen uns als Motiv der theologischen Liebe angegeben wird. Indessen bemerken wir, daß der folgende Beweis mit einigen Veränderungen und Beschränkungen auch auf jene Texte Anwendung finden könnte, die nur von Beherzigung der Wohlthaten reden. Betrachtet man den natürlichen, von selbst sich aufdrängenden Sinn der erstgenannten Aussprüche, so ist es klar, daß hier die Liebe Gottes zu uns nicht bloß als entfernte, äußere Veranlassung, sondern als unmittelbarer, innerlich belebender und informirender Beweggrund der theologischen Liebe hingestellt wird. Vergegenwärtigen wir uns nur einige dieser Texte. Den 17. Psalm hebt David mit einer feierlichen Versicherung der Liebe an; zu dieser Liebesweihe begeistert ihn

aber der Blick auf Gott seine Stärke, seine Zuflucht, seinen Erretter.[1]) Paulus entbrennt in heroischer Liebe zu Jesus. Was verleiht aber seiner Liebe jene Kraft, die er selbst mit so beredten Worten (1. Cor. 13.) schildert? Der Gedanke an die Liebe, die den Erlöser vermochte, für ihn in den Tod zu gehen.[2]) Johannes endlich fordert die Gläubigen zur Gottesliebe auf, nachdem er vorher die Liebe des Vaters in der Hingabe seines eingebornen Sohnes gepriesen und diese Liebe selbst als das Wesen Gottes hingestellt hat.[3]) — In diesen und ähnlichen Texten wird offenbar die Liebe Gottes und des Erlösers gegen uns als dasjenige hingestellt, aus dessen Betrachtung die Seele unmittelbar in den Liebesakt übergeht. Darf man sagen, es ergebe sich ein ebenso einfacher, natürlicher Sinn dieser und ähnlicher Schriftworte, wenn man dem Gedanken an die Liebe Gottes bloß den mittelbaren, entfernten Antrieb zur Charitas in der öfters erklärten Weise zuschreibt? Man unterscheide hier die oben schon berührte positive von der exclusiven Deutung des gedachten Erklärungsversuches. Die Ausschließung der Liebe Gottes gegen uns, der relativen Güte aus der Reihe der unmittelbaren, nächsten Motive kommt mit dem natürlichen Wortsinne nicht überein. Es widerstrebt ihr die Unmittelbarkeit, durch die in den verschiedensten Redeweisen[4]) die Liebe Gottes gegen uns mit dem zu erweckenden Akte der Charitas in Verbindung gebracht wird. Die positive Auslegung hingegen, daß die Güte Gottes auch mittelbar, etwa durch die Moraltugend der Dankbarkeit, die theologische Liebe veranlassen könne, dürfte mit dem einfachen Schriftsinne wohl vereinbar sein. Sie steht aber auch keineswegs im Gegensatze mit der soeben von uns gegebenen Interpretation; sie ordnet sich vielmehr derselben harmonisch unter. Aus der Betrachtung der relativen Güte Gottes kann nämlich die Liebe sehr wohl auf

---

[1]) Diligam te Domine fortitudo mea . . . Vergl Ecclesiastic. 7, 32. 47, 10.

[2]) Charitas enim Christi urget nos (2. Cor. 5, 14). In his omnibus superamus propter eum, qui dilexit nos (Rom. 8, 37). Vergl. die oben citirten Texte.

[3]) Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos (1. Jo. 4, 19). In hoc est charitas: non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos (v. 10.): Deus charitas est (v. 16).

[4]) Siehe die obigen Texte.

zweifache Weise zugleich entstehen: einmal unmittelbar und direkt wie aus ihrem eigentlichen Beweggrunde und dann indirekt und mittelbar durch den veranlassenden Einfluß der Dankbarkeit. Die Charitas, welche von der relativen Güte Gottes motivirt ist, verbannt ja die Dankbarkeit nicht aus der Seele. Im Gegentheil sie wird häufig unter dem Einflusse der letztern größere Kraft, Lebhaftigkeit und Ausdauer erlangen. Die Dankbarkeit wird das goldene Band der Liebe, welches die Seele mit Gott vereinigt, zugleich zum ehernen Bande der moralischen Pflicht erheben.

Eines muß man also zugestehen, die von uns vertheidigte Auslegung thut den Texten auf keine Weise Gewalt an, sie braucht nicht durch künstliche Deutung in dieselben hineingetragen zu werden, sondern sie ergibt sich einfach und natürlich aus dem Wortlaute der Schrift. Nun ist es aber ein oberster Grundsatz der Theologie, daß die Worte der Schrift so lange in ihrem eigentlichen und vollen Sinne zu verstehen sind, als derselbe nicht durch hinreichende der Offenbarung, oder der natürlichen Erkenntniß entnommene Gründe ausgeschlossen wird. Gibt es in unserem Falle solche Gründe?

Wenn wir in der Schrift belehrt werden, daß wir der empfangenen Wohlthaten wegen Gott lieben können und sollen, so sagt uns das Urtheil der Vernunft, daß damit die Wohlthaten selbst, die etwas Geschaffenes sind, nicht als eigentliches Formalobjekt der Liebe bezeichnet werden sollen. Das Formalobjekt der Liebe zu Gott muß ja eine Eigenschaft, ein Attribut Gottes, etwas zum Wesen Gottes Gehörendes sein. Wird aber die unendliche Güte Gottes selbst als Beweggrund der Charitas eingeführt, so verhält sich die Sache ganz anders. Die Liebe Gottes gegen uns ist eben nichts von dem Wesen Gottes Verschiedenes, sie ist vielmehr der ewig unveränderliche Wille Gottes, der mit vollkommener Freiheit sich auch nach Außen (per terminationem extrinsecam) auf die Creatur erstreckt, sie ist das Wesen Gottes selbst. Sie kann also sehr wohl als unmittelbarer Beweggrund gedacht werden; ja sie muß zum vorhinein als solcher angesehen werden, soferne kein triftiger Grund dagegen spricht. Daher mag es sich erklären, daß die ältern Theologen sich mit der allgemeinen Aufstellung begnügen, das Formalobjekt der Charitas sei das bonum divinum, und daß sie hierunter ohne weitern Beweis alle verschiedenen Attribute

Gottes einbegreifen. Wir hielten es nur im Hinblick auf manche, besonders in neuerer Zeit verbreitete, ungenaue Darstellungen für nothwendig, was die Theologen als selbstverständlich hinnehmen, bezüglich der relativen Attribute Gottes nachdrücklich aus Schrift und Tradition zu beweisen. Denselben mißverständlichen Aeußerungen gegenüber werden wir im Folgenden noch zeigen müssen, daß auch die psychologische Eigenthümlichkeit des von den relativen Attributen motivirten Aktes dem Wesen der Charitas nicht widerstrebt. Ebenso wird später noch klar werden, wie die von der Charitas geforderte „Reinheit" nicht gefährdet wird durch die „Rücksicht auf uns selbst", welche in der relativen Güte Gottes wie immer enthalten ist. Andere Bedenken vom rein intellektuellen Standpunkte gegen die Zulässigkeit der relativen Güte Gottes als Beweggrund der dritten göttlichen Tugend sind uns nicht erfindbar.

Aber auch aus der Offenbarung kann nichts dagegen geltend gemacht werden. Es lassen sich vielmehr manche Momente namentlich aus der hl. Schrift verwerthen, die eine treffliche Bestätigung unserer Interpretation bieten. Man bedenke nur Folgendes: Die h. Schrift bezeichnet an keiner Stelle die s. g. absoluten Vollkommenheiten allein als Motiv der Charitas; man darf selbst die Behauptung wagen, daß sie, wenn es sich um die Erregung der Liebe zu Gott handelt, nie klar an die absoluten Attribute, immer nur an die relativen erinnert. Wären nun doch die relativen Vollkommenheiten von dem Formalobjekt der Charitas ausgeschlossen, so müßten wir sagen, die h. Schrift habe nirgends den eigentlichen Beweggrund der höchsten göttlichen Tugend angegeben, jener Tugend, auf die sich das erste und größte Gebot erstreckt, deren Erweckung nicht selten zum ewigen Heile unumgänglich nothwendig ist. Ja, man würde zu dem Gedanken gedrängt, die Lehre der Schrift sei in diesem Punkte nicht nur mangelhaft, sondern auch leicht irreführend, weil sie von den relativen Attributen Gottes in einer Weise rede, welche dieselben als eigentliches, nächstes Motiv erscheinen lasse, an keiner Stelle aber erkläre, daß sie denselben nur einen mittelbar veranlassenden Einfluß auf die Liebesakte zuschreibe. Ich denke, ehe wir zu solchen Unzukömmlichkeiten uns drängen lassen, werden wir an dem einfachen, natürlichen Sinne der Schriftworte festhalten.

2. Kommen wir nun zu einem andern auf der Offenbarungslehre fußenden theologischen Beweis. Derselbe bietet uns willkommenen Anlaß, den in Rede stehenden Akt der dankbaren Liebe einer genauern psychologischen Analyse zu unterziehen.

Man kann die Gaben und Wohlthaten Gottes auf zweifache Weise dem betrachtenden Geiste vorstellen. Wir denken sie entweder als etwas schon Erhaltenes, oder als Etwas, das wir noch erwarten und verlangen. Dementsprechend entwickelt sich auch eine doppelte intellektuelle Auffassung des Spenders der Gaben, zu dem der Geist naturgemäß von den Gaben selbst sich erhebt. Im Rückblick auf die schon empfangenen Wohlthaten erfassen wir Gott als den Allgütigen, im Hinblick auf die versprochenen Güter erscheint uns Gott als das Mittel unseres ersehnten Glückes. Es ist dies der gewöhnliche, doch keineswegs der einzig mögliche psychologische Vorgang. Auch die noch zu hoffenden Gaben können nämlich unschwer den Gedanken an Gott den Allgütigen wecken, der ja die großen Gnadengeschenke verheißen hat. Umgekehrt leiten wohl auch die empfangenen Wohlthaten, als Vorgeschmack der künftigen Seligkeit, dazu an, Gott als das Mittel unserer höchsten Glückseligkeit zu betrachten. Doch gleichviel wie die beiden Vorstellungen der relativen Güte Gottes im Geiste entstehen, sie sind und bleiben wesentlich verschieden und können ohne folgenschwere Verwirrung unserer ganzen Frage nicht verwechselt werden. Im ersten Falle betrachtet man Gott, insofern er in sich nebst andern Vollkommenheiten auch eine überaus gnadenreiche Güte, Milde, Barmherzigkeit besitzt, im zweiten Falle denkt man sich Gott als das Mittel der eigenen Beseligung, insoferne man durch ihn irdische und ewige Güter zu erlangen hofft. Wir können es kürzer sagen: in jenem Falle denkt man Gott als „gut gegen uns", in diesem erfaßt man ihn als „unser Gut". Diesen verschiedenen Auffassungen des Verstandes folgen aber im Willen verschiedenartige Affekte, die sich zu verschiedenen Liebesakten entfalten. Welche sind nun diese Affekte und Liebesakte?

Die gesammte theologische Schule unterscheidet von jeher zwei Arten der Liebe, die Liebe der Begierde und die Liebe des Wohlwollens. Der h. Thomas erklärt dieselben an verschiedenen Stellen[1]) mit seiner gewohnten Kürze und Klarheit.

---

[1]) q. 7. de spe inter disput. a. 3; 2. 2. q. 17. a. 8. q. 23. a. 1.; 1. 2. q. 26. a. 4.

Es ist begehrliche Liebe, so erläutert er an der erstgenannten Stelle, wenn Jemand einen Gegenstand (finis qui) liebt, ohne demselben an sich Gutes zu wollen, sondern so, daß er das Gute desselben sich selbst (finis cui) will. Auf diese Weise lieben wir den Wein, da wir seine Süße genießen wollen, oder auch einen Menschen um unseres Nutzens oder Vergnügens willen. Wohlwollend hingegen ist jene Liebe, wodurch das Gute eines Gegenstandes an und für sich (finis qui und finis cui) geliebt wird, wenn ich nämlich, indem ich liebe, will, daß der Andere das Gute habe, obschon mir daraus kein Vortheil entspringt.[1]) Den wesentlichen specifischen Unterschied der beiden Liebesarten — so viel sie auch in Wirklichkeit in einander verschlungen und verkettet erscheinen — können die subtilsten Forschungen nicht verwischen. Die Lehre der Theologen hierüber ist nur der getreue Widerhall unserer innern, untrüglichen Erfahrung. Diese bezeugt, daß wir ein Gut entweder als zu unserem Glücke förderlich und wünschenswerth, oder als in sich gut und schön betrachten können. Dieselbe Erfahrung bezeugt ferner, daß der ersten intellektuellen Vorstellung im Willen die Regung des Verlangens folgt, welche das Gute an sich zu ziehen, es zu besitzen sucht, und daß diese Regung sich zu dem begehrlichen Liebesakt vervollkommnet. Die zweite Vorstellung zieht, wiederum laut Zeugniß des innern Bewußtseins, den Affekt des Wohlgefallens an dem erkannten Gute nach sich. Das Wohlgefallen ist aber der Keim des edelsten Aktes der menschlichen Seele, der Liebe des Wohlwollens, durch welche jene, gleichsam sich selbst vergessend, aus sich heraustritt und direkt und ausdrücklich nur das Wohl des Geliebten will und wünscht.

Wenden wir diese psychologischen Erläuterungen auf unsern Gegenstand an. Oben wurde dargethan, daß man die s. g. relative Güte Gottes in zweifacher Weise auffassen könne. Wir wollten dann untersuchen, welche Affekte und Akte des Willens dieser doppelten Auffassung entsprächen. Nach dem Gesagten ist es klar, daß im Falle wir in Gott das Mittel unseres eigenen, künftigen Glückes erblicken, naturgemäß in uns das Verlangen, die Liebe der Begierde zu Gott entsteht.

[1]) Es ist hier nicht der Ort auf eine nähere psychologische Erörterung der einzelnen Unterschiede und Merkmale der wohlwollenden und begehrlichen Liebe, sowie mancher damit verknüpfter, verwickelter Fragen einzugehen.

Das bedarf nach der obigen Darstellung keiner besondern Begründung und Erklärung mehr. — Sehen wir aber in Gott den Allgütigen, der von seinem Ueberflusse uns mitgetheilt hat, so muß aus dieser Erwägung, behaupten wir, der Affekt des Wohlgefallens und weiterhin der wohlwollende Liebesakt erwachsen. M. a. W. die dankbare Liebe, so sagen wir, ist Liebe des Wohlwollens. Eine nähere Beleuchtung des psychologischen Vorganges wird dies außer Zweifel stellen.

Die dankbare Liebe kann der oben gegebenen Erklärung gemäß, unmittelbar und ohne weitere Vorbereitung aus der Betrachtung der relativen Attribute, der Wohlthätigkeit u. s. w. ihr erstes Leben und ihre dauernde Erhaltung schöpfen. Häufig jedoch und zumeist liegen die ersten Anfänge der aufkeimenden dankbaren Liebe in der Erinnerung an die unzähligen, unschätzbaren Gnaden, die wir von Gott empfangen haben. Wir beschränken uns in der nachfolgenden Erklärung auf den letztern Entwicklungsprozeß, weil derselbe dem hier zu erzielenden Verständniß größere Schwierigkeiten bereitet; zeigen wir, daß in ihm die Liebe unbehindert zur Höhe des reinen Wohlwollens sich erschwingt, so bleibt für den andern Fall kein nennenswerthes Bedenken mehr.

Soll zunächst überhaupt von wahrer Liebe die Rede sein können, so darf offenbar der Geist bei dem Gedanken an die Wohlthaten nicht stehen bleiben. Nachdem er einmal in diesem Gedanken Wurzel gefaßt hat, muß er hinaufstreben zu Gott; die Liebe, als theologische Tugend, muß ja Gott in sich und unmittelbar umfangen. In Gott aber darf der Geist, wofern die dankbare Liebe in ihm aufleben soll, nicht etwa bloß das Mittel erblicken, wodurch er neue Wohlthaten und Güter erhalten will; auf diese Weise würde sich, wie oben hinreichend erklärt wurde, nur die begehrliche Liebe entwickeln. Der dankbaren Liebe schwebt Gott nur als die Quelle vor, aus der unzählige Gnaden geflossen sind; die Erlangung neuer Wohlthaten beschäftigt und berührt sie nicht. Doch auch dieses Moment charakterisirt noch nicht hinreichend die dankbare Liebe; es würde sie noch nicht in jedem Falle von der Begierdeliebe unterscheiden. Es gibt nämlich einen Seelenaffekt, der irgend eine Person, oder einen Gegenstand als die Quelle schon erhaltener und genossener Güter liebt, und doch nicht als dankbare Liebe anerkannt werden kann. So hängt z. B. der Hab-

süchtige sein Herz an die erworbenen Schätze, während er in demjenigen, der sie ihm hinterlassen hat, mit kalter Ueberlegung nur den Canal liebt, aus dem sie ihm zugeflossen sind; so mag der Taglöhner den Herrn lieben, von dem er Kost und Lohn empfängt. Niemand wird in diesen Affekten eine dankbare Liebe erkennen. Ein solcher Akt ist nach unserm Dafürhalten nur der der Begierdeliebe entsprechende Besitz und Genuß des angestrebten Gutes — nicht wesentlich verschieden von der Liebe der Begierde, eigentlich nur die im Genusse gipfelnde Befriedigung derselben. Das eigentliche Motiv dieses Aktes ist ja nur die Selbstliebe; die nutzbringende Person wird nur insoferne geliebt, als sie, die früher als die Quelle des noch in Aussicht stehenden Gutes angestrebt wurde, jetzt noch als die Quelle des schon erlangten Gutes anerkannt wird. — Ganz anders entwickelt sich dagegen die dankbare Liebe. Hier schreitet der Geist, wie schon bemerkt, über die Erwägung der Wohlthaten, wie über eine Vorstufe hinweg, um zu der Güte, der Barmherzigkeit, der Liebe des Spenders selbst vorzudringen. Er bleibt auch nicht selbstsüchtig an der Befriedigung im Besitze der empfangenen Güter haften, um in Gott nur das Mittel anzuerkennen, durch welches sie ihm zu Theil geworden sind. Die wohlthätige Hand Gottes, welche ihm die Gaben darreicht, betrachtet er nicht etwa wie eine werthlose Schale, in der die köstliche Frucht sich birgt. Kurz, nicht nur die Wohlthaten treten in den Hintergrund, sondern auch die im Genusse derselben empfundene Selbstbefriedigung. Dagegen fesselt der überaus gütige Wohlthäter in sich vor allem den Blick des Geistes. Und selbst die Betrachtung der großen Freigebigkeit dieses Wohlthäters übersieht in gewissem Sinne die Beziehung, in welchem dieselbe zu unserm Wohle steht. Sie ergreift, wie Fenelon in seiner zutreffenden Erläuterung dieses Prozesses sich ausdrückt, das relative Attribut als etwas Absolutes. Nicht als ob die Barmherzigkeit, Milde u. s. w. aufhörten, in unserer Vorstellung wesentlich relative Vollkommenheiten zu sein. Aber sie werden mit ihrer Beziehung nach Außen, wodurch sie eben begrifflich von den absoluten Attributen verschieden sind, als ein zur höchsten, absoluten Vollkommenheit Gottes concurrirendes Element aufgefaßt. Es fügt sich das relative Gut in den Rahmen eines Wesens, das als in sich, oder absolut gut und liebenswürdig erscheint. Das relative Gut trägt als solches

dazu bei, das in sich, oder absolut liebenswürdige Gut zu constituiren. Die relativen Vollkommenheiten erscheinen uns, um die Sache durch ein Gleichniß anschaulich zu machen, im Vereine mit den absoluten, wie anmuthige Linien, bezaubernde Farben auf dem Bilde der göttlichen, in sich und absolut liebenswürdigen Schönheit, das unserm Geiste vorschwebt. — Daß aber bei einer derartigen geistigen Auffassung der Affekt des Wohlgefallens angeregt wird, der sich schließlich zur starken, wohlwollenden Liebe entwickelt, braucht nach alle dem, was wir erörtert haben, nicht mehr erst erwiesen zu werden.

Zu welcher göttlichen Tugend gehört nun aber die wohlwollende Liebe Gottes? Die Beantwortung dieser Frage bildet den Schlußstein in dem bisheran geführten Beweise. In den Vorbemerkungen dieser Abhandlung haben wir erklärt, daß man wohlwollende und theologische Liebe nicht ohneweiters als vollkommen synonym fassen dürfe. Wir treten mit dieser Behauptung keineswegs in Widerspruch, wenn wir jetzt mit der allgemeinen Lehre der Theologen feststellen, daß jede wohlwollende Liebe Gottes, die ihn im strengeren Sinne „seiner selbst wegen" liebt, für echte theologische Liebe zu halten sei. Die Liebe des Wohlwollens mag nicht die einzige Frucht der Charitas sein, sondern auch einer gewissen Art der Begierdeliebe Raum in der Wesenssphäre der dritten göttlichen Tugend gewähren; aber sie ist zweifellos eine echte Frucht dieser Tugend. Der Beweis hierfür stützt sich, abgesehen von ausdrücklichen Zeugnissen der Schrift und Tradition, namentlich auf die fundamentale Offenbarungslehre, daß zwischen Gott und dem Gerechten das Verhältniß einer wahren, übernatürlichen Freundschaft bestehe, welche eben durch die Tugend der Charitas in der Seele begründet werde. Die Freundschaft findet nämlich, wie bekannt, ihren wesentlichen und edelsten — ich sage nicht ihren einzigen — Ausdruck in der Liebe des Wohlwollens, in welcher der Freund zunächst und explicite nur das Wohl des Freundes im Auge hat und anstrebt. Jede wohlwollende Liebe Gottes ist also ein Akt der Freundschaftsliebe gegen Gott, somit ein Akt jener Tugend, auf welcher die Freundschaft mit Gott beruht. Dieser Akt geht entweder wirklich von dem die Freundschaft begründenden Habitus der Charitas aus, oder er entsteht, noch bevor dieser Habitus in der Seele existirt. In beiden Fällen ist es specifisch derselbe Akt der Freundschafts-

liebe gegen Gott — somit wesentlich immer ein Akt der eigentlichen Charitas.

Ziehen wir nun den letzten Schlußsatz unserer Argumentation: die dankbare Liebe ist, wie gezeigt worden, wesentlich wohlwollende und deshalb eigentliche Liebe der Charitas.

Die ganze vorausgehende Beweisführung überhebt uns der Mühe, auf eine Schwierigkeit näher einzugehen, welche nur in Folge unzureichender Kenntnißnahme der hierher gehörigen Begriffe und theologischen Termini erhoben werden konnte. Die Theologen, sagte man, schreiben ausnahmslos jene Liebe, welche die relative Güte Gottes zum Beweggrund hat, der Hoffnung zu. Man verläßt also die allgemeine theologische Lehre, wenn man einen Liebesakt, wie die dankbare Liebe, der doch an der relativen Güte Gottes, nämlich an dem Gedanken „Gott ist gut, gegen uns" sich entzündet, zur Tugend der Charitas rechnet. Die Lösung liegt an der Oberfläche. Die Theologen reden nur von jener relativen Güte, unter der Gott als unser ersehntes Gut (bonum possidendum) sich darstellt, und welche im Willen den Affekt der begehrlichen Liebe erweckt; nur diese Liebe nennen sie „Liebe der Hoffnung" und wollen sie dadurch aus dem Bereiche der Charitas ausgeschieden wissen.[1] Nichts wurde jedoch im Vorhergehenden so nachdrücklich hervorgehoben, als der wesentliche Unterschied zwischen der letztgenannten Auffassung der relativen Güte Gottes und derjenigen, welche der dankbaren Liebe zum Beweggrunde dient.

Auf die hier gerügte Verwechslung der Begriffe dürfte zum großen Theil auch jene theoretisch ebenso unrichtige, als praktisch verderbliche Meinung Mancher sich stützen, welche die Liebe zu Christus unserm Erlöser nicht als eigentliche Liebe der Charitas, oder, wie sie sich ausdrücken, nicht als „vollkommene" Liebe anerkennen wollen. Es bedarf hier des Verständnisses halber einer erläuternden Zwischenbemerkung. Wir haben früher (S. 514) zwischen theologischer und vollkommener Liebe genau unterschieden. Vollkommene Liebe gilt uns als gleichbedeutend mit rechtfertigender Liebe. Nun ist aber wohl zu bemerken, daß die Theologen

[1]) Mancher möchte selbst gegen diese Concession in ihrer Allgemeinheit Einsprache erheben. Wir beschränken deshalb das hier Gesagte besser auf eine gewisse Art der Begierdeliebe.

Kehren wir nach dieser kurzen Digression zum Gange unserer Beweisführung zurück. Durch die einfache Anführung der Offenbarungslehre, von der wir ausgingen, gelangen wir also nicht zum Ziele. Die Argumentation der meisten Theologen, welche sich auf die bloße Citirung der oben angeführten Zeugnisse beschränkt, ist somit in diesem Punkte unzulänglich. Es bedarf vielmehr, um die weitern Beweismittel zu gewinnen, näherer Reflexionen über den eigenthümlichen Charakter der oben in großen Umrissen gezeichneten Lehre der Schrift und Tradition. Wir wollen einige derselben hier vorlegen.

a. Nicht als irgendwelche Anleitung zur Liebe Gottes wird die Erinnerung an die Wohlthaten und die sie spendende Güte Gottes hingestellt. In ihr wird uns vielmehr, wenn nicht der einzige, so doch der vorzüglichste, gewöhnlichste, geeignetste Beweggrund angegeben, der in allen Menschenherzen fast nothwendig die Liebe erweckt. Offenbar kann nur diejenige Annahme bezüglich des eigentlichen Motives der Charitas die richtige sein, welche diesem Gepräge der geoffenbarten Lehre vollkommen gerecht wird. Prüfen wir also hieran die beiden entgegengesetzten Ansichten. Man kann für die Meinung, welche nur die absoluten Attribute, als zum Formalobjekt der Liebe gehörig anerkennen will, geltend machen: die Natur des Menschen sei dem Affekt der Dankbarkeit am leichtesten zugänglich; dieser knüpfe ja an die dem Menschen angeborene Selbstliebe an und gewinne so eine fast unwiderstehliche Gewalt über ihn; Undank sei ein naturwidriges und deshalb ein seltenes Laster;

---

selbst aber gibt hinreichend zu verstehen, daß dieselbe ihn nicht allseitig befriedigte. „Es darf nicht befremden", bemerkt er (Die vollkommene Liebe S. 205 Anm.), wenn die Liebe- oder Reueformeln in unsern Katechismen nicht immer mit unserer hier ausgesprochenen Ansicht genau übereinstimmen; denn es steht uns nicht immer frei, die uns beliebten Formeln zu wählen, da wir häufig Rücksicht nehmen müssen, auf diejenigen, welche in den betreffenden Diöcesen allgemein eingeführt sind und öffentlich abgebetet zu werden pflegen." In der That gibt die oben angeführte Reueformel keineswegs einen correcten Ausdruck der in folgenden Antworten des Deharbe'schen Katechismus dargelegten Ansicht: „Unsere Liebe ist unvollkommen, wenn wir Gott hauptsächlich darum lieben, weil wir Gutes von ihm hoffen." „Die Reue ist unvollkommen, wenn unsere Liebe nicht vollkommen ist, und deswegen die Furcht vor der Hölle und dem Verluste des Himmels, oder die Häßlichkeit der Sünde uns antreiben muß, daß wir dieselbe über alles verabscheuen und Gott nicht mehr beleidigen wollen." (a. a. S. 205, 231.)

die Dankbarkeit treibe aber mit Macht, um Vergeltung zu leisten, wie zu Akten der Verehrung, so namentlich zur Liebe, als dem edelsten Gegengeschenke, an; die Dankbarkeit werde endlich fast naturnothwendig durch Wohlthaten und mittheilende Güte geweckt; so sei denn die Erwägung der wohlthuenden Güte Gottes ein überaus geeignetes, vorzügliches Mittel, die Liebe Gottes in den Menschenherzen zu entfachen, auch wenn sie nicht als unmittelbares Motiv derselben anzusehen sei. So wahr manche dieser Bemerkungen sind, so bleiben doch gegen die Theorie, welcher sie zur Stütze dienen sollen, sehr gewichtige Bedenken. Wohl ist der Weg von Betrachtung der Wohlthaten zum Affekte der Dankbarkeit leicht und natürlich — aber wäre in der vorliegenden Theorie das Aufsteigen von dem letztern zum eigentlichen Liebesakt ebenso mühelos und der menschlichen Schwäche angepaßt? Müßte nicht der Geist nach jenen absoluten Attributen erst suchen, die mit den Wohlthaten als solchen häufig nur in entfernter Verbindung stehen? Sind nicht diese absoluten Attribute, wenigstens insoferne sie als schön und liebenswürdig gedacht werden, dem Geiste des Volkes nur sehr schwer faßlich? — Damit vergleiche man die Sachlage in unserer Ansicht. Hier gilt die communicative Güte Gottes als eigentliches Formalobjekt der Liebe. Gelangt nun die Seele bei Betrachtung der Wohlthaten zunächst zur Dankbarkeit und durch diese zu dem Liebesakt, so liegt der diesen Akt belebende Beweggrund in nächster Nähe, weil die Wohlthaten nur die leichte, äußere Umhüllung der sich mittheilenden Liebe sind. Von der Dankbarkeit ist also der Uebergang zum theologischen Liebesakt in unserer Annahme höchst leicht und einfach. Steigt der Geist unmittelbar, wie es so natürlich ist, von den Gutthaten zur Beherzigung der Güte selbst auf, so ist er in der unmittelbarsten Weise zum Formalobjekt selbst gelangt. Geht er gleich anfangs von der Erwägung der Güte und Liebe Gottes aus, so hat er das eigentliche Lebensmotiv der Charitas schon erfaßt. Die Milde, Wohlthätigkeit, Barmherzigkeit, Liebe Gottes sind aber endlich unstreitig Motive, die durch ihre Liebenswürdigkeit und Faßlichkeit jeden, auch den einfachsten Geist fesseln. In der lebendigen Auffassung derselben kann er überdies durch den Affekt der Dankbarkeit noch mehr bestärkt und gefördert werden. Man wird zugeben, daß es sich hier vollkommen bewahrheitet, die eigentliche Liebe entstehe aus der

nur etwas Endliches ist, kann nicht für sich allein als unmittelbares Motiv, als Formalobjekt der dankbaren Liebe gelten. Dieses ist keine bloße Relation, sondern ein concretes Sein, das göttliche Sein, die göttliche Liebe, freilich insoferne sie in Relation nach Außen tritt. Ein relatives Sein können wir aber bald so erfassen, daß wir zumeist auf das formale Sein des Relativen unser Augenmerk richten, welchem das Subjekt der Relation untersteht, bald in der Weise, daß wir mehr das Subjekt der Relation berücksichtigen, welchem die relative Form eignet. Wir geben nun gerne zu, daß die dankbare Liebe einer Betrachtung entspringt, welche besonders auf das eigentliche relative Element gerichtet ist, auf die von Gott gewährte Mittheilung seiner Güte, auf die Erweisung seiner Liebe. Sie sind ja dasjenige Element, welches dem menschlichen Geiste näher steht, sich ihm nachdrücklicher einprägt und leichter von ihm erfaßt wird. Nichtsdestoweniger bleibt in dieser intellektuellen Vorstellung das Subjekt der Relation, welches hier nichts anderes, als die wesenhafte Liebe Gottes selbst ist, immer miteinbegriffen, weil ja, wie bemerkt, beständig ein concretes Relativum dem betrachtenden Geiste vorschwebt. So hebt sich der uns vorgerückte, scheinbare Widerspruch. Einerseits werden wir der innern Erfahrung gerecht, wonach die dankbare Liebe Gott recht eigentlich als unsern größten Wohlthäter, unsern besten Vater, unsern liebevollen Erlöser umfaßt. Anderseits bleibt es unbestritten, daß das Motiv der dankbaren Liebe als ein Element der göttlichen Güte und Vollkommenheit, insoferne sie in sich und absolut liebenswürdig erscheint, sich erweiset.

Wir finden eine willkommene Bestätigung der wesentlichen Grundlage unserer hier ausgesprochenen Anschauung bei Lugo. Ausdrücklich erklärt er, daß die Liebe, welche sich auf Gott als unsern Schöpfer richtet, von der Betrachtung jenes concreten Seins ausgehe, dessen Subjekt in der göttlichen Wesenheit selbst, dessen Form in der Vollkommenheit der aktuellen Erschaffung gegeben sei.[1]) — An der citirten Stelle handelt Lugo nur

[1]) „Quando (quis) propter haec (i. e. ratione principatus, dominii vel egregiorum facinorum) amatur, non est tota bonitas et tota ratio formalis, quae amatur et allicit voluntatem, illa forma dominii, principatus, vel operationis in abstracto; sed perfectio concreti resultantis ex tali subiecto et tali forma. . . . Sic etiam quando charitas amat Deum, quia creator est, non amat illum propter

gelegentlich und vorübergehend von dem Liebesakt. Er verwendet die angeführte kurze Bemerkung über die Liebe als erläuternde Parallele, um daraus die psychologische Eigenthümlichkeit des Aktes der Anbetung zu charakterisiren, welcher Gott unserm Herrn und Schöpfer gebührt und gezollt wird. In der That gehen jene beiden Akte der Anbetung und theologischen Liebe, bei aller Verschiedenheit des eigentlichen Formalobjekts, doch rücksichtlich der intellektuellen Auffassung Gottes, als unseres Schöpfers, in gleichmäßiger Entwicklung vor sich. Dies setzt uns denn auch in den Stand, die Stellung anderer Theologen gegenüber der von Lugo dargelegten Anschauung zu ermitteln, obwohl sie nirgends einläßlich den in Frage stehenden Liebesakt seiner wesentlichen Beschaffenheit nach analysiren. Den Maßstab bieten sie uns eben in ihren Erörterungen über die Anbetungswürdigkeit Gottes des Schöpfers, des Wohlthäters. Hier können wir uns nun nicht verhehlen, daß die Ausdrucksweise mancher eine von dem Standpunkte Lugo's abweichende Ansicht zu verrathen scheint. Sie ist im Wesentlichen folgende. Wenn wir Gott anbeten (und dasselbe gilt, wie bemerkt, von der Liebe), insofern er sich uns als Schöpfer, Erhalter und Wohlthäter darstellt, so unterscheiden wir im Geiste die Hoheit, Vollkommenheit, Güte des göttlichen Wesens in sich von der Beziehung, die Gott als Schöpfer und Wohlthäter zu uns eingeht. Das erste Moment bildet den nächsten und formellen Grund der Anbetung, während man in dem letztern nur einen untergeordneten, dem Menschen aber näher liegenden Grund erkennen kann, durch den die Seele zur Anbetung angetrieben wird.

Vergleichen wir hiermit die oben dem Wortlaute nach unterbreitete Darlegung Lugo's, so wird ein Unterschied zwischen den beiden Auffassungen schwerlich zu verkennen sein. Niemand läugnet — und wir haben es oben ausdrücklich hervorgehoben — daß jene oft genannte Relation, die wohlthätige Mittheilung des Schöpfers an das Geschöpf, an und für sich betrachtet, die mittelbare und entfernte Veranlassung zum Liebesakt werden kann. Auch Lugo ist hiermit vollkommen einverstanden. Nach ihm können die Wohlthaten, und namentlich die Wohlthat der

---

solam bonitatem creationis actualis, quae finita est, sed propter perfectionem illius concreti, prout resultat ex tali subiecto et tali forma; sub qua consideratione est obiectum dignum amore super omnia." De incarnatione disp. 34. sect. 1. n. 7.

Erschaffung, den bewegenden Anstoß zur Anbetung geben, indem sie uns antreiben zur Danksagung Gott unsern Wohlthäter anzubeten. Mittelbar können selbst die Sünden, wie Lugo nach Johannes Damascenus und Thomas von Aquin hervorhebt, die Veranlassung zum Akte der Anbetung werden, wenn man nämlich zur Genugthuung für die begangenen Sünden Gott die Ehre der Anbetung entgegen bringen will. Allein die soeben in Vergleich gezogene Darstellung der übrigen Theologen scheint bis zu einer gewissen Exclusivität vorzudringen. Der Betrachtung des relativen Momentes (respectus creatoris, benefactoris) will man anscheinend nur einen mittelbaren Einfluß beilegen; in dem Kreise des unmittelbaren, formellen Beweggrundes soll ihm kein Platz gewährt werden. Damit kommt nun die Auffassung Lugo's nicht überein. Allerdings will er die Anbetung Gottes auf die Betrachtung jener Vollkommenheit der Erschaffung für sich allein nicht gegründet wissen. Doch soll dieselbe auch von dem unmittelbaren Motiv, insoferne es in Wirklichkeit den ihm eigenen, bewegenden Einfluß ausübt, nicht ausgeschlossen bleiben. „Gott wird angebetet" so erklärt de Lugo, „wegen der Vollkommenheit des Subjekts (welches hier eben die göttliche Wesenheit ist) und wegen der Vollkommenheit der Form (d. h. jener Relation), welche beide das concrete Sein des Schöpfers constituiren." Welcher von beiden Auffassungen soll der Vorzug eingeräumt werden? Es bedarf keiner Erklärung, daß Lugo schon zum vorhinein dem naheliegenden Einwande die Spitze abgebrochen hat, als ob in seiner Theorie ein endliches Element, nämlich die Vollkommenheit jener Relation, zum Beweggrund der Anbetung erhoben werde. Das hauptsächlichste und vorzüglichste Moment in dem Beweggrunde ist nach Lugo eben das unendlich vollkommene, göttliche Sein. In diesem Sinne darf er selbst mit jenen andern Theologen sagen, daß die absolute göttliche Vollkommenheit der erste und formelle Grund (ratio prima et formalis) ist, weshalb der dem Schöpfer erwiesene Cult eine eigentliche Anbetung (cultus latriae) sei. Allein das gedachte Moment übt seinen bewegenden Einfluß auf den Akt der Anbetung (der Liebe) nicht getrennt von dem relativen Moment; beide beleben und befruchten den Willen zu den genannten Tugendakten nur in der von Lugo angegebenen Vereinigung, indem nämlich aus ihnen ein einziges, concretes Sein resultirt. Denn nur in dieser Weise treten sie in Wirklichkeit

in die Vorstellung unseres Geistes ein, von welcher hinwiederum die Bewegung des Willens ihre Bestimmung und Gestaltung empfängt. Hier liegt der Grund, weshalb wir uns lieber der Anschauung Lugo's anschließen möchten. Sie scheint uns der Wirklichkeit des psychologischen Vorganges bei den in Rede stehenden Tugendakten am nächsten zu kommen. Später, wenn wir im Allgemeinen von der Art und Weise reden werden, wie die göttlichen Attribute von den geistigen Vermögen des Menschen im Liebesakte erfaßt werden, soll die Theorie Lugo's noch eine weitere Anwendung und damit zugleich eine nähere Begründung und Beleuchtung finden.

Die Thatsache übrigens, daß in der dankbaren Liebe der Gedanke immer wieder zu den Liebeserweisen und zur Wohlthätigkeit des Geliebten sich hinlenkt, findet noch in andern Gründen ihre Erklärung. — Häufig und fast unbemerkt erweitert sich der Liebesakt zu einer dauernden Seelenstimmung, die wohl manchmal als ein einzelner, sehr intensiver Affekt erscheinen mag, in Wirklichkeit aber eine Verbindung von vielen, beständig sich erneuernden Tugendakten ist. Wie nun der erste Akt der dankbaren Liebe sich aus der Erwägung der göttlichen Gutthaten entwickelt hat, so werden begreiflicher Weise auch alle übrigen aus derselben Quelle ihren Ausgang nehmen und in die Seele eindringen. Dies und nichts anderes bedeutet meist das fast unbemerkte Herabsteigen des Geistes von Gott zu den Wohlthaten, welches erfahrungsgemäß in dem Lebensprozeß der dankbaren Liebe fortwährend sich vollzieht. Es ist das Leben einer aus dem Samenkorn eines Liebesaktes entstandenen Tugendpflanze, welche aus derselben Wurzel, der sie entsprossen, beständig neue Frische und Lebenskraft an sich zieht, und welche in den verschiedensten Verzweigungen ihres Organismus die Eigenart der ersten Entwicklung getreu beibehält. — Zudem dürfen wir nicht vergessen, daß die dankbare Liebe mit dem Affekte der Dankbarkeit vereint in der Seele aufzutreten pflegt. Wie auf einem wohlbesaiteten Instrumente ein angeschlagener Ton andere mit ihm harmonisirende wachruft, so verbindet sich auch in der Seele gewöhnlich ein Affekt mit vielen verwandten Regungen zu einer einzigen Seelenstimmung, in der die einzelnen zusammenwirkenden Seelenthätigkeiten nur durch scharfe psychologische Beobachtung von einander unterschieden werden. Leicht kann somit bei minder umsichtiger Unterscheidung dasjenige als

Beweggrund der dankbaren Liebe erscheinen, was eigentlich nur der neben jener einhergehenden Dankbarkeit zum nächsten Motive dient. So ist die fragliche Erscheinung, daß die Wohlthaten als solche dem dankbar liebenden Geiste beständig vorschweben, großentheils durch die gleichzeitig im Geiste erregten Affekte der Dankbarkeit zu erklären. Diese beschäftigen sich nämlich direkt mit den geschaffenen Wohlthaten, und auch die innere Gesinnung des Gebers, die sie keineswegs außer Acht lassen, ergreifen sie specifisch unter dem relativen Gesichtspunkte der thatsächlichen gütigen Mittheilung nach Außen.

3. Die scholastischen Theologen besprechen in sehr einläßlichen Erörterungen das Wesen und die Ausdehnung des Formalobjektes der theologischen Liebe. Suarez eröffnet seine Auseinandersetzung dieser Frage mit folgenden Lehrsätzen: „primo constat Deum sub ratione boni esse obiectum charitatis... constat secundo Deum sub ratione summi boni, propter se amabilis esse obiectum charitatis.“ Er darf bei Aufstellung dieser Thesen als getreuer Interpret der allgemeinen theologischen Lehre gelten. Die Thesen enthalten nun nicht eine detaillirte Aufzählung aller Vollkommenheiten, die unter dem Begriffe „des höchsten, in sich liebenswürdigen Gutes“ zusammengefaßt werden. Es sind aber die sichersten Anzeichen vorhanden, daß in denselben auch die von uns vertheidigte relative Güte Gottes eingeschlossen sei. Bleiben wir zunächst bei Suarez stehen. An derselben Stelle behauptet er, daß derjenige, welcher Gott liebt, weil dieser ihn zuerst geliebt hat, einen wahren Akt der Charitas erwecke. Als Grund hierfür gibt er an, daß die Liebe Gottes zu uns, die ja Gott selbst und die höchste Vollkommenheit sei, nicht außerhalb der divina bonitas und somit nicht außerhalb des objektiven Beweggrundes der Charitas liege.[1] Die gleiche Ausdehnung wie Suarez unterlegen auch die übrigen Theologen dem bezeichneten Begriffe, obwohl sie dies nicht immer ausdrücklich hervorheben. Das zeigt sich ganz besonders in der später zu besprechenden Scheincontroverse, ob ein Attribut Gottes für sich allein genommen, oder nur alle zusammen das Formalprinzip der theologischen Liebe bilden. Hier ziehen sie beständig auch die relativen Vollkommenheiten, namentlich die

---

[1]) Suarez, De charitate disp. I. sect. II. n. 1. 3.

Barmherzigkeit Gottes in Betracht und anerkennen dieselben dadurch, gleichviel auf welche Seite der Controverse sie sich neigen, wenigstens als theilweises Element des der Charitas eigenen Beweggrundes. Es fehlt überdies nicht an Stellen, in welchen dieselbe Lehre ex professo vorgetragen wird. Wie Suarez so erwähnt auch Scotus[1]) und noch deutlicher Wiggers unter den Elementen, die zur Belebung der Gottesliebe beitragen, ausdrücklich die zuvorkommende Liebe Gottes gegen uns; letzterer ergänzt die vielleicht noch mehrdeutige scotistische Lehre ganz im Sinne der von Suarez vertretenen Anschauung.[2]) Selbst Fenelon hat, wie wir noch später zeigen werden, die in Rede stehende Wahrheit ohne Beschränkung zugegeben.

Soviel wir sehen konnten, scheint überhaupt nie ein Theologe, oder ein namhafter katholischer Schriftsteller dieselbe klar und bestimmt geleugnet zu haben. Zwar klagt Deharbe, daß selbst in Büchern, die für den Volksunterricht bestimmt sind, sich die Ansicht verbreitet habe, „man müsse um Gott vollkommen zu lieben, absehen von allen seinen Wohlthaten, ihn lieben nicht als den Allgütigen, sondern als das schönste, vollkommenste Wesen, hätten wir auch von ihm gar nichts Gutes empfangen." Allein wir konnten in den meisten Schriften genannter Gattung, die wir einzusehen Gelegenheit hatten, jene Aufstellungen nicht wiederfinden, wenigstens insoferne sie eine präcise Leugnung der von uns vertheidigten These besagen. Die Schriften leiden mehr an Unklarheit, als an ausgeprägter Unrichtigkeit der Darstellung. So begegnen wir in Katechismen nicht selten Erklärungen, deren Spitze darauf hinausgeht, die Liebe sei unvollkommen oder vollkommen, je nachdem sie geflissentliche Rücksicht auf uns nehme oder nicht. Wollte man diese letztere Bestimmung in ihrer weitesten Sinnesausdehnung nehmen, so müßten wir freilich in jenen Aeußerungen einen direkten Widerspruch mit der von uns vertretenen Ansicht und consequent mit der zum Beweise angezogenen Offenbarungslehre finden. Denn es ist aus der früher ausgeführten Erklärung der dankbaren Liebe hinreichend klar, daß in derselben eine gewisse, wenn auch beschränkte Rücksichtsnahme auf uns selbst

---

[1]) Scotus in III. sent. dist. 27. q. unica, parag. Quantum ad istum articulum.

[2]) Wiggers, Commentaria in sec. sec. D. Thom. q. 25 a. 1. p. 262.

nothwendig enthalten sei. Doch es erlauben uns glücklicherweise hinreichende Gründe, eine mildere Interpretation jenen Katechismusantworten angedeihen zu lassen. Man will augenscheinlich nur jene „Rücksicht auf uns selbst" von der „vollkommenen" Liebe (dasselbe gilt unter den schon einmal genannten Voraussetzungen von der theologischen Liebe) abgesondert wissen, welche wir als der Begierdeliebe charakteristisch im Obigen dargelegt haben. Das erhellt einigermaßen aus dem Gegensatze, in welchen man die mit jener Rücksicht verbundene Liebe zur „vollkommenen" Liebe bringt, indem diese letztere nach der Lehre jener Katechismen sich „auf Gott allein und seine unendlichen Vollkommenheiten beziehen" soll. In einen solchen Gegensatz läßt sich ja die dankbare Liebe, welche in Wirklichkeit die unendlichen Vollkommenheiten Gottes liebend umfaßt, unmöglich hineindrängen. — Der Deharbe'sche Katechismus hatte in seiner ersten Fassung eine ähnliche mißverständliche Erklärung: „Die Liebe ist unvollkommen, wenn wir Gott hauptsächlich wegen seiner Gaben und Wohlthaten lieben." In einer gelegentlichen Rechtfertignng (Die vollkommene Liebe S. 35) präcisirt Deharbe selbst den Sinn dieser Antwort dahin, daß nur die begehrliche Liebe als unvollkommen hingestellt werden solle. Hinsichtlich der Formulirung sah er sich jedoch veranlaßt, in seinen spätern Katechismen eine Aenderung vorzunehmen. Die frühere Form hätte nach seinem eigenen Geständnisse zu dem höchst nachtheiligen Mißverständniß Anlaß geben können, als sei die Liebe unvollkommen, welche Gott wegen seiner in unzähligen Wohlthaten widerstrahlenden Güte liebt, und als dürfe man „ihn eigentlich nur darum lieben, weil er das höchste vollkommenste Gut in sich ist, ohne alle Beziehung auf uns." Man sieht, diese von Deharbe selbst empfundene und beseitigte Unklarheit steht mit der zuerst besprochenen anderer Katechismen auf derselben Linie. Sie rührt vorzugsweise von dem Mangel einer genauen Unterscheidung zwischen den verschiedenen Betrachtungsweisen der Gaben und Wohlthaten, und besteht wesentlich in der dadurch verursachten Verwechslung der beiden relativen Begriffe „Gott gut gegen uns" und „Gott unser Gut", womit eine Vermengung der diesen geistigen Vorstellungen entsprechenden Liebesaffekte auf's engste verknüpft ist.

Die Controverse über den Formalgrund der Gotteskindschaft zum letzten Male.

Von Theod. Granderath S. J.



Wie ungern ich in der Controverse mit Herrn Scheeben, zu welcher ich zu meinem Bedauern selbst die Veranlassung gegeben, noch einmal das Wort ergreife, so darf ich es doch bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, der uns beschäftigt, nicht unterlassen, die in den letzten Aufsätzen[1]) meines Herrn Gegners beanstandeten Punkte auch meinerseits wiederum zu beleuchten. Ich werde mich indessen auf das Allerwesentlichste beschränken.

1. Seine Unterscheidung zwischen der vollern und minder vollen Kindschaft erklärt Herr Scheeben jetzt folgendermaßen: jene ist die Kindschaft in idealer Fülle, diese die K. in einer elementaren Form. In letzterem Sinne enthält sie bloß das für die Kindschaft durchaus Nothwendige und unbedingt Wesentliche; aber sie ist schon eine wahre Gotteskindschaft, ja sogar „die wahre", wenngleich noch nicht die ideal vollendete. In den Begriff dieser Kindschaft fällt die Einwohnung des heil. Geistes als Formalursache gar nicht hinein (S. 562. 564. 569). — Während nun für diese K. die geschaffene Gnade als Formalursache genügt, reicht dieselbe nicht aus, um unsere K. in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens, welches zugleich ihr ideal vollendetes Wesen ist, zu constituiren. Hierzu ist die Einwohnung des hl. Geistes als wesentliches und nothwendiges Element mit hineinzubeziehen (S. 569 ff.). — Die durch die geschaffene Gnade begründete Kindschaft enthält schon eine wahre

[1]) Katholik 1883. II. S. 561 ff. 1884. I. S. 18 ff. — Da zwischen beiden Bänden eine Verwechslung unmöglich ist, citire ich nur die Seiten.

und eigentliche Würdigkeit hinsichtlich unseres Erbrechtes und eine wahre nnd eigentliche Verdienstlichkeit unserer Werke, der nichts unbedingt Nothwendiges mangelt. Kraft der unerschaffenen Gnade ist aber unser Erbrecht ein E. in strengerem und eigentlicherem Sinne, und ist die Verdienstlichkeit unserer Werke mit einer noch volleren und höheren Condignität ausgestattet (S. 570 ff.).

Diese so dargelegte Doctrin ist nun weder die Lehre, die ich Scheeben beigelegt[1]) und bekämpft, noch diejenige, welche ich

---

[1]) Gleich im Anfange seines ersten Aufsatzes stellt Sch. es in Abrede, daß diejenige Lehre, die ich ihm zugeschrieben, die seinige sei, und seine Darlegung (S. 563 ff.) ist so geartet, daß, obgleich dies nirgendwo in ausdrücklichen Worten gesagt ist, sie dem Leser die Ueberzeugung beibringen muß, ich hätte mich über Scheebeus Lehre an der unrichtigen Stelle informirt, nämlich dort (n. 841 ff.), wo er nicht seine, sondern die Lehre der griech. Väter darlege. Demgegenüber erkläre ich 1), daß ich nicht nur aus diesem Theile des Paragraphen 169, sondern aus dem ganzen Paragraphen (n. 832—884), an den mich Scheeben (n. 831) selbst verwiesen hat, mir ein Urtheil über Sch.'s Lehre gebildet habe und daß meine Darstellung derselben den ganzen Paragraphen umfaßt, eine Thatsache, von welcher sich ein Jeder durch bloßes Nachblättern in meinem Aufsatze (Diese Ztschr. 1883, S. 493—508) überzeugen kann. — Sodann erkläre ich 2), daß ich mit vollstem Rechte auch aus jenem Theile (B) des Paragr., in welchem Sch. die Lehre der griech. Väter darstellt, mir ein Urtheil über Sch.'s Lehre bildete, und den letzten Theil (C) im Lichte jenes Theiles (B) betrachtete. Denn Sch. gibt hier keineswegs, wie man nach S. 564 glauben sollte, „einfach den Ausdruck der von ihm angeführten griech. Väter wieder", legt auch nicht nur referirend dar, was er für ihre Lehre ansieht, sondern bekennt sich in ausdrücklichen Worten zu dieser Lehre; so n. 841, und auch wieder im letzten Aufsatze (S. 20), wo er, seine Lehre mit der Auctorität der griech. Väter deckend, jene mit der Lehre der letztern identificirt. — „Hauptstelle" habe ich jenen Passus genannt, weil er für mich in der That der ergiebigste war und den Hauptinhalt des Paragraphen bildet, an den mich Sch. selbst gewiesen. — Ob nun 3) die Lehre, welche Sch. in diesem P. als die seinige und die der griech. Väter darlegt, den hl. Geist wirklich als ein essentielles Constitutiv der Kindschaft schlechthin betrachtet, wie ich früher behauptet habe, oder nicht, darüber verliere ich kein Wort mehr. Ich verweise die Leser, die sich für einen Passus in Sch.'s Dogmatik interessiren, über deren Sinn sich so viel hin und her disputiren läßt, an meine frühere oben citirte Erklärung. Nur sei bemerkt, daß ich Sch.'s Versuch (S. 563), die sog. „Hauptstelle" durch den dortigen Zusatz als restringirt zu erklären, für ebenso erfolglos ansehen muß, wie meine eigenen frühern Bemühungen in dieser Richtung erfolglos waren.

ihm gegenüber vertheidigt habe. Bekämpft habe ich die Lehre, daß die geschaffene Gnade nicht ausreiche, die Kindschaft in ihrem vollen Wesen zu begründen; vertheidigt habe ich, daß sie unsere volle Kindschaft, welche thatsächlich besteht, nach ihrem ganzen Inhalte schlicht und recht als einzige Formalursache begründe.[1]) Zwischen beide Anschauungen tritt nun die von Sch. vorgelegte in die Mitte: die durch die geschaffene Gnade allein begründete ist schon eine wahre, ja sogar „die wahre" Gotteskindschaft; aber doch nicht jene Kindschaft ihrem vollen Wesen nach, zu welcher der Mensch wirklich und thatsächlich bei der Rechtfertigung erhoben wird; unsere K., wie sie „in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens" besteht, hat essentiell zum Formalgrunde, die unerschaffene Gnade außer der erschaffenen. In den Begriff unserer Zeugung gehört Mittheilung der unerschaffenen Gnade (S. 43). Der hl. Geist selbst ist durch Zeugung mitgetheilt (S. 44); er ist es, der den für die Zeugung wesentlichen, substantiellen Zusammenhang mit dem zeugenden Prinzip begründet, und zugleich das tiefste und höchste Prinzip der Aehnlichkeit und Ebenbildlichkeit mit Gott ist (S. 29). — Betrachtet man die Bedeutung und Stellung, welche Sch. in diesen und andern Stellen seines zweiten Aufsatzes in unserer Zeugung und Kindschaft der unerschaffenen Gnade zuerkennt, so möchte man zweifeln, ob es mit einer solchen Doktrin verträglich sei, die durch die geschaffene Gnade allein constituirte Kindschaft als eine wahre, ja sogar auch als „die wahre", wenngleich noch nicht als die ideal vollendete zu betrachten (S. 564), und ihr eine wahre und eigentliche Verdienstlichkeit unserer Werke, der nichts unbedingt Nothwendiges mangelt, zuzuschreiben. Als organische Bestandtheile des im zweiten Aufsatze dargelegten Systems wollen wir diese Lehrpunkte nicht er-

---

[1]) Wenn ich von Kindschaft spreche, verstehe ich, wie schon früher (S. 514) bemerkt, jene Kindschaft, welche unserer offenbarungsmäßigen Zeugung aus Gott entspricht. Ob außer dieser K. noch andere verwandtschaftliche Verhältnisse zwischen den Gottgezeugten und Gott bestehen, die auch Kindschaft genannt, resp. zur Kindschaft gerechnet werden können, lasse ich ganz dahingestellt. Dies nun aus unserer Diskussion ausschließen, heißt nicht, es als meine Ansicht aufstellen oder auch nur als probabel anerkennen, wie Sch. dies verstanden zu haben scheint (S. 572). Auf S. 514 erkläre ich in einer Anm., daß die Ausschließung dieser Doktrin aus der Erörterung nicht eine Approbation derselben sein soll, welche Anm. freilich durch einen übrigens leicht zu corrigirenden Druckfehler auf einen verkehrten Satz bezogen ist.

scheinen, sondern vielmehr als Zugeständnisse, die dem Tridentinum gemacht und dem Systeme äußerlich angefügt sind. Doch dies sei nur im Vorübergehen bemerkt. Es sind drei Hauptpunkte, auf die ich eingehen muß. Es handelt sich um die Vertheidigung meiner beiden Argumente und meiner Lehre selbst. Jene, sowohl das Tridentinische, wie das theologisch-philosophische, hat Scheeben als nichtig zu erweisen gesucht, und gegen meine Lehre führt er die Auctorität der griechischen Väter in's Feld. Indem ich auf alle drei Punkte eingehe, läßt es sich wohl nicht vermeiden, die Lehre Scheebens nicht nur in der früher von mir bekämpften, sondern auch in ihrer jetzigen Gestalt einigermaßen zu prüfen.

2. Gemäß dem Concil von Trient ist bei unserer Rechtfertigung der einzige Formalgrund die geschaffene Gnade[1]). Die Rechtfertigung nun, so zeigte ich aus dem Zusammenhange, fällt nach dem Concile zusammen mit unserer Zeugung aus Gott. Es ist also auch bei unserer Zeugung die geschaffene Gnade der einzige Formalgrund, und diese mithin der einzige Formalgrund unserer auf diese Zeugung sich gründenden Kindschaft. — Da nun Scheeben zwischen Geburt und Zeugung, und entsprechend zwischen der minder vollen, als der auf Geburt, und einer vollern, der auf Zeugung sich gründenden, Kindschaft unterschieden hatte, so zeigte ich aus den vom Concile gebrauchten Ausdrücken und Schrifttexten, daß es unsere Rechtfertigung mit der schriftmäßigen Zeugung identificire, und daß somit die geschaffene Gnade als die einzige Formalursache unserer auf Zeugung sich gründenden K., also jener K. sei, welche Sch. die vollere nenne. Darauf antwortet nun Scheeben: „Wo in aller Welt ist die Interpretationsregel anerkannt, daß, wenn ein Kirchenvater oder ein Concil eine Schriftstelle in einem bestimmten, für seinen Zweck ausrei-

[1]) Sch. ist (S. 576) ungehalten, daß ich noch einmal den Beweis geliefert, die geschaffene Gnade müsse nach dem Trident. als der einzige Formalgrund der Rechtfertigung betrachtet werden, obgleich er dies mehreremale auf das Bestimmteste selbst erklärt habe. Ist es denn so schlimm, daß ich eine Behauptung beweise, die auch Sch. als richtig anerkannt? Sie bildet das Fundament des ganzen Arguments und mußte durchaus feststehen, nicht nur zur Bekämpfung Sch.'s, sondern, um den Lesern ein vollständiges Argument zu bieten. Oder habe ich behauptet, Sch. bestreite jenen Satz? Ich erkläre ja am Anfange und am Ende, daß auch er ihn festzuhalten scheine. Daß ich aber so vorsichtig zu Werke ging und den Ausdruck „scheine" gebrauchte, um dem Vorwurfe des Mißverstehens zu entgehen, hat seinen guten Grund.

chenden Sinne erklärt und verwerthet, damit die Unmöglichkeit ausgesprochen sein soll, daß das betreffende Wort noch einen vollern, prägnantern Sinn haben könne?“ (S. 578 ff.) Dann folgen Beispiele zum Beweise, daß eine solche Interpretationsregel zu verwerfen sei. — Aber diese Entgegnung scheint mir auf mein Argument gar nicht zu passen.[1]) Es ist mir nicht eingefallen, Jemandem zu verbieten, einen Schrifttext, den ein Concil in einem bestimmten Sinne verwerthet, in einem vollern Sinne zu verstehen. Es handelt sich bei meiner Berufung auf jene Schrifttexte gar nicht um die Erklärung dieser Texte, nicht darum, in welchem Sinne sie überhaupt erklärt werden müssen, sondern darum, in welchem Sinne sie vom Concile thatsächlich verwerthet worden sind, oder vielmehr darum, aus dem Zusammenhange und jenen Schrifttexten zu ermitteln, ob das Concil die Rechtfertigung, als deren einzige Formalursache es die geschaffene Gnade bezeichnet, wirklich mit der schriftmäßigen Zeugung identificirt. Diese Erörterung ist nun speziell durch Sch.'s Unterscheidung zwischen Geburt und Zeugung veranlaßt und weist dieser gegenüber schlagend nach, daß es unstatthaft sei, die Mittheilung der geschaffenen Gnade als genügend für unsere Geburt aus Gott anzusehen, aber nicht genügend für die schriftmäßige Zeugung. Da nun jetzt Scheeben erklärt, die Unterscheidung zwischen Geburt und Zeugung falle zusammen mit der Unterscheidung zwischen Zeugung in vollem und Zeugung in vollerm Sinne, hat nunmehr freilich das Argument etwas Schiefes, und da Sch. außerdem sagt, daß die minder volle Zeugung durch Verleihung der geschaffenen Gnade das Wesen der Adoptivkindschaft schon voll, wenn auch noch nicht in der ganzen Fülle ihres

[1]) Ebensowenig, wie jene Frage, passen auch die beigebrachten Beispiele als Erwiederung auf meine Argumentation. Nur das letzte aus dem Symb. Constant. gehört hieher. Der betreffende Einwand ist aber von so geringer Bedeutung, daß ich, wenn ich denselben mit Stillschweigen übergehe, wohl nicht den Vorwurf zu gewärtigen habe, den Sch. mir hinsichtlich meiner frühern Arbeit macht (S. 577), seine Gegenbeweise hätte ich zum großen Theile gar nicht ernstlich berücksichtigt. Welchen Umfang würde meine Arbeit wohl erhalten haben, wenn ich mich auf jeden Punkt, den Sch. vorgebracht, ausführlich eingelassen? Ich kann Herrn Sch. aber versichern, daß ich mit aller Aufrichtigkeit bei Auswahl der Punkte, die ich einer nähern Besprechung unterzogen habe, nur Eins vor Augen gehalten, nämlich, ob sie eine eingehendere Besprechung verdienten oder nicht. Jene Gegenargumente, welche Sch. bei seinem Vorwurfe im Auge hat, sind in der Anmerkung S. 518 in einer ihrer Bedeutsamkeit vollständig entsprechenden Weise berücksichtigt.

concreten Wesens, constituire, so trifft mein Argument freilich nicht mehr gerade so seine Lehre nach ihrer jetzigen Erklärung, wie es diejenige traf, die ich zum Gegenstande des Angriffs genommen, nämlich die Lehre, daß die, durch die geschaffene Gnade als einzige Formalursache begründete, Kindschaft eine essentiell noch unvollendete sei.

Aber auch hinsichtlich der Lehre Scheebens in ihrer jetzigen Fassung sehe ich nicht ein, wie er sie, ohne dem Texte des Concils Gewalt anzuthun, mit demselben in Einklang bringen kann, und dies begreife ich um so weniger, je mehr ich die Erklärung in's Auge fasse, welche Sch. in seinem zweiten Aufsatze von dem Unterschiede der durch die geschaffene Gnade allein und der zugleich durch die unerschaffene formell constituirten Kindschaft gibt. Denn erst aus jener Erklärung erhellt, wie weit die K. in elementarer Form davon entfernt ist, den Namen der uns wirklich zukommenden Kindschaft zu verdienen.

Das Concil definirt in seinem Rechtfertigungsdekrete die Rechtfertigung als eine Versetzung aus dem Stande der Sünde in den Stand der Gnade und Kindschaft (cp. 4.) und identificirt unsere Rechtfertigung durchweg mit unserer Regeneration (vgl. cp. 3.); nun bezeichnet es in der Lehre über die Ursachen der Rechtfertigung (cp. 7.) die geschaffene Gnade als die einzige Formalursache der Rechtfertigung, also als das Einzige, was bei unserer Versetzung aus dem Stande der Sünde in den Stand der Adoptivkindschaft oder in unserer Regeneration als causa formalis die Sünde verdrängt und die Adoptivkindschaft verleiht. Versteht nun wohl das Concil unter Adoptivkindschaft eine Adoptivkindschaft, welche per abstractionem gedacht werden kann, aber nirgendwo unter dem Monde existirt, oder will es von der Adoptivkindschaft sprechen, wie sie objectiv „in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens“ die durch Christi Verdienste den Menschen wirklich durch Zeugung verliehene Adoptivkindschaft ist? Wenn das letztere, was kein Mensch bezweifeln kann, wie darf man da sagen: „Die geschaffene Gnade genügt nicht, um unsere Adoptivk. in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens . . . zu constituiren, vielmehr ist für diese concrete und ideale Wesensbestimmung auch [außer der geschaffenen Gnade] die Einwohnung des hl. Geistes als wesentliches und nothwendiges Element [natürlich: als wesentlich nothwendige Formalursache] mit hineinzuziehen“ (Kath. S. 570), während das Concil sagt: die geschaffene Gnade ist

die einzige Formalursache der vollen, uns wirklich als Gottgezeugten zukommenden, Kindschaft. — Diese höchst einfache Erklärung eines Concilsdecretes nennt Sch. beharrlich, um den gelindesten Ausdruck wiederzugeben, „das eigenthümliche Verfahren G.'s mit dem Tridentinum" und nach Sch. gewinne ich — sachlich, nicht formell — mein Resultat nur vermittelst Anwendung eines präsumirten philosophischen Princips, und „diese Ausstellung ist von mir unwiderlegt geblieben" (S. 580). — Hat denn eine solche Phrase einen Inhalt, den man zum Gegenstande einer Widerlegung machen könnte? — Ich präsumire Nichts, als die nackte Existenz des Rechtfertigungsdekretes. Durch einfaches Studium desselben finde ich, daß es die Rechtfertigung mit unserer Zeugung aus Gott und Versetzung in den Stand der Adoptivkindschaft identificirt, und, da es lehrt, die Rechtfertigung habe zum Formalgrunde einzig und allein die geschaffene Gnade, so sage ich: also ist diese dem Zusammenhange nach auch als der einzige Formalgrund unserer Zeugung und Versetzung in den Stand der Adoptivkindschaft anzusehen. Was ich hierbei als selbstverständlich voraussetze, daß nämlich die Synode, wenn sie von unserer Zeugung und Adoptivkindschaft spricht, hierunter unsere wirklich stattfindende Zeugung und unsere wirkliche Adoptivkindschaft nach allen ihren wesentlichen Momenten versteht, ist wohl kein „präsumirtes philosophisches Prinzip". — Aber ist es nicht gerade Scheeben, welcher an die Interpretation mit einem fertigen Prinzip herantritt, dem sich dann der Sinn des Dekretes fügen muß? Es ist das Prinzip, daß unsere Zeugung aus Gott formell die Mittheilung der wirklichen Substanz Gottes besagt. Dieses ist es, welches ihn zur Behauptung drängt, das Concil habe die „Zeugung" nicht in dem Sinne geltend gemacht, in welchem er diesen Namen der Wiedergeburt entgegenstelle (S. 578). Also Sch. behauptet, dieses Wort bedeute in unserm Dekrete nicht dasjenige, was unsere Zeugung objectiv nach ihrem ganzen Wesen seiner Lehre gemäß ist? Wo gibt das Concil selbst auch nur den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß es Zeugung und Kindschaft nicht nach allen wesentlichen Momenten dieses Begriffes versteht? Dies wird von Außen hineingetragen. Der Gedankengang Sch.'s ist folgender: Die Zeugung, welche das Concil mit der Rechtfertigung identificirt, ist eine Zeugung, bei welcher die geschaffene Gnade allein als Formalursache auftritt. Nun steht aber das Prinzip fest, daß unsere Zeugung im vollen Sinne uns

zu einem specifischen Sein erhebt, dessen Formalursache nicht nur die geschaffene, sondern auch zugleich die unerschaffene Gnade ist; mithin macht das Concil nicht unsere Zeugung in ihrem vollen Sinne, nicht unsere Zeugung insoferne geltend, als sie uns die Kindschaft „nach der ganzen Fülle ihres concreten Wesens", sondern nur insoferne, als sie uns dieselbe „nach einer elementaren Form verleiht". — Ich aber argumentire umgekehrt. Das Concil versteht unter unserer Zeugung und Kindschaft unsere wirkliche Zeugung und Kindschaft nach allen ihren wesentlichen Momenten. Als einzigen Formalgrund dieser Zeugung und Kindschaft bezeichnet es aber die geschaffene Gnade. Mithin besteht Sch.'s Prinzip, unsere Zeugung besage formell Mittheilung der geschaffenen und der unerschaffenen Gnade, vor dem Concile nicht.

Die übrigen Beweismomente, welche ich früher (1881 S. 289 ff., 1883 S. 515 ff.) dargelegt bei Seite lassend will ich ein neues mehr andeuten als entwickeln. Gemäß seiner Lehre von unserer Zeugung aus Gott muß Sch. consequent behaupten, daß „der hl. Geist in uns nicht nur als Prinzip der Thätigkeit, sondern als Formalprinzip eines spezifischen Seins betrachtet werden müsse". Sch. behauptet dieses wirklich. „Diesen Satz," so sagt er (S. 50), „gebe ich nicht nur zu, sondern habe ihn in aller Form vertheidigt." Demnach wäre das Formalprinzip unseres übernatürlichen Seins nicht nur die inhärirende, sondern auch die substantielle Gnade. Wie stimmt dies nun zum tridentinischen Satze, daß die inhärirende Gnade der einzige Formalgrund unserer „Rechtfertigung" sei? Schließt der Begriff unserer Rechtfertigung nicht unser ganzes übernatürliches Sein, unser ganzes inneres Erneuertsein nach allen wesentlichen Momenten ein? Ist sie nicht identisch mit der ganzen „rectitudo" des Menschen, wie diese in der übernatürlichen Ordnung, zu welcher er erhoben ist, thatsächlich besteht? Wenn also die inhärirende Gnade der einzige Formalgrund der Rechtfertigung ist, so ist sie ebenso für unser ganzes übernatürliches Sein der einzige Formalgrund. Es mag außer ihr zur Begründung unseres übernatürlichen Gerechtseins ein anderes Element concurriren. Aber ausgeschlossen ist, daß dieses als Formalprinzip concurrire. — Oder muß man auch hier zwischen einer Rechtfertigung „in einer elementaren Form" und der Rechtfertigung „nach der ganzen Fülle ihres concreten Wesens" unterscheiden, und dann sagen, das Rechtfertigungsdekret des Tridentinums beschäftige sich nur mit der erstern?

Die Verurtheilung der 15. Prop. des Bajus und die Auctorität des hl. Thomas (I. II^{ae} q. 114, a. 3) will Sch. (S. 583) nicht mehr gegen mich geltend machen, wenn ich bloß die unbedingte Nothwendigkeit des Einflusses des hl. Geistes (als eines principium dignificativum) für das Verdienst de condigno leugne, nicht aber die Erhöhung der Condignität durch jenen Einfluß. Weder leugne ich letzteres, noch behaupte ich es. Ich erkläre indessen, daß man dies annehmen könne, ohne darum den hl. Geist mit Scheeben als substantiellen Inhalt unserer Zeugung aus Gott oder als Formalursache unserer Kindschaft zu betrachten. Wenn ich nun über den langen Passus über Bajus und die Lehre des hl. Thomas mit Stillschweigen hinweggehe, so möchte ich dies nicht als eine Zustimmung zur Erklärung, die Sch. von beiden Punkten und von den hier gelegentlich citirten Autoren gibt, angesehen wissen. Ich gehe über denselben hinweg, weil er für die Entscheidung unserer Controverse nicht mehr in's Gewicht fällt. Auf einen speziellen Punkt werde ich indessen später zurückkommen.

3. Sch.'s Lehre über den Formalgrund der Gotteskindschaft habe ich „sehr künstlich, unnatürlich, philosophisch unrichtig" genannt, sagt Scheeben im Anfange des zweiten Aufsatzes (1884. S. 21); damit aber spreche ich „thatsächlich in optima forma ein Verdikt über die ausgesprochene Lehre einer ganzen Reihe von heil. Vätern aus." Fürwahr, ein schrecklicher Vorwurf. Ueber die Väter unten Einiges. Hier Etwas über die Berechtigung, jene Prädikate der Lehre Scheebens zuzuerkennen. Zugleich werde ich auch jenes theologische Argument noch einmal berühren, welches ich, weil zu sehr im Unklaren über einige Momente in Sch.'s Lehre, nur zweifelnd vorgelegt (S. 630 ff.). Im neuesten Aufsatze hat dieselbe eine etwas concretere Gestalt gewonnen: Inwiefern die Adoptivvaterschaft formell auf eine nach Außen gerichtete göttliche Aktion gegründet ist, sagt Sch. (S. 63 ff.), ist sie der ganzen Trinität ebenso gemeinschaftlich, wie diese Aktion selbst. Aber die bei unserer Zeugung stattfindende Mittheilung Gottes an uns ist so geartet, daß uns in ihr zunächst die Person des hl. Geistes, respective des Sohnes als Terminus der Vermählung Gottes mit uns mitgetheilt wird, und wir folglich eben vermittelst der Gemeinschaft mit diesen Personen auch in eine spezielle Gemeinschaft mit der Person des Vaters treten — ähnlich, wie Christus als Mensch und wir in ihm in einer speziellen Relation der Verwandtschaft zu der Person

des Vaters als solcher stehen.[1]) Wenn man nun hier der nach Außen gerichteten göttlichen Aktion, welche dem Vater bloß appropriirt wird, specifisch die Herstellung jener Gemeinschaft mit Gott Vater im Sohne und im hl. Geiste als Inhalt gibt: dann kann man auch, weil die verbindenden Personen diese Eigenschaft nur besitzen, inwiefern sie selbst Produkte des Vaters sind, die mittheilende Aktion des Vaters mit der ewigen Aktion, wodurch er das Mitgetheilte aus sich hervorgehen läßt, zu Einer Gesammtaktion zusammenfassen. „Alsdann erscheint jene an sich gemeinsame Aktion in einer Gestalt, worin sie eine nur der ersten Person als Vater entsprechende Kindschaft bewirkt und in Hinsicht auf diese Kindschaft auch eine dem Vater allein eigenthümliche zeugende Aktion darstellt." Zur Erläuterung erinnert Sch. an die Erzeugung des Menschen Christus durch Gott gemäß der von ihm gegebenen Erklärung dieses Geheimnisses. — Ich unterdrücke meine Bedenken, ob wir auf diese Weise wirklich zu einer Adoptivvaterschaft gelangen, welche als ein proprium der ersten Person betrachtet werden kann und ich wage mich überhaupt an keinen Commentar dieser so manchen Fragen noch Raum lassenden Exposition,

---

[1]) Im Verlaufe seiner Exposition (S. 55) regt Sch. selbst Zweifel an, ob „in unserer Vereinigung mit Gott die einzelnen Personen eine ihrer Eigenart entsprechende besondere Stellung einnehmen." Ich muß die Leser auf Scheeben selbst verweisen und kann von diesen Zusätzen um so eher absehen, als das Resultat lautet, daß auch abgesehen von dem Verhältnisse, in welches Christus als Mensch und wir durch ihn zu den einzelnen Personen in Folge der Incarnation getreten, — hinsichtlich unserer Vereinigung mit den Personen sich die Proprietät aufrecht erhalten lasse, wenngleich dann die Stellung der einzelnen Personen nicht mehr scharf ausgeprägt sei, so daß sich die Proprietät nur schwer von der Appropriation unterscheiden lasse. — Die Annahme der verschiedenen Stellung der Personen innerhalb ihrer Vereinigung mit uns ist übrigens die Grundlage der ganzen Erklärung, welche Sch. von unserer Zeugung und der auf sie gegründeten Kindschaft factisch gibt. Ich kann aber Scheebens Lehre nur in der Form untersuchen, in welcher sie vorliegt, nicht, wie sie sich unter anderen Suppositionen ausnehmen würde. — Es möge hier gestattet sein, den Leser auf Sch.'s Ausführung S. 38 ff. aufmerksam zu machen, und ihn zu bitten, selbst, wenn sein Interesse für unsere Diskussion so viel über ihn vermag, dem dort Gesagten seine Stelle im organischen Ganzen der Scheeben'schen Doktrin anzuweisen. Es wird dort die Frage aufgeworfen, ob die Naturgemeinschaft mit Gott direct eine Verbindung mit der Person, oder der Natur oder dem Wesen Gottes besage. Scheeben entscheidet sich hier für das Letztere.

die ich möglichst genau nach den Worten meines Herrn Gegners gegeben, aus Furcht, ich möchte „wiederum seinen Gedankengang nicht objectiv verfolgen". Auch hier wollte es mir scheinen, als ob Sch. selbst in den Fehler gefallen sei, den er mir so oft vorhält, und einer „Denkformel" zu viel Einfluß auf seine Untersuchung gestattet habe: jenem zu sehr betonten Satze von der durch die Zeugung herzustellenden substantiellen Gemeinschaft des Gezeugten mit dem Zeugungsprinzip, welchen er von der natürlichen Zeugung auf unsere analoge so überträgt, daß er die Mittheilung der *wirklichen* Substanz Gottes in den Inhalt dieser Zeugung als solcher aufnimmt. Steht diese Formel fest, dann freilich muß man die bräutliche Verbindung Gottes mit der Seele als ein innerliches Moment zur Zeugung rechnen, und dann ist die Lehre, zu welcher Sch. hinneigt, eine nothwendige Consequenz, daß in unserm Gnadenverhältnisse zu Gott sich das Verhältniß der Braut und des lebendigen Tempels „*ebenso unmittelbar oder gar noch unmittelbarer*" darstelle, als das der Kindschaft (S. 40), während nach allgemeiner und (trotz Dogm. n. 884) ohne Zweifel richtiger Anschauung das Kindsein, das Gezeugt- und Göttlichsein dem Braut-Gottes-Sein ebenso vorausgesetzt wird, wie auch das Menschsein eine nothwendige Voraussetzung ist, um Braut eines Menschen zu sein. Welche Auffassung ist natürlich und welche „künstlich?" [1]) Doch gehen wir von Reflexionen zu Beweisen über.

---

[1]) Zur Illustration diene auch folgende Stelle in Scheebens Aufsatz (S. 43 ff): „Der specifische Charakter *dieser* Zeugung (wodurch wir zu Kindern Gottes gezeugt werden), welche das zu zeugende Subjekt als bereits existirend voraussetzt, und darum als *Einzeugung* neuen Lebens in ein vorhandenes Subjekt sich darstellt, bringt es mit sich, daß das Gezeugte als solches zu dem väterlichen Prinzip in dem Verhältnisse ebensowohl der empfangenden Mutter, als des in derselben empfangenen Kindes steht." — Wie wenig unnatürlich es sei, unsere auf Zeugung gegründete Kindschaft durch Vermählung vermitteln zu lassen, wird S. 38 durch folgenden Vergleich gezeigt: „Ist ja schon in der natürlichen menschlichen Zeugung, im Unterschiede von der göttlichen, die Mittheilung der Substanz des Vaters an die Person des Sohnes wenn schon in anderer Weise, durch Vermählung vermittelt." Freilich „in anderer Weise". Bei der natürlichen menschlichen Zeugung ist die Vermählung der *Mutter* des zu Zeugenden mit dem Vater desselben die Voraussetzung der Zeugung. Bei unserer Zeugung aus Gott soll die Vermählung des *zu Zeugenden selbst* zum Begriffe der Zeugung *formell* gehören. — Diese „Weise" ist so verschieden, daß, wenn solchen Vergleichen auch ein Quentchen Wahrheit zu Grunde liegt, sie die Sache, zu deren Erklärung sie herbeigezogen werden, eher verdunkeln, als erklären.

In meinem theologischen Argumente hatte ich hervorgehoben (S. 631), daß die Adoptivvaterschaft kein proprium der ersten Person sei, da unsere Zeugung der ganzen Trinität als Prinzip gleichmäßig zugeschrieben werden müsse; zugleich führe ich eine Stelle aus dem hl. Thomas (III. q. 23. a. 2. ad 3) zur Bestätigung dieser Wahrheit an. Darauf erwiedert Sch. (S. 53): „Ich leugne keineswegs, daß die Adoptivvaterschaft, inwiefern sie formell auf eine nach Außen gerichtete göttliche Aktion gegründet ist, und Gott als dem Prinzip dieser Aktion zukommt, der ganzen Trinität ebenso gemeinschaftlich ist, wie diese Aktion selbst; etwas Anderes ist vom hl. Thomas nicht intendirt und läßt sich auch nicht aus der Lehre von der Taufe schließen." — In der That? Freilich hat der hl. Thomas noch etwas Anderes zu sagen intendirt, und zwar etwas der Lehre Scheeben's geradezu Entgegengesetztes, daß nämlich die wirklich bestehende Adoptivvaterschaft, adäquat genommen, wie sie ist, nicht ein proprium des Vaters sei. Er spricht nicht von der Adoptivv., inwiefern sie sich auf eine nach Außen gerichtete Aktion gründet; die ganze adäquat genommene Adoptivv. gründet sich nach dem hl. Thomas auf eine Aktion nach Außen, sonst gibt es für ihn keine; man lese doch den Artikel; das von mir citirte responsum tertium ist auf einen Einwurf gegeben, der fast aussieht, als wäre er der Lehre Scheebens entnommen. — Mein eigentliches Gegenargument aus dem Prinzip unserer Wiedergeburt formulire ich der größern Einfachheit und Klarheit halber folgendermaßen: Christus sagt dem Nicodemus (Joh. 3), daß wir aus dem Geiste gezeugt würden. „Der Geist" ist hier und an den Parallelstellen die dritte Person der Gottheit, was kein Theologe bezweifeln kann, und sollte Jemand zweifeln, so würde ich alle jene Theologen und Väter zum Zeugniß hierfür aufrufen, auch die von Sch. stets aufgerufenen griech. Väter, welche aus dieser Stelle die Gottheit der dritten Person beweisen. Das Wort „zeugen" ferner hat zweifelsohne im Munde Christi die eigentlichste und adäquate Bedeutung, die auf unsere Rechtfertigung anzuwenden überhaupt gestattet ist. Unsere Zeugung also, das Wort im vollsten und genauesten Sinne genommen wird hier der dritten Person zugeschrieben. Kann dies nach Scheebens Erklärung unserer Zeugung geschehen? Nein. Unsere Zeugung, im strengsten Sinne genommen, ist ja nach ihm „eine dem Vater allein eigenthümliche zeugende Aktion" (S. 54), und die auf diese

sich gründende Adoptivvaterschaft ist ein proprium des Vaters. Kann nun, was „dem Vater allein" eigenthümlich ist, vom hl. Geiste ausgesagt werden? Das ist unmöglich. Weder kann es als etwas dem hl. Geiste Eigenthümliches gelten — denn es ist dem Vater allein eigenthümlich, noch kann es ihm appropriirt werden — denn nur das allen Gemeinsame wird einzelnen Personen appropriirt. — Man könnte noch andere theologische Argumente gegen Sch.'s Darlegung in's Feld führen. Ich mache nur noch darauf aufmerksam, daß Cardinal Franzelin in einer eigenen These[1]) nicht nur die Thatsache, sondern auch die Möglichkeit bestreitet, es könne eine Creatur, abgesehen von hypostatischer Union, mit einer göttlichen Person in einer nur dieser Person eigenthümlichen Weise vereinigt werden. Die Gründe, die er geltend macht, sind vom schwersten Gewichte.

Nun noch einmal mein philosophisches Argument (S. 628). Wie man auch die Zeugung definirt, sagte ich, so kann sie doch sicherlich nicht anders gedacht werden, denn als ein Ursprung, ein Werden. Was gezeugt wird, ist oder wird kraft der Zeugung, ein so oder so geartetes Wesen. Ist also unsere Zeugung aus Gott ein Analogon der eigentlichen Zeugung, so ist sie dies insofern, als wir durch sie als bestimmt geartete Wesen zu sein beginnen. Damit also der hl. Geist als Formalprinzip den Gezeugten zum Gezeugten mache, muß er in ihm als das Formalprinzip eines specifischen Seins erscheinen. Dieses nun bezeichnete ich als einen Widerspruch: der hl. Geist, (eine Person als solche) sei das Formalprinzip eines specifischen Seins einer andern Person. „Diesen Satz", erwiedert Sch. (S. 50), „gebe ich nicht nur zu, sondern habe ihn in aller Form vertheidigt, und, wenn darin ein Widerspruch liegt, so nehme ich denselben auf mich." Wohlan. Der Widerspruch besteht darin, daß eine Person, insofern sie Person ist, d. h. insoferne sie in sich und für sich ist, insoferne sie ein in sich abgeschlossenes, selbstständiges, andern Wesen gegenübergestelltes Wesen ist, dasjenige sein soll, durch welches als causa formalis, eine andere Person ein so oder so geartetes Wesen ist. Liegt denn darin nicht ein ganz eklatanter Widerspruch? Kann denn ein Wesen, kann eine Person zu einem so oder so gearteten Wesen bestimmt werden durch ein Sein, welches außerhalb ihres Seins liegt? Die Verneinung dieses Satzes gehört zu den un-

[1]) Tractatus de Trinit. Th. 45 p. 642 (2. ed.).

mittelbar evidenten Wahrheiten, die durch andere nicht bewiesen werden können. Ich gehe also weiter und frage: kann eine Person als solche in das Sein einer andern Person so aufgenommen werden, daß sie innerlich zum Sein dieser andern Person gehört, d. i. daß sie ein einziges physisches Sein mit dieser ausmacht? Weder kann dieses behauptet werden, noch wird es wirklich hinsichtlich des hl. Geistes behauptet. Wenn die Behauptung also einen Widerspruch enthält, daß eine Person als solche ein innerliches Constitutiv einer andern Person sei, und ebenso, daß diese andere Person anders, als durch ein innerliches Constitutiv formell zu einem so oder so gearteten Wesen determinirt sei, so folgt mit Evidenz, daß auch ein Widerspruch in dem Satze liege: Der heil. Geist als solcher sei der Formalgrund eines specifischen Seins einer anderen Person. Denn was heißt dies anders, als dies: eine Person als solche ist jenes Sein, durch welches eine andere Person formell zu einem so oder so gearteten Wesen determinirt wird.

„Das klingt speciös", sagt Herr Scheeben, um dann auf meine Argumentation eine Antwort zu geben, durch welche er ihr aus dem Wege geht. Es könne wohl, so sagt er, zu dem so oder so gearteten Wesen einer Person gehören, „daß eine andere Person in ihr und mit ihr verbunden ist." (S. 50.) Wer hat denn dieses geleugnet? Nicht darum handelt es sich, ob die Verbindung mit einer Person als Formalursache eine andere Person zu einem so oder so gearteten Wesen constituiren kann, sondern ob die Person selbst dieses könne. Eine solche Ausflucht habe ich vorausgesehen, glaubte aber, ich sei jetzt sicher vor ihr, da ich mehrere Male, und zwar mit Sperrdruck, hervorgehoben, „eine Person könne etwas sein wegen eines Aktes, der auf eine andere Person geht, oder einer Relation, die sie zu einer andern hat, aber nie und nimmer durch die Person als solche" (S. 628). Unsere Verbindung mit dem hl. Geiste gehört wohl zu den Relationen, die wir zu ihm haben, und, von unserer Seite betrachtet, ist diese Relation identisch mit ihrem Fundamente, der geschaffenen Gnade, von der ich ja gerade behaupte, daß sie als Formalgrund uns zu bestimmt gearteten Wesen mache. Demgemäß ist denn auch der Hinweis auf die hl. Dreifaltigkeit sehr schlecht angebracht. Es gehört freilich zum Wesen des Sohnes, daß der Vater, und zwar der ganze Vater, also auch seiner Person nach, daß auch die Proprietät des Vaters, im Sohne sei, aber der Vater

wird doch wohl nicht als Vater oder als Person, d. i. insoferne er vom Sohne verschieden ist und als Terminus der Relation der Sohnschaft ihm gegenübersteht, das göttliche Wesen des Sohnes formell constituiren.

Meine Beweisführung setzt voraus, daß nach Sch. das göttliche Sein nach der persönlichen Seite sich mit dem Gerechtfertigten verbinde. Hinsichtlich dieses Punktes ist sie von Sch. nicht angefochten worden. An einer anderen Stelle seines letzten Aufsatzes indessen (S. 38) scheint Sch. seine Ansicht dahin zu wenden, als müsse unsere Gemeinschaft mit Gott aufgefaßt werden, nicht als Vereinigung mit der Person reduplicative, sondern als Vereinigung mit dem göttlichen „Wesen". Ich will also mein philosophisches Argument, ohne über jenen Passus ein Urtheil abzugeben, unabhängig von dieser Wendung hinstellen und so formuliren, daß ich nicht mehr den Begriff „Person" betone, um so mehr aber den der Formalursache hervorhebe. Diese neue Form der Argumentation wird die obige ergänzen.

Das Adoptivkind, oder, was dasselbe ist, der übernatürlich Gezeugte ist, als solcher, ein Wesen, ein ens physice unum — dies gilt natürlich auch dann, wenn die Kindschaft betrachtet wird „in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens". Mögen sich um den Regenerirten herum noch so viele und erhabene Güter gruppiren, als ihm angehörig oder auf ihn sich beziehend, er, jenes Wesen, welches der Gottgezeugte genannt wird und ist, dieses Wesen ist ein ens physice unum, nicht ein Mehreres, nicht eine Summe physisch geschiedener Wesen. Dies wird Niemand leugnen. Wird also die Kindschaft vom Regenerirten behauptet, so wird sie nicht behauptet vom Menschen und dem hl. Geiste, beide zusammen genommen; denn diese Beiden sind, wie Sch. oft bemerkt und jeder Theologe sagen muß, nicht ein ens physice unum, sondern zwei physisch geschiedene Wesen. Sie wird also von dem einen dieser beiden vereinigten Wesen allein ausgesagt, nämlich vom Menschen allein. Nun fragt es sich also: kann dieser regenerirte Mensch ein regenerirter oder w. d. i., ein so oder so geartetes Wesen durch etwas als wahre causa formalis sein, was nicht mit ihm ein physisches Wesen ist? Wenn dies unmöglich ist, so kann der hl. Geist, der ja mit dem Regenerirten ex concessis nicht ein einziges physisches Wesen ausmacht, nicht wahres Formalprinzip des specifischen Seins des Regenerirten als solchen sein. Nun aber ist Jenes evident unmöglich. Die causa formalis ge-

hört ja ihrem metaphysischen Begriffe nach zu den causae internae, d. i. zu denjenigen constitutiven Momenten eines Wesens, welche das Sein dieses Wesens selbst ausmachen, mag sie dies Wesen essentiell, wie die Menschenseele den Menschen, oder accidentell vollenden, wie die Weisheit den Weisen. Eine causa interna, wird eine causa genannt, nicht, weil sie irgendwie im Wesen ist oder demselben angehört, sondern weil sie des Wesens eigenes Sein ist; eine moralische Verbindung genügt nicht, mag sie auch so innig sein, daß, sie auszudrücken, der menschlichen Sprache die Worte fehlen, oder, sie zu erfassen, kein Menschenverstand ausreicht. Ob nun Herr Scheeben einen anderen Begriff hat von der causa formalis, als die gesammte theologische und philosophische Welt, weiß ich nicht. So gebe er denn einmal kurz und klar eine Begriffsbestimmung der causa formalis; es handelt sich nicht um eine Gedankenformel, sondern um einen klaren Begriff, ohne den in einer wissenschaftlichen Diskussion, zumal in einer so schwierigen, wie die unsrige ist, ein Fortschritt unmöglich ist. Wenn er aber die allgemein angenommene Begriffsbestimmung, die ohne Zweifel auch die des Tridentinums war, festhält, so muß er es als eine Unmöglichkeit anerkennen, daß der Gezeugte zu dem ihm als Gezeugten eigenthümlichen Wesen durch den hl. Geist, der nicht ein einziges physisches Wesen mit ihm ausmacht, als durch eine wahre causa formalis bestimmt wird. Es hilft nichts, zu sagen, der Mensch werde von dem göttlichen Sein „innerlich geschmückt und gekrönt, erfüllt und getränkt" (Dogm. n. 850), der hl. Geist werde „ihm eingehaucht, wie sein eigener Geist, ihm eingesenkt wie ein Siegel, ihm eingegossen, wie eine Salbe, so daß der Mensch mit ihm in einem viel wahreren Sinne ein Geist werde, als Gatte und Gattin ein Fleisch"; dies ist sehr richtig und schön; aber, damit das göttliche Sein wahre causa formalis des specifischen Seins des Regenerirten sei, fehlt noch eins, was absolut nothwendig hierzu ist, nämlich, daß er im wahren und wirklichen Sinne mit ihm zu einem physischen Sein verwachse; wenn dies nicht Statt hat, so reicht selbst „die Macht des göttlichen Gnadenwillens" nicht aus, den hl. Geist zur eigentlichen Formalursache zu machen; denn es besteht ein metaphysischer Widerspruch zwischen den beiden Sätzen: „Der heil. Geist ist nicht physisch Eines mit dem Gezeugten" und „der heil. Geist ist Formalgrund seines spezifischen Seins", falls das Wort „Formalursache" im eigentlichen Sinne genommen wird. Was der eine Satz verneint, bejaht der andere.

Wird Scheeben vielleicht antworten, daß die Kindschaft „ein Verhältniß der Gemeinschaft des Seins und Lebens mit Gott sei, welches der Creatur verliehen wird als Nachbildung und Theilnahme desjenigen Verhältnisses, worin der natürliche Sohn Gottes zu Gott steht?" Daß „alle Momente, welche thatsächlich die Vollkommenheit dieses nachbildlichen und participativen Verhältnisses bestimmen, auch innerlich, nicht äußerlich, als constitutive Momente in den vollen Begriff der Gotteskindschaft, wie sie thatsächlich besteht, gehören?" So Sch. Seite 567 und ähnlich manchmal. Ich antworte ein für alle Mal: die Frage ist nicht diese, welche Momente die Vollkommenheit dieses Verhältnisses bestimmen und darum in den vollen Begriff der Gotteskindschaft fallen, sondern, wie selbst die Ueberschriften unserer Aufsätze bezeugen, lautet unsere Frage: Was bestimmt dieses Verhältniß als causa formalis? Was ist die causa formalis des dem Wiedergeborenen als solchem eigenthümlichen Seins? Was macht dieses ens physice unum als Formalursache gerade zu dem Wesen, welches wir ein Gezeugtes nennen? Auf diese Frage antworte ich: Nicht ein Etwas, was außerhalb des physischen Seins dieses Wesens liegt; also nicht der hl. Geist.

Vielleicht wird Sch. sagen: G. behandelt relative Begriffe, wie absolute, analoge, resp. participative, wie eigentliche, resp. selbstständige (S. 566). — Ich antworte: daß der Begriff „Kindschaft" ein relativer ist, ändert die Sache nicht im Geringsten. Man setze nur anstatt des Wortes „Kind Gottes" überall „übernatürlich Gezeugter", so hat man einen absoluten Begriff. — Ebenso wird mein Argument dadurch gar nicht abgeschwächt, daß der Begriff unserer Kindschaft ein analoger ist. Denn er besagt eine wahre physische Umwandlung; das regenerirte und physisch umgestaltete Wesen will als solches durch ein mit ihm zu einem Wesen vereinigtes Sein formell constituirt werden, und das Sein, welches dieses leistet, ist die wahre Formalursache des Regenerirten als solchen. Sie ist ein Analogon der Formalursache einer eigentlichen Zeugung, aber die eigentliche und wahre Formalursache unserer analogen Zeugung zu Kindern Gottes. Dieses ist es aber, was wir suchen: die eigentliche und wahre Formalursache unserer analogen Kindschaft. — Was versteht Sch. nun, wenn er unsere Kindschaft eine participative nennt? Ich meinerseits verstehe, wenn ich dieselbe so nenne, ganz und gar dasselbe, wie wenn ich sie eine analoge nenne, und nenne sie

gerade in demselben Sinne eine participative, in welchem ich die geschaffene Gnade eine natura divina participata nenne. Sch. scheint darunter unsere K. zu verstehen, inwiefern sie die Vereinigung mit dem hl. Geiste, resp. die bräutliche Verbindung der Seele mit dem Sohne Gottes besage, kraft deren die wahre Sohnschaft des wahren Sohnes durch Gnade die ihrige werde. Schon oben habe ich die Anschauung bekämpft, daß die kraft unserer bräutlichen Verbindung mit dem Sohne Gottes verliehene Kindschaft, wenn überhaupt eine solche anzunehmen ist, in der unserer Zeugung aus Gott entsprechenden Kindschaft, resp. daß die Mittheilung des Gottessohnes als des Bräutigams unserer Seelen in unserer Zeugung aus Gott einbegriffen sei. Doch nehmen wir dieses auch einmal an, folgt dann, daß der so Mitgetheilte oder der hl. Geist wahrer Formalgrund unserer Kindschaft sei? Keineswegs. Der Beweis ist oben gegeben. Der Mitgetheilte wird ja nicht physisch Eins mit uns.

Versteht Sch. vielleicht, wenn er den hl. Geist Formalgrund unserer K. nennt, dies Wort nicht im eigentlichen Sinne? Wenn dieses, so ließen sich unsere Differenzen wenigstens in einem Punkte leicht ausgleichen. Einige Wendungen Scheebens lassen sich so deuten; doch kann ich diese Auffassung nur schwer mit seiner Gesammtdarstellung vereinbaren. An zutreffenden Vergleichungspunkten zwischen der gratia increata und einer causa formalis fehlt es nicht, um ihr in einem uneigentlichen Sinne diesen Namen zu geben, und ich mache diesbezüglich aufmerksam auf die Innigkeit ihrer Vereinigung mit uns und ihre Thätigkeit in uns (vgl. Sch. S. 48). Aber dann ist die geschaffene Gnade ganz einfachhin die einzige causa formalis der auf Zeugung gegründeten Kindschaft nach der ganzen Fülle ihres concreten Wesens, ganz so einzige c. formalis der vollen generatio, wie sie nach dem Tridentinum einzige c. formalis der iustificatio ist, und uneigentliche c. formalis wäre die unerschaffene Gnade nicht nur für eine höhere Kindschaft, sondern auch für jene, welche Sch. die K. in einer elementaren Form nennt, d. i. für die volle, für Verdienste de condigno nothwendige Kindschaft.

4. Aber durch meine Behauptung, daß die erschaffene Gnade schlicht und recht der einzige Formalgrund der Gotteskindschaft sei, trete ich in Conflikt mit den griech. Vätern.[1]) Freilich dann,

[1]) Von einem hervorragenden Theologen aufmerksam gemacht, weist Sch. (S. 19 Anm.) auch hin auf die Oration vom Feste des hl. Hieronymus

wenn Scheebens Lehre die der griech. Väter ist. Aber ist letzteres wirklich ein so unumstößlicher Canon, wie man es nach Sch.'s Behauptung glauben sollte?

Es ist ganz richtig, daß die Väter unsere Zeugung aus Gott mit der Sendung des hl. Geistes in unsere Herzen materiell identificiren, und betonen, daß bei jener nicht nur durch die geschaffene Gnade eine Verähnlichung mit dem Sohne Gottes in uns entstehe, sondern, das unerschaffene sigillum selbst, der substantielle Balsam selbst uns mitgetheilt werde, und wir nur so gezeugt, nur so Söhne Gottes und Nachbilder und ein Wohlgeruch Christi werden. Damit ist aber unsere Frage noch lange nicht erledigt. Diese lautet: Wird bei dieser Umgestaltung des Menschen der hl. Geist selbst die Vergeistigung der Seele, oder kommt er zu uns, um uns durch Mittheilung eines andern Seins zu vergeistigen? Ist das unerschaffene sigillum selbst die Gestalt (adäquat oder inadäquat), durch welche wir formell Christus ähnlich sind, oder wird uns dieses sigillum Dei eingesenkt, um uns in dem aufgedrückten Siegelbilde die Gestalt Christi zu verleihen? Ist die göttliche Balsamsubstanz selbst jener Duft, durch den wir formell ein Wohlgeruch Christi sind, oder wandelt er uns durch seine Mittheilung nur um, so daß wir duften, wie er, gleich wie der Wohlgeruch von Gewürzen, wie der hl. Cyrill von Alexandrien (in Jo. XI. p. 932. Migne 74 col. 453) sagt, seine eigene Kraft den Kleidern einsenkt und die Kleider, in denen er ist, gewissermaßen in sich selbst umwandelt? Mit andern Worten: wird der hl. Geist nach den griech. Vätern uns mitgetheilt als ein Sein, welches uns als causa formalis (als com-

---

Aemilianus (20. Juli), wo die Rede sei vom Spiritus adoptionis, quo filii tui nominamur et sumus. Mit Berufung auf Röm. 8, 15 vgl. Gal. 4, 5 sq., woher der Ausdruck entlehnt, und wo er „mindestens höchst wahrscheinlich der Name der Person des hl. Geistes" sei, glaubt Sch., müsse auch in der Oration die dritte Person verstanden werden und so findet er auch in ihr eine Bestätigung seiner Ansicht. Die einfachste Antwort ist, daß nicht die dritte Person zu verstehen sei. Auf die Anfrage, ob in dieser Oration das Wort „Spiritus" wirklich den hl. Geist bedeute und wie die Conclusion derselben lauten müsse, antwortet die Congregat. der Riten im Dekrete vom 12. Nov. 1831: Ad 49: „Negative ad primam partem; ideoque quoad secundam more solito concludenda". Cf. Gardellini, Decreta etc. III. Append. p. 78 (Ed. III).

plete oder partielle) zu übernatürlich umgestalteten Wesen constituirt, oder als ein Sein, welches uns als causa efficiens und exemplaris durch Assimilation zu übernatürlich umgestalteten Wesen erhebt? Ist die Sendung des hl. Geistes insofern identisch mit unserer Zeugung aus Gott, als der hl. Geist dasjenige ist, welches uns durch Zeugung als formales Seinsprinzip des Gezeugten mitgetheilt wird, oder insoferne, als er derjenige ist, welcher zur Zeugung gesandt wird? Sind diese Doppelfragen nach dem jedesmaligen ersten Theile zu bejahen, dann steht meine Lehre in Widerspruch mit den griech. Vätern, dann steht aber ebenso, wie meine Lehre, in einem unversöhnlichen Gegensatze zu denselben die Lehre, welche Scheeben selbst (Dogm. III. n. 834. 837) als die Lehre „der ganzen abendländischen Theologie", bes. der Scholastik (n. 833) darstellt, jene, nach welcher „die Einwohnung des hl. Geistes nicht als ein constitutives Element der Kindschaft Gottes erscheint", sondern „bloß die geschaffene Gnade" (n. 837). Dieses ist die von mir vertretene Ansicht ganz genau, das ist auch ohne allen Zweifel die Lehre des hl. Thomas und sie wird von Sch. mit Recht als die Lehre der ganzen abendländischen Theologie bezeichnet.[1]) Ist dem so, muß

[1]) Wenn auch Scheeben seine Charakteristik der Lehre der abendländ. Theologie dadurch modificirt, daß er (n. 840, vgl. n. 884) sagt, an Andeutungen der speciell griech. Väterlehre fehle es auch der Scholastik nicht, und, wenn der hl. Thomas auch im Prinzip nicht so einseitig, wie ich, die Aehnlichkeit mit dem Vater" betonte (S. 30 Anm.), so kann Sch. doch nicht leugnen, daß meine Lehre ihrer vollen Substanz nach die Lehre des hl. Thomas und der gesammten abendländischen Theologie ist. Man könnte es nur auffallend finden, daß die Lehre, nach welcher „bloß die geschaffene Gnade" die Kindschaft constituirt, und „die Einwohnung des hl. Geistes nicht als ein constitutives Element der K. erscheint", inwiefern sie von „der gesammten abendländischen Theologie" vorgetragen wird, mit der Lehre der griechischen Väter in Einklang gebracht werden kann (Sch. Dogm. n. 872), insofern aber, als sie von mir wiederholt wird, mit letzterer in unversöhnlichem Widerspruche steht. Ich sehe nur eine Lösung dieses Räthsels, daß nämlich die Scholastik nur von der Kindschaft „in elementarer Form" spricht, wenn sie ausschließlich die geschaffene Gnade als Formalgrund der K. bezeichnet, ich dagegen die geschaffene Gnade ausreichen lasse für die Constitution der K., wie sie „nach der ganzen Fülle ihres concreten Wesens besteht". Aber kennt und behandelt „die ganze abendländische Theologie" die Kindschaft nur nach ihrer elementaren Form? Hat sie während vieler Jahrhunderte ein so hervorragendes und wesentliches Moment der Rechtfertigungslehre übersehen, wie es nach Sch. die Lehre vom hl. Geiste als Formalgrund unserer Kindschaft ist?

man dann nicht eine Darstellung der Lehre der griech. Väter von vorne herein mit Mißtrauen betrachten, welche diese Lehre in einen unversöhnlichen Gegensatz zu jener setzt, und zwar selbst dann, wenn aus den bändereichen Werken der griechischen Väter eine Reihe von Stellen vorgeführt werden, welche anscheinend für die Richtigkeit jener Darstellung sprechen?

Indessen ist die Sache nicht so gefährlich. Die Hauptauctoritäten sind für meine Gegner die Heiligen Athanasius, Basilius und Cyrill v. A. Die weit überwiegende Mehrzahl von Belegstellen entnehmen sie den Werken des zuletzt genannten Lehrers. Sehen wir uns seine Lehre in einigen Proben etwas näher an.

Bei Erklärung der für unsern Gegenstand klassischen Stelle: „quod natum est ex Spiritu, spiritus est“ (Jo. 3, 6) beantwortet der hl. Cyrill[1]) geradezu die Frage, um die sich unsere ganze Controverse dreht, warum der Mensch genannt werde *γέννημα τοῦ πνεύματος*, ein vom hl. Geiste Gezeugtes. Zunächst, so antwortet er, weil derselbe vom hl. Geiste ursprünglich aus dem Nichts in's Dasein gerufen. Dann aber und in der jetzigen Heilsökonomie, weil der hl. Geist ihn dadurch, daß er ihm seine eigenen Züge (*χαρακτῆρας*) einprägt, zum Nachbilde Gottes umgestaltet, und seinen Geist gleichsam zu einem Wesen seiner eigenen Art (*εἰς τὴν ἰδίαν ὥσπερ ποιότητα*) umwandelte. Hier wird der hl. Geist als der Zeugende dargestellt; er zeugt uns, indem er durch Assimilation sich selbst in uns darstellt, sich gleichsam reproducirt; dasjenige, wodurch wir formell seine Nachbilder, durch den Geist Gezeugte, sind, ist die uns mitgetheilte geschaffene Gnade, die Aehnlichkeit mit ihm (*χαρακτῆρες οἰκεῖοι τοῦ πνεύματος*). Diese und diese allein stellt er hin als die causa formalis unserer Kindschaft. Ich denke aber, daß, wenn der hl. Cyrill ausdrücklich lehren will, wodurch wir uns als Gottgezeugte darstellen, dieses nach seinem ganzen Inhalte angibt, und daß er unter dem *γέννημα τοῦ πνεύματος* das Kind Gottes versteht, wie es die Kindschaft besitzt nicht nur nach „einer elementaren Form“, sondern „in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens“. In der That versteht Cyrill unter jenen *χαρακτῆρες* dasjenige, was uns als Formalgrund die volle Aehnlichkeit mit Christus verleiht, die wir überhaupt besitzen. Er fährt fort: Sic

[1]) L. II. in Jo. p. 147 sq. (Migne PP. GG. F. 73 col. 245).

enim (da wir durch diese characteres umgestaltet werden zum Bilde Gottes) recte, opinor, intelliges etiam illud, quod per Paulum ad aliquos dictum est: „Filioli, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis“ Item: „In Christo enim Jesu per evangelium vos genui.“

Aus der Erklärung der Worte: dedit eis potestatem filios Dei fieri,[1]) welche ich den Lesern ganz zur Ansicht empfehle, hebe ich nur folgende Stelle hervor: „Durch Christus steigen wir empor zur übernatürlichen Würde; aber wir werden nicht Söhne Gottes ganz wie er, sondern als seine Nachbilder (*ὡς πρὸς αὐτόν*) durch die ihn nachahmende Gnade (*διὰ τῆς κατὰ μίμησιν χάριτος*). Denn er ist der wahre aus dem Vater gezeugte Sohn, wir aber sind Adoptivsöhne aus Güte.“ Demjenigen also, was den wahren Sohn formaliter zum Sohne macht, entspricht in uns, den Adoptivsöhnen *ἡ κατὰ μίμησιν χάρις*, was nichts Anderes ist als die vom hl. Geiste, uns mitgetheilte geschaffene Gnade.[2]) Indem der Geist, die *μορφή* des Sohnes,

---

[1]) L. I. In Jo. p. 90. (Migne ib. col. 153.)

[2]) Den analogen Charakter unserer Gottessohnschaft verlege ich darein, daß dasjenige, was uns zum Sohne macht, ein Analogon jenes substanziellen Seins sei, welches den Logos zum wahren Sohne macht. Scheeben dagegen will. daß außer dem geschaffenen Analogon eben dasjenige, was den Sohn Gottes zum wahren Sohne mache, auch uns zu Söhnen constituire, und der analoge Charakter besteht dann darin, daß dies in einer andern Weise in uns, als im Logos sei. „In diesem Sohne (dem Logos) ist Beides (was ihn mit dem Vater substanziell verbindet und zum Ebenbilde desselben, und so zum Sohne macht) schlechthin, wesentlich, unmittelbar und in absolut vollkommener Weise, kraft seines Wesens und seines Ursprunges — in uns bloß participativ, außerwesentlich, mittelbar, und in unvollkommener Weise durch gnadenvolle Einsenkung und Vereinigung“ (S. 36) Man sehe nun im Texte, was nach Cyrill, auf den Sch. sich so oft beruft, schlecht und recht dasjenige ist, was uns im Gegensatze zum wahren Sohne Gottes zu Adoptivsöhnen macht. Es ist *ἡ κατὰ μίμησιν χάρις*, nicht das uns durch Gnade eingesenkte unerschaffene Sein, sondern die das unerschaffene Sein des Sohnes analog darstellende geschaffene Gnade. So auch anderswo. Wie er hier zeigt, auf welche Weise wir als Nachbilder des wahren Sohnes Adoptivsöhne werden, so erklärt er z. B. l. XI. p. 971 (Migne 74 col. 516) die wahre Sohnschaft des Logos durch den Gegensatz zu unserer Adoptivsohnschaft in folg. Weise: der Logos lege sich nicht den Namen der Gottheit bei, wie wir „qui cum non simus natura dii, ad deitatis ascititiam vocati sumus dignitatem: adoptivus enim esset sicuti nos, spuriam (*νόθην*) habens et acquisitam gloriam,

uns seine χαρακτῆρες einprägt, verleiht er uns jene Gnade, durch welche wir Christi Sohnschaft nachahmen. — Die Erklärung des folgenden Verses: „qui . . . ex Deo nati sunt“ beginnt folgendermaßen: „Diejenigen, welche durch den Glauben an Christus zu Adoptivkindern Gottes berufen worden, haben die Niedrigkeit ihrer eigenen Natur abgelegt, und, erstrahlend in der Gnade des sie ehrenden Gottes wie in einem glänzenden Gewande, erheben sie sich zu einer über die Natur erhabenen Würde; denn nicht mehr sind sie Kinder des Fleisches, sondern vielmehr Adoptivkinder Gottes (θεοῦ κατὰ θέσιν γεννήματα).“ Dasselbe Bild gebraucht hier der hl. Cyrill für die Formalursache der Kindschaft, welches das Tridentinum (VI. q. 7) für den Formalgrund unserer Rechtfertigung gebrauchte; ähnlich nennt der römische Katechismus den Formalgrund der Rechtfertigung und Kindschaft eine divina qualitas in anima inhaerens ac veluti splendor quidam et lux . . . qua iusti ac filii Dei effecti aeternae quoque salutis haeredes instituimur.[1])

In seinem Commentare des Propheten Isaias lehrt der hl. Cyrill, daß wir durch die participatio Spiritus s. zum Bilde Christi umgestaltet werden. Bedeutet dies nun, der hl. Geist sei selbst formaliter die Gestalt in uns, durch welche wir Christi Abbild sind? Ganz gewiß nicht. Der Heilige selbst gibt die Erklärung, wie wir durch den hl. Geist umgestaltet werden: „Es wird nun in uns Christus gebildet, indem der hl. Geist uns eine Art von göttlicher Gestalt (θεῖόν τινα μόρφωσιν) durch Heiligkeit und Gerechtigkeit einsenkt. Denn so, so tritt in unserer Seele hervor ὁ χαράκτηρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ καὶ Πατρὸς (der Sohn Gottes nach Hebr. 1, 3), indem der hl. Geist, wie ich sagte, uns durch Heiligkeit zu seinem (des Sohnes) Bilde umgestaltet. . . . Wenn Jemand in Christus gebildet wird, so wird er zum Sohne Gottes gebildet auf die eben erklärte Weise.[2])“

---

naturamque adulterinam“ (κεκαπηλευμένην). Hätte Cyrill so von dem Constitutivum unserer Adoptivk. gesprochen, wenn er mit Scheeben die wahre Substanz Gottes in dasselbe hineinbezogen, die uns in einer andern Weise mitgetheilt sei, als dem Sohne Gottes? Vgl. ib. p. 930, wo der Adoptivsohn im Gegensatze zum wahren Sohne genannt wird „nuda imago sola repraesentatione figurae et externis ornamentis ad archetypum formata“.

[1]) II. n 50.

[2]) L. IV. in Jo. Or. II. p. 591 (M. 70 col. 936).

Also wiederum: der uns mitgetheilte hl. Geist macht uns durch Einsenkung der geschaffenen Gnade zu Nachbildern Christi und zu Söhnen Gottes. Damit ist die Mittheilung der ungeschaffenen nicht geleugnet, sondern nur die Bedeutung beider für die Constitution der Sohnschaft in ihrem Verhältnisse zueinander richtig gestellt. Sich selbst uns mittheilend und uns sich assimilirend, senkt der hl. Geist die geschaffene Gnade, seine eigenen *χαρακτῆρες, θεῖόν τινα μόρφωσιν, τὴν κατὰ μίμησιν χάριν* unserer Seele ein, und macht uns so als causa efficiens und exemplaris zu Söhnen Gottes. — Ganz dieselbe Doctrin trägt der hl. Lehrer vor in der zehnten Osterhomilie:[1]) Die Sünde wird in uns getödtet, „wenn wir ihn (Christus) in unsere Seelen aufnehmen durch den Glauben und die participatio des Geistes, welcher uns Christo ähnlich macht durch die in der Heiligkeit bestehende Beschaffenheit (*διὰ τῆς ἐν ἁγιασμῷ δηλονότι ποιότητος*). Denn eine Art von Bild (*μορφή*) unseres Erlösers ist der hl. Geist, welcher das göttl. Abbild, das wir in uns tragen (*τὸν θεῖον ἡμῶν ἐξεικονισμόν*) durch sich selbst gleichsam ausprägt" (*ἐναποθλῖβον*). Im Gegensatz zum hl. Geiste, der in uns das Bild ausprägt, ist die geschaffene Gnade, eine Beschaffenheit, als dasjenige bezeichnet, was uns dem Sohne Gottes ähnlich, und so zu Adoptivsöhnen macht. Das letztere ist im Folgenden in dieser Weise hervorgehoben: Der hl. Geist „bildet und gestaltet zum Sohne (Logos) diejenigen um, denen er sich mittheilt, damit Gott der Vater, in uns die uns eingeprägten Züge (*χαρακτῆρας*) seines eigenen Sohnes sehend, uns dann liebe, wie Söhne." Ob wohl diese *χαρακτῆρες* nur dasjenige bezeichnen, was das „durchaus Nothwendige und unbedingt Wesentliche" zur Begründung der K. ist, aber nicht genügt, sie „in der ganzen Fülle ihres concreten Wesens" zu constituiren?

Die participatio Spiritus und die Zeugung aus Gott ist insoferne dasselbe, als der hl. Geist dadurch, daß er in unsere Herzen gesendet wird, uns sich selbst, und daher, da er Gott ist, uns Gott assimilirt. Höchst drastisch und klar legt dies der hl. Cyrill im Thesaurus[2]) dar, gelegentlich eines Beweises für die Gottheit des hl. Geistes. Im Anschluß an Ephes. 1, 13: „ihr seid besiegelt durch den hl. Geist" sagt er: „Wenn wir dadurch, daß wir durch den hl. Geist besiegelt werden, zu Gott umgestaltet

[1]) P. 133 (M. 77 col. 617). [2]) P. 360 (Migne 75. col. 609).

werden, wie kann er dann etwas Geschöpfliches sein, er, durch den das Bild des göttl. Wesens uns eingegraben wird, und das Siegel(bild) der unerschaffenen Natur in uns bleibt? Denn nicht wohl zeichnet der hl. Geist das göttliche Wesen in uns, wie ein Maler, als (wäre er) etwas von diesem (dem göttl. Wesen) Verschiedenes. Nicht auf diese Weise führt er uns zur Aehnlichkeit mit Gott, sondern, selbst Gott und aus Gott hervorgehend, wird er wie in Wachs in die Herzen derjenigen, die ihn empfangen, nach Art eines Siegels eingedrückt, durch die Gemeinschaft und Assimilation mit sich (*ὁμοίωσις πρὸς αὐτό*) zur ursprünglichen Schönheit die Seele wieder bemalend und nach dem Bilde Gottes den Menschen wieder umgestaltend. . . Wie wird derjenige nun ein Geschöpf sein, durch den die menschliche Natur, als theilhaftig Gottes, nach Gott umgestaltet wird?"[1]) Hier, wie an vielen an-

[1]) Sch. (Dogm. n. 869) sagt, diese Stelle werde erklärt durch die andere Stelle Cyrills (Thes. p. 345), wo er mit Bezug auf I. Cor. 11, 7, sagt, der Mann sei das Bild und die Ehre Gottes, weil er den Geist Gottes empfängt, wie das Weib die Ehre des Mannes, weil sie aus einem Theile der Glieder des Mannes gebildet ist. In dieser Stelle nämlich sieht Sch. einen Beweis, daß nach Cyrill „die Kindschaft nicht bloß in einer von Gott empfangenen accidentellen Aehnlichkeit mit seiner Natur, sondern auch im Mitbesitze des eigenen Geistes Gottes" bestehe. Ich glaube aber, daß man die dunkle Stelle aus der klaren erklären solle, und nicht umgekehrt. Die oben citirte Stelle läßt gar keinen Zweifel übrig; wie wir nach Cyrill Bild Gottes werden, was nach den vorhergehenden Citaten identisch ist mit „Kind Gottes". Jener Vergleich zwischen der Vergöttlichung Adams durch Empfang des Geistes Gottes und der Bildung Evas aus der von Adam empfangenen Substanz darf, wie überhaupt Vergleiche, nicht zu sehr urgirt werden; er ist berechtigt, wenn ein tertium comparationis vorhanden ist. Dieses ist vorhanden, wenn einerseits Adam durch Empfang des Geistes aus Gott „Gott" wird, anderseits Eva durch Empfang der Substanz aus Adam zum Menschen wird. Jene Substanz Gottes braucht nicht in derselben Weise bei Adam zu seiner Vergöttlichung und zur Begründung seiner Verwandtschaft mit Gott zu concurriren, wie die Substanz Adams zur Bildung Eva's, damit der Vergleich zutreffe, und eine völlig analoge Concurrenz beider ist ein Unding. Uebrigens sagt ja der hl. Cyrill auch klar genug an eben dieser Stelle, wie der Mensch durch die Communicatio Spiritus ein Bild Gottes werde: *ὡς ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸ κοινονίας μεμορφωμένος εἰς ὁμοιότητα τοῦ πεποιηκότος*. Wenn man diese Stelle mit den übrigen oben mitgetheilten zusammenhält, so kann kein Zweifel übrig bleiben, daß die durch Einwohnung verliehene Aehnlichkeit nach Cyrill ausschließlich in den

dern Stellen identificirt der Heilige die Sendung des hl. Geistes in die Herzen mit der Mittheilung der geschaffenen Gnade. „Durch den hl. Geist drückt uns Christus seine Züge auf“;[1]) er will, daß wir zum ursprünglichen, durch die Sünde verlorenen Bilde wieder umgestaltet werden durch die participatio Spiritus, ut prima illa induti gratia et recuperata cum eo (filio) similitudine potentiores et fortiores peccato inveniamur.“[2]) Wie der Mensch ursprünglich „gestaltet wurde nach dem Bilde des Schöpfers, so wird er auch jetzt umgestaltet durch die participatio Spiritus zur Aehnlichkeit mit dem, der ihn erschaffen. Denn daß der Geist der Seele derjenigen, die ihn empfangen, das Bild des Heilandes einprägt (nicht, daß er sich als Bild, sondern, daß er das geschaffene Bild durch sich als sigillum signans einprägt), wie kann dies zweifelhaft sein bei den Worten des Apostels: Kinder, die ich wieder zeuge bis Christus in euch gebildet wird?“[3])

Nach diesen Stellen, die wir leicht verzehnfachen könnten, erklärt der hl. Cyrill unsere Zeugung aus Gott einfachhin als eine Assimilation mit Gott; die causa formalis unseres Aehnlichseins und der Kindschaft ist einzig die geschaffene Gnade, und der hl. Geist ist der Zeugende, also die causa efficiens und exemplaris; das ist ganz genau meine Lehre und die „der ganzen abendländischen Theologie“. Bei der Zeugung wird freilich auch die substantielle Gnade mitgetheilt, aber nicht als formales Seinsprinzip des Gezeugten, sondern zur Mittheilung dieses Prinzips. Er zeugt uns durch Mittheilung des Abbildes der Gottheit; dieses bringt er in uns nicht hervor, wie ein Maler, sondern wie ein sich eindrückendes Siegel; aber nicht wie ein todtes Siegel, sondern wie ein lebendes, welches das zu Besiegelnde sich assimilirt; deßhalb kann er nicht ein Ueberbringer der Gnade, deßhalb muß er selbst von Natur Gott sein, sonst würden wir ja nicht durch Assimilation mit ihm Nachbilder Gottes. Wie er in uns eingeht, uns zu Gott umzugestalten und zu zeugen, so bleibt er in

---

eingedrückten χαρακτῆρες τοῦ πνεύματος, also der geschaffenen Gnade, besteht, und nicht im Mitbesitze Gottes, insofern hierin etwas von der geschaffenen Gnade Verschiedenes gedacht wird.

[1]) Ib. p. 359.

[2]) XI. in Jo. p. 988 (M. 74. col. 541 f.).

[3]) XII. in Jo. p. 1098 (M. ib. col. 716).

uns, den schon zu Kindern Gezeugten, um das Werk fortzusetzen und zugleich Gegenstand unseres Besitzes und Genusses zu sein, wie wir früher (S. 632) einigermaßen erklärt. Insoferne er Grund unseres übernatürlichen Seins ist, wird er nur als causa efficiens und exemplaris betrachtet; durch ihn und in ihm[1]) zu Nachbilder Christi umgestaltet, sind wir Söhne Gottes.

Vorstehende Darstellung der Lehre des hl. Cyrill, auf den sich die Gegner meiner Lehre hauptsächlich berufen, zeigt mindestens, wie wenig evident es ist, was Scheeben mit solcher Zuversicht (S. 20) sagt, daß, wenn ich mich mit dem von ihm befürworteten Systeme beschäftige, ich es „mit einer großartigen dogmenhistorischen Thatsache" zu thun habe. Wollte ich die Väterlehre nach ihrem ganzen Zusammenhange und mit Berücksichtigung aller, meiner Erklärung scheinbar ungünstigen, Stellen darlegen,[2]) müßte ich wohl

[1]) Sehr oft sind beide Propositionen bei Cyrill vereinigt: *δι' αὐτὸ καὶ ἐν αὐτῷ*. Die Proposition *ἐν* wird gemäß einem bekannten Hebräismus in der Sprache des N. T. ganz im Sinne von *διά* gebraucht, wie z. B.: in Belzebub ejicere daemonia. Wenn in unserm Satze und in ähnlichen beide Propositionen vereint werden, so geschieht dieß gewiß nicht ohne Grund. Den Pneumatomachen gegenüber wird auf diese Weise betont, daß wir nicht nur durch den Geist die Gnade empfangen, als wäre er ein zwischen Gott und uns stehender Vermittler derselben, sondern daß er in seinem eigenen Wesen, vermöge dessen er Gott selbst ist, die Kraft hat, uns durch Abdruck seiner selbst Gott zu assimiliren.

[2]) Daß aus den griech. Vätern Stellen zusammengetragen werden können, welche anscheinend mit der vorgetragenen Lehre der „abendländischen Theologie" im Widerspruch stehen, leugne ich nicht und es müßte Wunder nehmen, wenn dem nicht so wäre. Kann dies nicht mit Bezug auf die meisten unzweifelhaft feststehenden Offenbarungslehren geschehen? Ich habe mir gerade die Stellen des hl. Chrysostomus etwas angesehen, durch welche unsere Gegner darzuthun suchen, daß dieser Lehrer die Nothwendigkeit der Beichte leugnet. Wenn es solche Stellen gibt, welche mit einer ganz elementaren und durch äußere Thatsachen verkörperten Lehre scheinbar streiten, wie kann es dann Wunder nehmen, wenn es scheinbar unvereinbare Aussprüche gibt hinsichtlich einer Lehre, die sich auf die Constitution unseres innern übernatürlichen Seins und auf das wechselseitige Verhältniß der unsern Gnadenstand constituirenden Gnaden beziehen? Dies darf um so weniger auffallen, als die Väter sich nicht der Terminologie der Scholastiker bedienen und nicht von causa efficiens und formalis sprechen, und noch dazu an den Stellen, welche vorgelegt werden, sich durchgehends nicht mit Erklärung unseres Gnadenstandes beschäftigen, sondern mit den Beweisen für die Gottheit des hl. Geistes. — Die Probestelle, welche Scheeben (S 21 Anm.) aus Cyrill vorführt zum Beweise, daß seine Lehre mit der des Cyrill übereinstimme, und ich somit, wenn ich ihn bekämpfe, den hl. Cyrill be-

eine ganze Reihe von Artikeln schreiben. Um so lieber ist es mir, daß ich mich für meine Erklärung auf einen der größten Theologen unsers Jahrhunderts berufen kann, dessen spezifischer Vorzug die gründliche Kenntniß und volle Beherrschung der Väterliteratur ist, und ich muß diesen Theologen um so mehr zum Zeugniß aufrufen für die Richtigkeit meiner Erklärung der grie-

---

kämpfe, ist dem oben (S. 566) citirten Commentar des Verses Joh. 1, 13 entnommen. Die Leugner der Gottheit des hl. Geistes bekämpfend sagt Cyrill: „Spiritus participatione per fidem in Christum donati et naturae divinae participes efficimur et ex Deo nati esse dicimur et ob eam rem Dei nuncupamur, non gratia solum ad supernaturalem gloriam evecti, sed etiam Deum in nobis inhabitantem habentes.“ Heißt dies nun, daß die in uns wohnende Gottheit als Formalgrund mit der geschaffenen Gnade concurrire zur Constitution unseres Kind- und Göttlichseins? Keineswegs. Cyrill beweist an unserer Stelle die Gottheit des hl. Geistes und hat es hier mit Gegnern zu thun, welche zwar behaupten, daß wir durch die Gnade Kinder Gottes sind, aber leugnen, daß diese Gnade durch die Einkehr Gottes selbst in unsern Herzen entstanden; nach ihnen ist es ein κτίσμα ὑπουργόν, welches uns jene Gnade übermittelt hat (Cf. Cyrill., De Trin. Dial. al. VII. p. 638. M. 75 col. 1088). Diesen Gegnern gegenüber sagt Cyrill: Wir sind Kinder, da wir solche sind, die nicht nur die Gnade besitzen, sondern Gott selbst in sich tragen. Das Wohnen Gottes in uns ist nicht nothwendig, damit er als Formalursache die geschaffene Gnade ergänze, sondern damit die geschaffene Gnade wirklich Formalursache sei. Falls nicht Gott selbst in uns einkehrt, um sich in uns abzudrücken, wie ein Siegel in Wachs, ist eben der Abdruck nicht ein Bild Gottes, wir besitzen dann in der Gnade nicht die χαρακτῆρες τοῦ θεοῦ, nicht die κατὰ μίμησιν χάρις, und so sind wir dann eben nicht Abbilder und Kinder Gottes (De Trin. ib.) Cyrill könnte nach diesem Satze die Gegner nun durch den Nachweis bekämpfen, daß, wenn Gott nicht in uns wohnt, die Gnade uns auch nicht zu Kindern machen könne. Diesen Beweis gibt er in der citirten Stelle seines Werkes de Trinitate. An unserer Stelle deutet er ihn nur an und geht dann dazu über, direkt aus der hl. Schrift zu beweisen, daß Gott selbst in uns wohne. — Wollte man in dieser Stelle ausgedrückt finden, daß die in uns wohnende Gottheit als causa formalis mit der geschaffenen Gnade concurrire, so müßte man mit spezieller Berücksichtigung der Scheeben'schen Auffassung dieser Concurrenz die Stelle folgendermaßen erklären: Wir sind Kinder Gottes (im vollsten Sinne), indem wir nicht nur ausgestattet sind mit der geschaffenen Gnade, — welche schon die wahre, wenngleich noch nicht ideal vollendete K. (vgl. oben S. 546. ff.), „eine wahre und eigentliche Würdigkeit auf die Erbschaft“ (Sch. S. 570), „eine wahre und eigentliche Verdienstlichkeit, der nichts unbedingt Wesentliches mangelt“ (ebend.) begründet, — sondern auch Gott selbst besitzen, — welcher als Formal-

chischen Väter, als — merkwürdigerweise — auch Scheeben sich auf ihn berufen hat.[1]) — Cardinal Franzelin findet in den

grund die durch die geschaffene Gnade schon constituirte K. zur ideal vollendeten erhebt (oben S. 547), das in jener begründete Erbrecht zu einem Erbrechte im strengeren Sinne gestaltet (Sch. S. 571). — Ich behaupte aber, daß dem Geiste der Cyrill'schen Lehre Nichts mehr widerstreitet, als diese Auffassung. Die Nothwendigkeit der Einwohnung Gottes für unsere K., welche der Heilige an unserer Stelle und sonst überall behauptet, ist eine Nothwendigkeit, welche er für die Kindschaft auch „im elementaren Sinne", für das Recht auf die Erbschaft überhaupt beansprucht. Ist nur eine accidentelle Gnade in uns, oder ist der in uns wohnende Geist nicht Gott, resp. wohnt nicht Gott selbst in uns, dann müssen wir nach Cyrill sagen: „spe excidimus, inani gloria nescio quomodo praefulgentes" (De Trin. VII. p. 640).

[1]) Hätte sich Sch. auf Franzelin und Kleutgen nur für den einen Satz berufen, daß die schriftmäßige „Gemeinschaft der göttl. Natur... die Gemeinschaft des hl. Geistes einschließe" so könnte die Stelle, wenn richtig erklärt, durchgehen. Aber es soll doch auch der dann folgende Satz unter der Flagge Franzelin-Kleutgen segeln. Haben denn diese Theologen wirklich die Doktrin, welche ich „sehr künstlich und unnatürlich" nenne, vorgetragen? Es ist die Doktrin, daß zur Constitution der K. mit der geschaffenen Gnade die Gottheit sub formali ratione personae als Formalgrund concurrire. Franzelin vertritt fast in allen unsere Controverse betreffenden Punkten eine der Scheeben'schen Lehre entgegengesetzte, und erklärt auch die griech. Väter in einem durchaus verschiedenen Sinne. Daß er die geschaffene Gnade für die einzige causa formalis adoptionis et sanctitatis ansieht, ganz genau nach der von mir Scheeben gegenüber vertheidigten Lehre, zeigen die Citate im Texte. Er stellt ferner eine eigene These (p. 642) gegen die Lehre auf, daß der Gerechtfertigte zu einer der göttl. Personen in einer Beziehung stehen könne, in welcher er nicht zu den andern stehe. In einer Anmerkung (p. 633) lehrt er, daß der hl. Geist nur als causa efficiens und exemplaris hinsichtlich des Gerechten signaculum, unguentum, fragrantia genannt werde, und hierbei weist er auf mehrere jener Stellen der griech. Väter hin, in denen Sch. einen Beweis sieht, daß nach den griechischen Vätern der heilige Geist uns auch formell zugleich mit der Gnade zu Nachbildern Christi mache. Ferner sehe man die Erklärung der für meine Auffassung schwierigen Väterstellen bei Franzelin (p. 630 sqq.), namentlich der aus Basilius entnommenen Stelle, an welcher dieser Lehrer den hl. Geist als εἶδος bezeichnet. — Für Kleutgen lag bei dem speciellen Zwecke, den er in der „Theologie der Vorzeit" verfolgte, kein Grund vor, in unserer Frage entschieden Stellung zu nehmen. Indessen vgl. II S. 97 (2. Aufl.) wo er meine Ansicht darlegt, und ebend. S. 106 ff., wo er die griech. Väter geradeso erklärt, wie ich es gethan; ferner S. 312, seine Darstellung der Lehre des hl. Thomas. Bes. gehört hieher S. 365 ff. — Aus dem Werke: De Deo ipso vgl. l. II. q. 6. a. 5.

griech. Vätern keineswegs einen Beweis für die Lehre, der hl. Geist sei irgendwie im wahren Sinne causa formalis der Kindschaft. Er spricht sich gegen Lessius' Lehre so aus, daß er zugleich überhaupt leugnet, der hl. Geist könne Formalgrund der K. genannt werden. „Hoc quidem (propriam formalem rationem filiationis adoptivae non esse gratiam sanctificantem, sed ipsam substantiam Spiritus s. nobis applicatam) non putamus verum; sed dicimus, Spiritum s. inhabitantem „fastigium perfectionis" tum sanctitatis sc. tum adoptionis **non** ut causam formalem, sed ut causam efficientem et terminum, cui coniungimur."[1]) Inwiefern man nach den griech. Vätern sagen könne, „Spiritum s. per se ac per communicationem substantiae suae nos sanctos efficere", erklärt er so: „Id intelligi debet ita, ut Spiritus s. primo efficienter sanctificet per diffusionem charitatis Dei in cordibus nostris et deinde velut terminative ipse sit, cui coniungimur vinculo gratiae, charitatis et amicitiae, atque adeo inhabitans Spiritus s. sit supremum ac divinum fastigium nostrae sanctificationis, ut SS. Basilius et Cyrillus loquuntur. Cavendum tamen est, nostra hac aetate, ne obscuro modo loquendi ansa praebeatur considerandi ipsum Spiritum s. velut formalem sanctificationem nostram. Justificationis causa efficiens est misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat signans et unguens Spiritu promissionis s.... demum unica formalis causa est iustitia Dei [inhaerens]".[2]) Die Formalursache der Adoption wird von Franzelin als identisch betrachtet mit der Formalursache der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Er gibt uns eine Erklärung, in welchem Sinne er den hl. Geist das „fastigium sanctificationis" nennt, und wie dieser Ausdruck bei den griech. Vätern zu verstehen sei: nicht, als wäre er causa formalis, sondern als der terminus, cui coniungimur. Die einzige causa formalis ist die geschaffene Gnade. Nach Scheeben dagegen concurrirt gemäß der Lehre der griech. Väter der hl. Geist mit der geschaffenen Gnade als causa formalis bei unserer Vergöttlichung und Heiligung, bei welcher „der hl. Geist oder die gratia increata, vermöge ihrer der Information äquivalenten Vereinigung mit der Seele, als gratia non solum efficien-

---

[1]) De Deo Trino p. 636. (Ed. II.) — [2]) Ib.

ter sed etiam formaliter sanctificans oder als forma sanctificans substantialis auftritt" (Dogm. III. n. 865).

5. Sehr gerne möchte ich nun noch den von mir aufgestellten Zeugungsbegriff und das auf diesen sich gründende Argument gegen Sch.'s Einwände vertheidigen. Aber die Replik hat den ihr ursprünglich zugedachten Umfang schon weit überschritten und mein theologisch-philosophisches Argument ist, in so weit es speciell gegen Sch. gerichtet war, schon oben zur Sprache gekommen. Ich lenke also zum Schlusse ein.

Von der ersten Entgegnung in der Vorrede seiner Dogmatik an bis zu dem letzten Aufsatze hat Scheeben in verschiedenen und oft sehr verletzenden Formen immer wieder von meiner Denkrichtung gesprochen, in welcher ich, weil in starre Formeln gebannt, unfähig sei, den Stand der Frage allseitig zu erfassen. In Bezug hierauf erlaube ich mir, in aller, von Scheebens anerkennenswerthen Verdiensten gebotenen, Bescheidenheit nur eine Bemerkung: Die Verschiedenheit meiner wissenschaftlichen Geistesrichtung von der des Herrn Scheeben erkenne ich an. Ich habe aber eben sowohl das Recht, die meinige für die einzig berechtigte und für die zur Ergründung dunkler Wahrheiten erforderliche anzusehen, wie Sch. das Recht hat, die seinige für die einzig berechtigte zu halten. Wenn ich nun, dem Beispiele meines Herrn Gegners folgend, von meinem Standpunkte aus die Geistesrichtung des Herrn Scheeben charakterisirt — Worte hätten sich wohl finden lassen und auch Beispiele zur Illustration — und ähnliche persönliche Bemerkungen meiner Darstellung eingeflochten hätte, wie Sch. sich dies seinerseits wirklich erlaubt hat: mit welchen Empfindungen würde dann Herr Scheeben wohl meine Aufsätze durchgesehen haben und in welche Klasse von Disputirenden würden wir hinabgesunken sein? Hätte also auch Sch. nicht besser gethan, wenn er sich jeder Bemerkung über Denkrichtung und Persönliches enthalten, und sich ausschließlich mit dem objectiv von mir Gesagten beschäftigt hätte?

Von andern Mitteln Scheebens, seiner Argumentation Nachdruck zu verleihen will ich schweigen. Nur eine Anklage erlaube ich mir zum Schlusse mit aller Entschiedenheit zurückzuweisen.

Hinsichtlich des 3. Art. in I. II. q. 114 der Summa des hl. Thomas verwirft Sch. meine Erklärung (Diese Ztschr. 1883 S. 530 ff.), und er leitet seine Refutation mit dem Kraftsatze ein, daß ich, um meine Erklärung durchzuführen, dieselbe damit

begonnen, „dem hl. Thomas eine an Häresie streifende, jedenfalls höchst unthomistische Lehre zu imputiren“ (S. 584).[1]) Dieses ist die Anklage, gegen die ich mich vertheidige.

Die Sache liegt, wie folgt: In der Untersuchung der Frage, ob das opus meritorium des Gerechten de condigno meritorium sei, sagt der hl. Lehrer: „opus meritorium dupliciter considerari potest, uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio, alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus s.“ In diesem Satze verstehe ich unter dem liberum arbitrium, welches der Heilige der gratia Spiritus sancti gegenüberstellt, das liberum arbitrium ohne die gratia Spiritus sancti, den natürlichen freien Willen des Gerechten mit Abstraction von jeder dem Willen inhärirenden, activ einfließenden Gnade[2]) (und dies ist, nebenbei bemerkt, die einfache, durch den Gegensatz geforderte und dem ganzen Contexte und der Gliederung des Artikels durchaus entsprechende, Erklärung jenes Wortes). Da nun der Heilige fortfahrend sagt, wenn man den Akt betrachte, inwiefern er aus dem „liberum arbitrium“ hervorgehe, so bestehe für ihn keine Condignitas, aber doch eine Congruitas respectu praemii, so folgt freilich bei meiner Erklärung des Wortes „liberum arbitrium“, daß dem guten Werke des Gerechten, betrachtet man es auch nur nach seinem natürlichen sittlichen Werthe, der hier ausgesprochenen Lehre gemäß eine congruitas ad praemium zukomme. Ob nun diese congruitas jene sei, wie wir sie heutzutage verstehen, wenn wir von den de congruo verdienstlichen Werken sprechen oder eine congruitas in einem weitern Sinne, dies ist eine andere Frage. Ich möchte nun zunächst bemerken, daß ich, um nicht eine meiner Frage abseits liegende Erörterung einschalten zu müssen, meine Erklärung negativ ausgedrückt und gesagt habe: Betrachtet als aus dem liberum arbitrium hervorgehend, „stellt sich der Akt nicht als ein meritum de condigno dar“ (S. 531;

[1]) Ein paar Seiten später (S. 588), nachdem dieser Schlag seine Wirkung gethan, wird die Lehre, die ich dem hl. Thomas zuschreibe, nur noch eine „höchst bedenkliche“ genannt, die nicht mehr in der Summa des hl. Lehrers vorkomme: „Früher hatte er freilich zuweilen weniger exakt sich ausgesprochen.“

[2]) Ich abstrahire aber selbstverständlich nicht davon, daß es sich um den Akt eines Gerechten handelt, also abstrahire ich nicht von der Gnade, inwiefern sie die Person dignificirt; und durch kein Wort habe ich Veranlassung gegeben, meine Abstraktion auf diese auszudehnen.

später S. 534 spricht Medina). Ich sage also, was der Akt nach dem hl. Thomas nicht ist, nicht, was er ist, und jener negative Satz streift doch wohl nicht an Häresie. Insoferne also nur konnte Sch. von der Imputation einer an Häresie streifenden Lehre reden, als diese Imputation mit meiner Erklärung des Wortes „liberum arbitrium" unvermeidlich verbunden und in ihr enthalten ist. Aber diese Erklärung des Wortes gibt auch ein Suarez[1]) und ein Johannes vom hl. Thomas,[2]) und Billuart[3]) lobt sie; ich wähle unter den mir gerade zu Gebote stehenden Auctoren diese aus, hinsichtlich deren Sch. nicht, wie er es hinsichtlich der andern früher citirten gethan, mit einer entgegengesetzten Auffassung hervortreten kann. Haben auch diese dem hl. Thomas durch die bloße Erklärung jenes Wortes „eine an Häresie streifende, jedenfalls höchst unthomistische Lehre" imputirt?

Wenn ich nun dem hl. Thomas in terminis die Lehre zuschreibe, daß der gute Akt des Gerechtfertigten, insofern er nur nach seinem natürlichen moralischen Werthe betrachtet wird, de congruo verdienstlich sei, so ist damit keineswegs gesagt, daß er in dem Sinne nach dem hl. Thomas verdienstlich sei, wie wir jetzt von einer Verdienstlichkeit de congruo sprechen. Denn damals hatte das Wort congruitas noch nicht den abgegrenzten Sinn, in welchem das Wort jetzt von den Theologen gebraucht wird, und es wurde in der That jenes Wort congruitas auch an unserer Stelle von hervorragenden Thomisten in einem weitern Sinne erklärt, wie man aus Billuart (l. c.) ersehen kann. — Aber gesetzt nun, ich hätte wirklich dem hl. Thomas die Lehre zugeschrieben, die guten Werke der Gerechten seien, in der oben bezeichneten

[1]) De gratia l. XII. cp. 7 n. 11. f. n. 1. — Hier möge Scheeben auch sehen, ob Suarez kein für meine Erklärung jenes Satzes günstiges Wort habe, ja eher dagegen spreche, und darnach seine Behauptung S. 590 corrigiren.

[2]) Bei Billuart, De Gratia Dissert. VIII. Art 3. — Sch. bemerkt (a. a. O.), Johannes habe diese Erklärung nur so gelegentlich gegeben. „In der Erklärung des Contextes unseres Art. würde er selbst sie schwerlich haltbar gefunden haben." (!)

[3]) Ib. — Aber „an erster Stelle", sagt Sch., führe Billuart seine (Sch.'s) Erklärung nach Sylvius an. Ich erwiedere: Aber an letzter Stelle führt B. meine Erklärung des Wortes liberum arbitrium an nach Johannes und des letztern Erklärung lobend sagt er: „Ita subtiliter laudatus Theologus. Quam voluerit interpretationem sequatur lector." — Ob übrigens Sylvius' Erklärung des Wortes mit der Scheeben'schen zusammenfällt, will ich nicht weiter untersuchen.

Weise betrachtet, so de congruo verdienstlich, wie wir jetzt dieses Wort verstehen, durfte dann Sch. behaupten, ich imputire dem Heiligen eine an Häresie streifende Lehre? Weiß denn Herr Scheeben nicht, daß viele hervorragende Theologen die natürlich guten Werke der Gerechten, ich sage nicht für de congruo, sondern selbst für de condigno verdienstlich halten? So lehrt z. B. Dominikus Soto, einer der hervorragendsten Schüler des hl. Thomas und in der uns beschäftigenden Frage vielleicht der erste: „Vigore naturali cum solo generali auxilio potest homo praestare quandoque bonum opus morale, etiam extra gratiam. Dies kann auch der nicht Gerechtfertigte. Dann fährt er fort: [tale opus] „si fiat ab illo, qui est in gratia, est meritorium vitae aeternae: quoniam, ut opus sit acceptum ad vitam aeternam, nihil aliud videtur requiri, quam quod sit genere suo et circumstantiis bonum, et fiat, ab amico Dei.“[1]) Soto citirt Cajetan für diese Ansicht und hatte schon vorher bemerkt, sie sei die Ansicht der Theologen, welche überhaupt die Möglichkeit eines natürlich guten Werkes behaupten „quae [doctrina] communis est theologorum“. Und diese Lehre soll eine an Häresie streifende sein? Sch. nennt aber nicht diese Lehre, sondern sogar die Lehre, ein solches Werk des Gerechten sei de congruo verdienstlich, eine an Häresie streifende, — eine Lehre, welcher selbst der so gründliche und umsichtige Suarez nicht einmal Probabilität abzustreiten wagt,[2]) obgleich sie ihm mißfällt. „Es ist mir förmlich unbegreiflich,“ sagt Sch. (S. 588), „wie G. jene Lehre so ohne Weiteres dem hl. Thomas unterstellen konnte, zumal ich es nicht wagen würde, ihm selbst dieselbe im Ernste zuzuschreiben, so sehr sein Ausdruck und sein Verfahren dazu drängt.“ Den Lesern, welche die diesbezüglichen Lehrpunkte gerade nicht gegenwärtig haben, muß das von mir am hl. Thomas

[1]) De natura et gratia l. III. cp. 4. Zum Verständniß cf. l. I. cp. 20—24. — Cf. Suar. l. c. n. 1., welcher diese Ansicht vielen Theologen zuschreibt.

[2]) „Multi . . . tribuunt his actibus [modo mere naturali ab homine in gratia existente factis] meritum de condigno, etiam vitae aeternae; ergo saltem admittendum erit meritum de congruo vel alicuius auxilii supernaturalis dandi in hac vita vel alicuius gloriae accidentalis vitae futurae. Nihilominus probabilius censeo etiam in homine iusto actum moralem, qui non est ex auxilio gratiae non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis praemii.“ l. c. cp. 33 n. 10.

begangene Verbrechen als etwas ganz Entsetzliches erscheinen, und da ich, nach Sch., ohne ein solches Attentat meine Erklärung gar nicht durchführen konnte, so versteht es sich von vorneherein, auf welche Seite man sich hinsichtlich der Erklärung zu stellen habe, natürlich nicht auf die Seite des Frevlers am hl. Thomas, sondern auf die des Anwaltes des hl. Lehrers. Suarez[1]) schreibt jene Lehre wirklich dem hl. Thomas zu. Was mich angeht, so pflichte ich ihr weder selbst bei, noch imputire ich sie dem hl. Thomas. — Ohne auf Sch.'s Erklärung des Artikels mich einzulassen, möchte ich doch meinerseits fragen, ob nicht gerade die Lehre, deren Kern er hier findet, daß nämlich der hl. Geist als Formalursache mit der geschaffenen Gnade zur Constitution der Kindschaft concurrire, nicht „jedenfalls höchst unthomistisch" sei, und wie sie vereinbart werde mit jenen vielen Stellen, an denen der hl. Lehrer ex professo über unsere Kindschaft, und mit jenen, in denen er über die unerschaffene Gnade spricht. Ist jene Lehre ohne Zwang auch nur vereinbar mit dem Schlußsatze des corpus articuli selbst?

Hiermit beschließe ich meinerseits die Controverse; auf weitere Einreden meines Herrn Gegners werde ich nicht mehr antworten. Ich habe mich genugsam davon überzeugt, daß wir durch solche Discussionen nicht zum Ziele kommen, und daß der Nutzen, den sie bringen, nicht im Entferntesten den Gütern entspricht, deren Einsatz sie verlangen. Wenn mir indessen der liebe Gott Zeit und Gelegenheit gibt, so werde ich über kurz oder lang unsere für das Verständniß unserer übernatürlichen Erhebung so wichtige Frage noch einmal, und zwar, entweder nach ihrer ganzen Ausdehnung oder wenigstens nach ihrer patristischen Seite behandeln; doch dann nicht polemisch.

[1]) l. c. q. 7. n. 11.

Recensionen.

La vie de N.-S. Jésus-Christ par l'Abbé E. Le Camus, docteur en théologie, directeur du College Catholique de Castelnaudary. 2 Tomes. Pages XV. 572 et 678. 8°. Paris, Poussielgue frères. 1883.

Dieses in Papier und Druck sehr schön ausgestattete, auch mit einer Karte von Palästina und einem Plane von Jerusalem versehene Werk erhielt von dem hochw. Herrn Bischofe von Carcassonne mit ehrenden Worten die Druckgenehmigung.[1])

In der Vorrede sagt der Verfasser, für eine Generation, welche vielleicht mehr noch an religiöser Unwissenheit als an Gottlosigkeit leidet, sei das Leben des Erlösers Jesus das richtige Buch, um ihr den Geist des Christenthums einzuhauchen. Der Christ müße seinen Erlöser kennen, lieben und nachahmen lernen. Hiebei solle die Exegese das ganze Gemälde vorbereiten, die Theologie die großen Linien ziehen, die Frömmigkeit die Farben herstellen und die historischen und geographischen Erkenntnisse können den Rahmen liefern, der die ganze Arbeit herausheben soll. Dies zu erreichen, sei sein Bestreben gewesen, er beende sein Buch nach zwölf Jahren des Studiums und der Betrachtung.

---

[1]) „In Deutschland und England, sagt derselbe, gibt es zahlreiche Schriften dieser Art, und es ist zu hoffen, daß Ihr schönes Buch einen Ehrenplatz darunter einnehmen wird; in Frankreich ist es jedenfalls etwas fast völlig Neues." (In der That muß man sich wundern, daß Renans Machwerk, das schon vor 20 Jahren erschien, in Frankreich keine umfassenden Gegenschriften veranlaßt hat.) . . . Seien Sie überzeugt, Herr Direktor, Sie werden den Glauben stärken in den Seelen, die ihn unverletzt bewahren; Sie werden ihn wieder erwecken, wo er eingeschlummert ist, und vielleicht haben Sie das Glück, ihn wieder herzustellen bei solchen, die ihn verloren haben. Welch herrlicher Lohn für ihre zwölfjährigen Studien!"

Das Werk ist sehr gut geordnet und eingetheilt, hat durchweg kurze Capitel von etwa 6 bis 10 Seiten, und jedem Capitel geht noch eine gedrängte Inhaltsangabe voraus. So ist die Uebersicht und Orientirung sehr erleichtert.

Der eigentlichen Darstellung des Lebens Jesu wird in drei Capiteln eine Einleitung vorausgeschickt über „die persönliche Offenbarung Gottes in der Menschheit". Hiebei wird zuerst dargelegt, daß die Erwartung eines Erlösers überall verbreitet war und daß die plötzliche und unermeßliche Umwälzung, die sich an Jesus Christus anschloß, die Wirklichkeit der geschehenen Erlösung verbürgt. Dann werden die Bücher besprochen, welche über diese Offenbarung berichten. Hier wird der Verfasser manchem Widerspruch begegnen. Als die ältesten apostolischen Schriften gelten dem Verf. die Briefe des hl. Paulus. Die synoptischen Evangelien läßt er um das Jahr 60, das des Johannes um das Jahr 80 entstehen. Die Gründe, welche für die Echtheit der Evangelien vorgebracht werden, sind die gewöhnlichen; die Darstellung scheint mir in dieser wichtigen Partie etwas zu knapp. Recht überzeugend aber ist die Darstellung bezüglich des Verhältnisses der Synoptiker zu einander. Die Hypothese von der gegenseitigen Benützung wird verworfen, die von einer (mündlichen) Urquelle angenommen. „Alle drei schöpfen aus der gleichen Quelle, darum gleichen sie einander; aber diese Quelle war eine mündliche, darum minder präcis, als eine schriftliche; darum können sie mehr als einmal von einander abweichen." Diese mündliche Quelle hat sich in Jerusalem gebildet, da der Herr den Auftrag gegeben hatte, das Evangelium zu verkünden. So entstand eine so zu sagen sakramentale (!) Form des apostolischen Lehrvortrages. „Der hl. Petrus und der Apostelkreis schaffen dieses Evangelium in der Predigt zu Jerusalem, Petrus trägt es nach Antiochien, verkündet es in Rom. . . Matthäus redigirt es im Namen der Zwölfe in Palästina, Lukas trägt es zusammen in Antiochien (und wohl auch anderswo!), Markus schreibt es in Rom." Schon vorher hatten besonders die Gehilfen der Apostel, genannt Evangelisten (Apg. 21, 8. Eph. 4, 11), sich Skizzen gemacht, von denen Lukas 1, 1 redet und die dann durch die apost. Evangelien verdrängt oder absorbirt wurden.

Das dritte Capitel der Einleitung bespricht den Schauplatz der neutest. Offenbarung, das hl. Land. Die Schilderung des Landes mit seinen Eigenthümlichkeiten und Einwohnern ist recht

schön und anschaulich. Die Umgegend des galiläischen Meeres findet der Verfasser wohl doch gar zu reizend; gegenwärtig wenigstens sind die Ufer des Sees verödet und entbehren gar sehr des landschaftlichen Schmuckes.

Das Leben Jesu selbst erscheint dem Verf. wie ein erhabenes Drama mit drei Haupttheilen: Vorbereitung, Knoten, Katastrophe. Darum theilt er das Werk in drei Abschnitte: Beginn, öffentliches Leben, Ende Jesu. Der erste Abschnitt zerfällt wieder in drei Bücher: 1. der Täufer tritt auf und verkündet den Messias. 2. Wer ist dieser? oder 30jährige Vorgeschichte Jesu. 3. Unmittelbare Vorbereitung desselben. — Der zweite Abschnitt gliedert sich gleichfalls in drei Bücher: Periode der allgemeinen Erforschung (exploration), Periode des Schaffens in Galiläa, Periode des Kampfes in Judäa. — Der dritte Abschnitt erzählt 1. den Tod, 2. die Auferstehung, 3. die Verherrlichung Jesu.

Einige Einzelheiten seien hervorgehoben. Das Auftreten und die Thätigkeit des Täufers ist sehr malerisch dargestellt. Derselbe hatte eine göttliche Offenbarung empfangen, daß ihm der Messias durch ein himmlisches Zeichen kund werden sollte. „Schon gegen sechs Monate hatte Johannes auf diese Kundgebung gewartet. Vergeblich regte sein Wort die Seelen auf und fragte sein Auge die Gewissen: keiner war erschienen, der das Zeichen des Erlösers hatte. Indessen als die von der Vorsehung bestimmte Stunde gekommen war, stieg von den Bergen Galiläas ein junger Mann von dreißig Jahren hernieder, um gleich andern Israeliten die Taufe zu verlangen. Sein Name war Jesus. Eingeschlossen, wie er bisher gewesen war, in der Hütte eines Zimmermanns, hatte er nichts Auffallendes gethan, um sich von der Menge zu unterscheiden. . . . Niemand konnte sich vorstellen, daß von Nazareth der Erlöser der Welt ausgehen sollte und daß dieser Erlöser ein Zimmermann sein sollte" u. s. f. Schön ist auch dargelegt, wie Johannes vom Schauplatze abtreten mußte. „Er sollte an der Pforte des neuen Gottesreiches sterben, sollte gerettet werden durch seinen Glauben an den Messias, aber nicht durch die sacramentalen Einrichtungen des Messias."

Erst nachdem die Geschichte des Täufers fast abgeschossen ist, kommt Camus auf die Kindheitsgeschichte Jesu zu sprechen. Er ist überzeugt, daß die Evangelisten, die davon reden, Matthäus und Lukas, diese Geschichte aus dem Munde Mariä selbst haben, die am Pfingstfeste mit dem hl. Geiste erfüllt ihren frommen Zuhörern alles mitgetheilt habe.

Joseph kann (nach Camus) nicht alt, er muß noch jung gewesen sein, als er Maria zu sich nahm (I. 126). — Die Reise

nach Bethlehem hatte (I. 145) nicht nur den Zweck, daß die Weissagung Mich. 5, 2 erfüllt wurde, sondern auch den, von Maria eine Beschämung abzuwehren, die sie nicht verdiente. „Il y avait pour Marie une humiliation profonde à devenir mère avant neuf mois de mariage et dans un milieu, ou chacun l' observait.“ — Die schwierige Frage über den Census (Luk. 2) wird etwas zu kurz erledigt, ebenso die Forschung nach dem wahren Geburtsjahre Jesu; der Verf. nimmt als solches das Jahr 749 nach Erbauung Roms an. Die schon 1880 erschienene Schrift von P. Fl. Rieß über diesen Gegenstand hätte nicht unberücksichtigt bleiben sollen. Aber deutsche Schriften scheint der Verf. überhaupt kaum eingesehen zu haben; weder Schegg noch Grimm noch Sepp werden irgendwo citirt. — Recht anziehend ist der Aufenthalt Jesu in Nazareth geschildert. Mit Recht wird betont (I. 186), daß die Erzählungen der Apokryphen von dem Jugendleben Jesu ganz unglaubwürdig seien, da sie das Kind schon einen Mann und einen Wunderthäter sein lassen. Dagegen spricht Luk. 2, 40 und 52, ebenso Joh. 2, wo das erste Wunder Jesu erzählt wird. In der Versuchungsgeschichte entscheidet sich Camus für eine bloß moralische, nicht physische Realität der Vorgänge. Er gesteht aber selbst, daß der Text der Evangelien gegen ihn sei.

Aus der Geschichte der öffentlichen Thätigkeit und des Leidens Jesu wählte ich einige Abschnitte aus und verglich sie mit entsprechenden deutschen Arbeiten, nämlich mit Schegg und Grimm. Auch neben diesen gründlichen Arbeiten behält die französische ihre eigenthümlichen Vorzüge. Ich verglich namentlich den Abschnitt über die Wanderung Jesu nach Phönicien bei Camus I. 490—494[1]) mit Grimm II. 553—572, ferner den Bericht über die letzten Leidensvorgänge bei Camus II. 542—573 mit Schegg II. 500—549. Die Liebe zum Heilande, die fromme Begeisterung für die heiligste Sache und für den Sieg derselben ist den drei Schriftstellern gemeinsam, ebenso die gehobene Sprache; gründlicher und gelehrter scheinen mir die deutschen Arbeiten, aber das französische Werk steht ihnen mindestens gleich an Schönheit, Gefälligkeit und Klarheit der Sprache, an Präcision der Dar-

[1]) Sonderbarer Weise scheint Camus nicht zu beachten, wo er von der kanaanäischen Frau redet, daß alle Phönicier vom Geschlechte Kanaans waren.

stellung und Correctheit der Exegese und übertrifft sie an Uebersichtlichkeit und typographischer Ausstattung. Schegg ist minder umfangreich, Grimm viel ausführlicher, als Camus.

Eine Ausstellung kann ich schließlich nicht umgehen. Auf die griechischen Citate, deren sich jedoch nur wenige finden (hebräische fehlen ganz), ist nicht immer der nöthige Fleiß verwendet worden. So finden wir Worte wie χῆνσου, πσῶτη, σπῆλαιῳ, οἔδαμην, ὄψιν, συναγογή . . Eine zweite Auflage, die dem schönen Werke gewiß zu wünschen ist, wird wohl diese Mängel verschwinden machen.

Im Ganzen genommen muß man sich gewiß den ehrenden Worten des hochw. Herrn Bischofes von Carcassonne anschließen und dem Auctor zu dem wohlgelungenen Werke Glück wünschen. Sollten auch Ungläubige dadurch nicht gewonnen werden, für die es zunächst auch nicht geschrieben ist, so werden doch viele Gläubige sich daran erfreuen und erbauen.

Freising. Seisenberger.

Syntagma theologiae dogmaticae fundamentalis concinnatum per Joan. Ev. Zádori doctorem theologiae et professorem in semin. strigoniensi. Strigonii 1883. p. 618. 8°.

Das vorliegende Werk bietet einen neuen Beweis von dem wissenschaftlichen Eifer, der so manche Mitglieder des ungarischen Clerus beseelt. Eine so eingehende, allseitige, weitausholende Bearbeitung hat die Fundamentaltheologie seit Jahren nicht gefunden. Alles, was nur irgendwie hineinbezogen werden kann, wird berücksichtigt. Da nach der gegenwärtigen Studienordnung in Oesterreich-Ungarn die Candidaten der Theologie nicht die nothwendige philosophische Vorbildung mit sich bringen, sah sich der geehrte Verfasser gezwungen zum Vortheil seiner Zuhörer manche philosophische Frage aufzunehmen, die man sonst mit Fug und Recht in diesem Theil der Theologie voraussetzen könnte. So beschäftigt sich der 1. Theil des Tractates de Deo (S. 1—100), der bereits im J. 1882 erschienen ist, ausschließlich mit philosophischen Wahrheiten. Es werden nach der Vorfrage, ob überhaupt das Dasein Gottes bewiesen werden könne, die hauptsächlichsten Gottesbeweise ausführlich entwickelt und sogar alle philosophischen Ausdrücke, die in diesen Beweisen vorzukommen pflegen, zum vorhinein sorgfältig erklärt. Wir finden z. B. S. 30—35 die Er-

klärung der Begriffe ens a se, entitas, infinitum, substantia, abstractio u. s. w. Von den Gottesbeweisen werden besonders berücksichtigt der cosmologische, der aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache entnommen ist; der (wohl nicht haltbare) ontologische des hl. Anselm aus den Begriff des vollkommensten Wesens, dessen Beweiskraft der Verfasser dahingestellt sein läßt; die physischen aus der Bewegung, der Beschaffenheit der Welt, der wunderbaren Anordnung der ganzen Natur. Diesem schließen sich noch einige moralische an; das Dasein eines höchsten Wesens bekunden nämlich das Allen tief in die Seele geschriebene Sittengesetz, dem sich Keiner entziehen kann, die Gewissensbisse, die den Sünder unwillkührlich verfolgen, und die übereinstimmende Ueberzeugung aller Völker, die ja uns als der spontane Ausdruck der sich dem vernünftigen Geist klar offenbarenden Wahrheit gelten kann. Dieser letzte Beweis kann freilich nur in einem gewissen Sinne, den s. g. moralischen Argumenten, beigezählt werden. Jedem Beweise werden in Form einer Antithese die Schwierigkeiten der Atheisten entgegestellt, worauf bündig die Beantwortung derselben folgt. Nachträglich werden noch die verschiedenen der wahren Lehre vom Dasein Gottes feindlichen Systeme, Pantheismus, Polytheismus, Materialismus u. s. w., einer speciellen Kritik unterworfen. Auf die hämische Frage Büchners, weßwegen Gott seinen Namen dem Himmel nicht eingeschrieben, daß jeder sich leicht von dessen Dasein überzeugen könne, bemerkt der Verf. richtig, daß Gott seinen Namen und sein Dasein überall eingegraben habe, der Vernunft durch das allen einleuchtende Causalitätsprincip; der gesammten Natur durch die wunderbare Zweckmäßigkeit, die überall, selbst in den geringfügigsten Dingen, hervorleuchtet, dem Gewissen, das sich vergebens bäumt gegen die Forderungen der Pflicht und die bitteren Vorwürfe, die die Uebertretung derselben begleiten.[1])

[1]) Der Verfasser erinnert an die schönen Stellen des h. Augustin (Tract. 106. in Joan. n. 4): Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali ratione jam utenti non omnino ac penitus possit abscondi, und des hl. Gregor d. Gr. (Mor. l. 5. c. 29. in Job. 4, 12): Per omnes creaturas, quasi per venas susurro quodam Deus occulte nobis loquitur suaeque exsistentiae notionem nobis ingenerat. Noch viel kräftiger drückt sich aber der hl. Bonaventura aus, wenn er schreibt (Itinerar. mentis c. 1.): Qui igitur tantis rerum creatarum splendoribus non illustratur, coecus est; qui tantis clamoribus non evigilat. surdus est; qui ex his effectibus Deum non laudat, mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit, stultus est.

Mit dem Beweis des Daseins Gottes ist der Grund gelegt zu der Frage nach der Religion, wovon im 2. Th. des Tract. de Deo die Rede ist. Wiederum wird die Erklärung vieler Begriffe wie von relatio, habitus, materia, forma, formale, natura, actus et potentia u. s. w. vorausgeschickt, dann wird die Nothwendigkeit der Religion, die Unsterblichkeit der Seele als deren Grundlage, die Möglichkeit der positiven Offenbarung bewiesen und die Frage über die Kennzeichen der Offenbarung, namentlich Wunder und Weissagungen, erörtert. Alle nur möglichen Einwürfe, alte und neue, die je von Ungläubigen vorgebracht wurden, werden hier wie auch in den anderen Tractaten, wie wohl manchmal nur sehr kurz, berücksichtigt.

Der zweite Tractat ist überschrieben de Christo (S. 218—340) und zerfällt in 3 Theile, Christus praeexsistens oder von den messianischen Weissagungen; Christus docens oder von Christi Lehre, Person, Wundern und Weissagungen; Christus regnans oder von seiner Auferstehung und den nachfolgenden geschichtlichen Bewährungen, nämlich von der raschen Verbreitung und den großartigen Leistungen des Christenthums und von der Zerstörung Jerusalems, womit auch die Hauptgründe für die Göttlichkeit der christlichen Religion angedeutet sind. Den ganzen Beweis für diese führt der Verfasser auf diesen Syllogismus zurück: Christus se Deum hominem, promissum Salvatorem testatus est. Atqui hoc testimonium verum est. Ergo vera est ac divina religio christiana a Christo instituta. So richtig nun dieses ist, so glauben wir doch, daß man in der Apologetik den Beweis nicht ohne Grund erschweren soll. Um die Wahrheit der christl. Religion siegreich darzuthun, genügt es die göttliche Sendung des Erlösers zu beweisen; daß er wahrer Gott ist, braucht man vorläufig nicht zu zeigen, ja man setzt sich hiebei großen Schwierigkeiten aus, allen jenen nämlich, die die Geheimnisse der hhl. Dreifaltigkeit und der Menschwerdung Gottes mit sich bringen; diese Geheimnisse kann man erst dann gründlich vertheidigen, nachdem man die Wahrheit der christl. Religion oder die göttliche Sendung des Stifters schlagend nachgewiesen hat. Um so mehr möchte ich von der Frage der Gottheit Christi hier noch absehen, als auch die meisten Beweisgründe, die dann entwickelt werden, wohl die göttliche Sendung Christi klar darlegen, aber dessen Gottheit nicht nothwendig voraussetzen. Mit besonderer Vorliebe ist der Beweis aus der Erhabenheit der Lehre und

des ganzen Erscheinens des Erlösers entwickelt, und mit Recht, denn er ist so leicht verständlich und anziehend, daß er auf jeden der nur noch eine Spur guten Willens besitzt einen wohlthätigen zum Glauben disponirenden Eindruck machen wird.

An den Tractat de Christo reiht sich logisch der de Ecclesia (S. 340—457), in dem über die Eigenschaften und Merkmale der Kirche, vorzüglich aber über ihre Lehrgewalt gehandelt wird. Die Kirche ist in ihrem Lehramte unfehlbar. Fragen wir nach den Träger der Unfehlbarkeit, so antwortet Z., daß dieselbe unmittelbar dem Papste, und durch diesen den Bischöfen, inwiefern sie mit ihm die lehrende Kirche bilden, zukommen. Fragen wir nach dem Objekt, auf das sich die Unfehlbarkeit bezieht, so unterscheidet er ein vierfaches Gebiet (in ordine logico, ethico, historico, physico); die Kirche ist nämlich unfehlbar nicht nur hinsichtlich aller geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehren und aller geoffenbarten Thatsachen, sondern auch in Betreff aller jener Lehren und Thatsachen, die im innigsten Zusammenhang mit der Offenbarung stehen. Daraus folgert er gemäß der allgemeinen Ansicht der kath. Theologen, daß die Unfehlbarkeit sich auf die dogmatische Beurtheilung philosophischer Systeme, auf die Feststellung und Erörterung der sogenannten dogmatischen Thatsachen (facta dogmatica) und die Heiligsprechung gottbegnadigter Seelen erstrecke.

Als Abschluß des Tractates de ecclesia folgt die Erörterung de romano pontifice (457—519). Nach dem Beweis des Primates des hl. Petrus und der Erbfolge des römischen Bischofes in dem Primate, ist die Unfehlbarkeit des Papstes das Hauptobject dieser Abhandlung. Der Verfasser war bemüht den Begriff der locutio e cathedra genau zu fixiren und die Argumente für die Unfehlbarkeit auseinanderzusetzen. In der Frage ob der Papst persönlich der Häresie verfallen könne, entscheidet er sich für die als wahrscheinlicher bezeichnete Ansicht, wonach der Papst zwar für seine Person irren (materialiter errare), aber nie einer eigentlichen Häresie (falsum aliquid pertinaciter credendo) huldigen kann. Unter den Einwürfen gegen die päpstliche Unfehlbarkeit berücksichtigt der Verfasser eingehender nur die Frage über Honorius. Nach ihm sind die Briefe an Sergius nur Privatschreiben, die obwohl sie keinen dogmatischen Irrthum enthalten, doch wegen des darin gebilligten Vorschlages, die Formel einer oder zweier Thätigkeiten mit Stillschweigen zu übergehen, der auch

nur zum Schaden des kath. Glaubens ausfiel, zur Verurtheilung Honorius' Anlaß gaben.

Das Ganze wird abgeschlossen mit den Tractat de locis theologicis (519—606), in dem viele wichtige Fragen berührt werden; der Reihe nach behandelt der Verfasser das Magisterium Petroapostolicum, die lebendige Glaubensregel, die hl. Schrift und Ueberlieferung, die hhl. Väter und Conzilien, das Verhältniß zwischen Wissen und Glauben.

Das Werk zeugt von großem Fleiß und von dem sorgfältigen Bestreben des Verfassers den Theologen in allen Fragen das Nothwendige und Nützliche klar und lichtvoll und doch kurz und bündig zu bieten. Fern von subjectiven Speculationen hält sich der Verfasser an die bewährtesten Theologen der Vor- und Neuzeit; und er hat deren eine große Zahl mit Umsicht benützt, wie wir aus dem reichhaltigen Verzeichniß, das er am Ende des Werkes gegeben, entnehmen. Damit die Theologen mit größerem Nutzen sich derselben bedienen könnten, hat er von jedem der genannten Auctoren, gegen 60 an der Zahl, eine kurze Kritik gegeben, die gewiß manchen auf dem Gebiet der theologischen Literatur Unkundigen willkommen sein wird. Dieselbe legt ein schönes Zeugniß von der liebenswürdigen Bescheidenheit des gelehrten Verfassers ab; wiewohl er auf Grund seiner Studien berufen gewesen wäre manchmal ein strengeres Urtheil zu fällen, weiß er doch bei Allen Lobenswerthes zu finden. Die ganze Arbeit ist getragen von pietätvoller Wärme für den heiligen Gegenstand und kann daher den Theologen nur bestens empfohlen werden.

Innsbruck. Hurter S. J.

Die Sacramente des alten Testamentes im Allgemeinen. Nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt von Dr. Peter Schmalzl, Professor der Theologie am bischöflichen Lyceum in Eichstätt. Eichstätt 1883. Aug. Hornik. S. 133. 8°.

Die Lehre von dem alttestamentlichen Heilssysteme ist ein noch wenig bebautes Feld. Aus neuerer Zeit wenigstens ist uns kein Werk bekannt, in welchem dieser Gegenstand eine gründliche, systematische Behandlung erfahren hätte. Und doch, wie sehr beansprucht es das Interesse des Theologen, die Mittel und Wege kennen zu lernen, durch welche Gott zu den verschiedenen Zeiten seinen allgemeinen, die gesammte Menschheit umfangenden Heils-

willen zum glücklichen Ziele führen wollte! Zudem gibt es, namentlich in der Heilsordnung des alten Testamentes, zahllose Vergleichungspunkte, von denen sich ein belehrendes Licht auch auf die Heilsökonomie des neuen Bundes ergießt.

Die angezeigte Schrift setzt nun mit viel Geschick und Umsicht sozusagen im Herzpunkte des erwähnten Gebietes ihre Arbeitslinie an. Die Sakramente des alten Testamentes waren ja ohne Widerrede nicht bloß äußerliche, rein bürgerliche Institutionen der jüdischen Theokratie. Um sie, wie um die alttest. Opfer, bewegte sich vielmehr das ganze religiöse Leben des Volkes Gottes. So konnte es nicht fehlen, daß dieselben in vielfache Beziehungen zur innern Rechtfertigung und Heiligung der Empfänger traten. Das Wesen dieser Beziehungen klar zu bestimmen und näher zu beleuchten, ist der Hauptzweck der Arbeit Sch.'s. Der Leser erwarte deshalb nicht eine detaillirte Erörterung der eigenartigen Constitution, des Ceremoniells, und der besonderen Bedeutung der einzelnen Sakramente. Hierüber stellt die Einleitung, wenn wir recht sehen, eine eigene Bearbeitung in Aussicht. Der Schwerpunkt gegenwärtiger Schrift liegt, wie auch der Titel andeutet, in der genauen Abgrenzung jener Position, welche im allgemeinen den Sakramenten in der alttest. Heilsordnung gebührte.

Dementsprechend entfällt mit Recht der größte Abschnitt der Arbeit auf die Frage von der Wirksamkeit der alttest. Sakramente. — Unabhängig von dem Erlösungsopfer Christi bewirkten die Sakramente nur legale, levitische Reinheit und Heiligung. Zur übernatürlichen, geistigen Rechtfertigung konnten sie aus eigener Kraft in keiner Beziehung beitragen. Aber auch wenn sie mit gläubigem Blicke auf den künftigen Erlöser empfangen wurden, vermochten sie die heiligmachende Gnade dem Empfänger nicht ex opere operato mitzutheilen. Ebensowenig prägten sie einen übernatürlichen, der Seele inhärirenden Charakter ein. Nichtsdestoweniger waren sie nicht jedes Einflusses hinsichtlich der Ertheilung der übernatürlichen Heiligkeit baar. Allerdings schreibt der Apostel nur der übernatürlichen Gnade, dem Glauben, der gläubigen Erfüllung des Gesetzes die Rechtfertigung zu. Aber die Sakramente waren die gottgesetzten und bestgeeigneten Mittel, die Menschen mit Hilfe der zugleich gegebenen innern Gnade zu diesem rechtfertigenden Glauben zu disponiren. So läßt sich sagen, daß Gott „häufig gelegentlich ihres Empfanges die Rechtfertigung auf Grund der durch sie veranlaßten Akte des rechtfertigenden

Glaubens" ertheilte. Dies sind die hauptsächlichsten Thesen, welche Sch. zur Erklärung der verwickelten Frage aufstellt und mit sicherer und gewandter Argumentation begründet. — Eine große Schwierigkeit erhebt sich jedoch gegen die aufgestellte Theorie. Nach dem Vorgange des hl. Augustin vertheidigen fast alle lateinischen Väter und scholastischen Theologen den Satz, daß bei der Beschneidung die Erbsünde nachgelassen wurde. Hatte also die Beschneidung etwas vor den übrigen Sakramenten voraus? Der Verf. schließt sich der Lösung des hl. Thomas an, die allein wohl mit den allgemeinen Sätzen betreffs der Wirksamkeit der alttest. Sakramente in Einklang zu bringen ist. Die Erwachsenen wurden durch ihren lebendigen Glauben gerechtfertigt, den sie äußerlich durch die Beschneidung bekannten. Für die unmündigen Knaben hatte Gott seine rechtfertigende Gnade an das äußere Bekenntniß des Glaubens geknüpft, mit welchem die rechtlichen Stellvertreter des Kindes dasselbe durch die Beschneidung der wahren Religion weihten. So wollte Gott „jedesmal auf die Gegenwart der Beschneidung hin unfehlbar" die Rechtfertigung verleihen; jedoch erfolgte diese Verleihung weder ex opere operantis, noch ex opere operato, sondern aus einem ganz freien Privilegium; die Beschneidung trug hierbei also den Charakter einer reinen, aber dem Israeliten nothwendigen Bedingung.

Einige allgemeine Bemerkungen über Begriff und Constitution der Sakramente, mit besonderer Berücksichtigung der alttestamentlichen, gehen der Lehre von ihrer „Wirksamkeit" voraus; es folgen mehrere Abschnitte, in welchen kurz und klar die Fragen nach dem Urheber, Spender, Empfänger, der Zahl und Nothwendigkeit, endlich nach dem Verhältniß der alttest. Sakramente zu den neutest. erörtert werden.

Sch. hat die einschlägigen Disputationen der alten Theologen genau studirt und ausgiebig benutzt, — gewiß nicht zum Nachtheil seiner Schrift. Namentlich schließt er sich enge an den hl. Thomas an. Ihm entnimmt er die meisten speculativen Beweise; an seiner Hand findet er den Ausweg aus den entgegentretenden Schwierigkeiten; mit den überraschenden, geistvollen Analogien und Vergleichen des hl. Lehrers verleiht er seiner Darstellung manchen frischen, erquickenden Zug. Es ist das wieder ein Beweis, wie reichlich in den meisten theologischen Fragen die Mühe sich lohnt, wenn man auch nur sorgfältig das sammelt, was die tiefen Denker der Scholastik in ihren Commentaren ausgestreut

haben. Natürlich soll damit einer bloß mechanischen Wiedergabe der Alten, ohne Critik und Weiterbildung, das Wort nicht geredet werden. Man wird aber auch einen solchen Vorwurf gegen den H. Verf. im allgemeinen mit Grund nicht erheben können. Die zahlreichen bei Thomas fast überwuchernden s. g. Analogiebeweise sollen auch unserer Ansicht nach nicht allesammt wie alte, verrostete Waffen der Vergessenheit anheimgegeben werden; doch thut weise, verständnißvolle Auswahl noth; jedenfalls dürfen sie immer nur mit dem ihnen wahrheitsgemäß gebührenden Anspruch auf Beweiskraft eingeführt werden. Ob der Verf. der mehrmals angeführten (S. 52 ff., S. 62.) Argumentation des hl. Lehrers, wonach die alttest. Sakramente „weder physische noch moralische Ursache der Gnade sein konnten, weil das Verdienst des Leidens Christi ihnen in keiner Weise inhäriren konnte", wirkliche, stringente Beweiskraft zuerkennt? Uns hat das Argument in dieser Form nicht vollkommen überzeugt. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß es durch Hervorhebung und Schärfung einiger Momente vielleicht zur Dignität eines vollgiltigen Beweises erhoben werden könnte. Ebenso läßt die von Thomas gegebene Erklärung des Verhältnisses der Beschneidung zur Rechtfertigung noch manche Zweifel und Fragen offen. Wir hätten dem Verf. Dank gewußt, wenn er muthig sich an dieselben herangewagt hätte. Endlich möchten wir veraltete, unfruchtbare Controversen, wie die, ob die Sakramente des A. B. im eigentlichen, oder nur im analogen Sinne Sakramente zu nennen sind, nicht in solcher Ausdehnung (S. 6—12) wiederbelebt sehen. Eine kurze Erwähnung derselben mit der vom Verf. schließlich vorgezogenen Entscheidung genügte.

Innsbruck. Nisius S. J.

Geschichte der Bischöfe von Regensburg. Von Dr. Ferdinand Janner, b. g. Rath und Professor der Kirchengeschichte am k. Lyceum in Regensburg. I. Bd. Regensburg. Pustet. 1883.

Der Verfasser dieses Werkes weist in der Vorrede mit Recht auf die vielen und nicht geringen Schwierigkeiten hin, welche sich ihm bei der Abfassung einer Geschichte der Bischöfe von Regensburg entgegenstellten, auf den Mangel jeglicher Vorarbeit, auf das Unzusammenhängende und theilweise sich Widersprechende der manchmal dürftigen, dann aber auch wieder ungemein zahlreichen Notizen über die Thätigkeit der Bischöfe von Regensburg u. s. w.

Mit gleichem Rechte (ein später zu erwähnendes Werk etwa ausgenommen) kann er sich „getrost und ohne alle Ueberhebung" das Zeugniß geben, daß er keine Mühe gescheut, „alles Auffindbare zusammenzutragen", wenn er auch zugesteht, daß ihm gleichwohl die eine oder andere Notiz entgangen sein mag. Uebrigens meint der Verf. — vielleicht zu bescheiden — daß er seine Geschichte für „Historiker von Fach" nicht geschrieben.

Das Werk beginnt mit einer „kurzen Uebersicht der religiösen Verhältnisse bis zur Errichtung des Bisthums Regensburg 739". (S. 5—75.) Hienach fällt die Erbauung der Castra Regina, an welche sich nach und nach die Civilstadt angliederte, in die Zeit der Marcomannenkriege und zwar zwischen 174—179 n. Chr. (S. 8.) Da sich daselbst der Standort der Legio III. italica befand, diese Legion aber ganz aus Italien recrutirt war, so lassen sich wohl auch die ersten Spuren des Christenthums auf eben diese Legion zurückführen. (S. 16.) Bezüglich der Regensburger Martyrer und Katakomben sagt der Verfasser: „Möglich ist, daß es in Regensburg Martyrer gegeben hat, aber der Beweis hiefür ist noch nicht entdeckt worden." (S. 25.) Nun folgt die weitere Einführung und Verbreitung des Christenthums in Baiern und speciell in Regensburg besonders durch den hl. Rupert und den hl. Emmeram, „dessen Name für alle Zukunft mit dieser Stadt verknüpft bleiben sollte." Was den Tod des hl. Emmeram betrifft, so weist der Verf. die Legende ab, wonach er dem Verführer der Tochter des Herzogs Theodo und dieser selbst die Erlaubniß gegeben, die Schuld auf ihn zu schieben. (S. 49.) Ebenso hält der Verf. die Existenz des Wiepert als Bischof von Regensburg für „eine sehr problematische", und erkennt in dem hl. Erhard nur einen Regionarbischof, der zuletzt auch nach Regensburg kam und daselbst starb. Erst der hl. Bonifacius gab der Stadt und Diöcese Regensburg den ersten Bischof in Gawibald, dem bisherigen Vorstand des Klosters St. Emmeram. Damit beginnt die eigentliche Geschichte der Bischöfe von Regensburg, und wird im ersten Band bis Hartwich I., Bischof von 1105 bis 3. März 1126, fortgeführt.

In kürzern oder längern Biographien je nach der Menge des mit ungemeinem Fleiß von allen Seiten her gesammelten, und gar oft mit scharfer Kritik gesichteten Materials verfolgt der Verfasser die Geschichte der einzelnen Bischöfe der Diöcese, lobend, was zu loben ist, aber auch den Tadel nicht sparend, wo

wirklich Grund dazu sich bietet, wie namentlich bei mehreren Bischöfen zur Zeit, da das Verderbniß im Clerus die ganze Kraft eines Gregors VII. herausforderte. Uebrigens beweist auch die vorliegende, in's Einzelne eingehende Geschichte wieder, wie es zu keiner Zeit an Bemühungen gefehlt, das Volk zu einem christlichen Wandel anzuleiten, und mit Recht staunt man oft über die Forderungen, welche in jenen früheren Zeiten an die Gläubigen gestellt wurden. Man lese z. B. die Canones der bereits unter Gawibald um das Jahr 740 in Regensburg abgehaltenen Synode, wo die Bischöfe ermahnen, daß der Empfang der Sacramente der Buße und des Altars „über den dritten und vierten Sonntag hinaus nicht vernachläßigt werde, da auch die Griechen, Römer und Franken jeden Sonntag communiciren." (S. 83.) Man lese (S. 313) die beiden Verordnungen über die im Jahre zu beobachtenden Fest- und Fasttage, wie sie die Synode von Dingolfing 932 erließ. Selbst wenn minder würdige Männer den bischöflichen Stuhl von Regensburg einnahmen, fehlte es nicht an Reformatoren im besten Sinne des Wortes, wie z. B. zur Zeit eines Bischofs Otto, da der sel. Wilhelm, Abt von Hirschau, und dessen Freund, Ulrich von Zell, ersterer in oder nahe bei Regensburg geboren, letzterer durch seine Mutter Lucca mit dem hl. Ulrich von Augsburg verwandt, die Klöster Deutschlands im Sinne der Cluniacenser Congregation reformirten. Eine Reform der Klöster aber ist nie ohne Einfluß auf das Volk geblieben. „In dem Kirchenstreite" (unter Gregor VII.), sagt der Verf. mit Riezler, „kämpften die zahlreichen Schaaren der reformirten Mönche als das zuverläßigste Heer des Papstes. Das hohe Ansehen, das sich stets an einen heiligmäßigen Lebenswandel knüpft und die mannigfachen Waffen, welche der Beruf des Priesters und Seelsorgers zu Gebote stellt, verwertheten sie im Dienste der Kirchenreform." (S. 563 ff.) Vielleicht ist die Geschichte dieser Reform etwas zu kurz behandelt. Daß aber der Verf. bei heiligmäßigen Männern, wenn solche den bischöflichen Stuhl von Regensburg einnehmen, mit besonderer Vorliebe verweilt, wird Niemand tadeln können; Bischöfe wie Tuto der Selige (894—930) und besonders der hl. Wolfgang (972—994) werden mit entsprechender Ausführlichkeit (S. 255—309 und 350—419) behandelt. Von Interesse sind auch einzelne Excurse, welche der Verf. da und dort einfügt, wie z. B. „über die Entstehung der sogenannten Dionysiusfabel" d. h. über die Art und Weise, wie das Kloster von St. Emmeram in den

Besitz der Reliquien des hl. Dionysius des Areopagiten gekommen (S. 297—309), und über die angebliche Anerkennung der Aechtheit dieser Reliquien durch den hl. Papst Leo IX. während dessen Aufenthalt in Regensburg i. J. 1052 (S. 533—545), bei welcher Gelegenheit auch die Gebeine des hl. Wolfgang erhoben wurden, in jener Zeit bekanntlich ein Act, welcher mit Canonisation gleichbedeutend war. Uebrigens kann Ref. bei aller Anerkennung für die „Geschichte der Bischöfe von Regensburg" diese Anzeige derselben nicht schließen, ohne seinem Befremden Ausdruck zu geben, unter den fast zahllosen Citaten Dambergers synchronistische Geschichte auch nicht ein einziges Mal erwähnt gefunden zu haben.

Innsbruck. A. Kobler S. J.

1. Römische Studien I. **Die päpstlichen Register** des 13 Jahrhunderts. Von F. Kaltenbrunner. — Separatabdruck aus den „Mittheilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung" V. Bd. 1884. 2. Heft. — Innsbruck, Wagner, 82 S. 8°.

2. Monumenta Germaniae historica. **Epistolae saeculi XIII.** e regestis pontificum Romanorum selectae per G. H. Pertz; edidit Car. Rodenberg. Tomus I. Berolini apud Weidmannos 1883. 786 p. 4°.

3. **Leonis X. P. M. Regesta** gloriosis auspiciis Leonis D. P. PP. XIII. feliciter regnantis e tabularii vaticani manuscriptis voluminibus aliisque monumentis . . edidit Jos. S. R. E. Cardinalis Hergenröther. s. apost. sedis archivista. Fasciculus I. Friburgi, Herder, 1884. 136 p. 4°.

Das Papstthum des Mittelalters hat nirgends ein so treues Bild seines Waltens hinterlassen wie in den Regesten seiner Urkunden. Keine Chronik oder Biographie, wäre sie auch noch so sorgfältig und unparteiisch, kann das Wirken eines Papstes mit solcher Wahrheit darstellen, wie es die einfache Aufeinanderfolge seiner in alle Theile der christlichen Welt täglich ausgegangenen Documente thut. Seitdem J. Fr. Böhmer durch seine Kaiserregesten einen ebenso großen Fortschritt wie mächtigen Sporn in die Abfassung von Regestenwerken gebracht hat, haben immer mehr Forscher sich auch den Papstregesten zugewendet. Die Arbeiten von Jaffé (jetzt erneuert von Kaltenbrunner, Ewald und Löwenfeld unter der Leitung von Wattenbach in Berlin) sowie diejenigen des jetzigen Bibliothekars des deutschen Reichstages, Potthast, waren langwierige und mühevolle Unternehmungen; aber sie haben sicheren Grund gelegt für eine der wichtigsten Seiten der Kirchen-

geschichte. Es bietet sich nur leider die Wahrnehmung dar, daß Vertreter der kirchlichen Wissenschaft bisher verhältnißmäßig wenig bei solchen Studien betheiligt sind; wir verdanken die für die Kenntniß des kirchlichen Mittelalters epochemachendsten Leistungen weit mehr dem rührigen und, wenn wir so sagen sollen, außerconfessionellen Interesse unserer Zeit an historischer Kleinarbeit, (ein Interesse, das zudem recht oft erstaunlich ideenlos ist), als den großen Bestrebungen, von welchen eine kirchliche Wissenschaft, wie es z. B. noch die der Mauriner war, auf diesem Gebiete getragen sein müßte. Und doch wird, um an einen Gedanken aus dem Schreiben Leo XIII. über die Kirchengeschichte zu erinnern, sicher die Kirche es sein, welche aus den eifrigeren Studien über die geschichtlichen Denkmäler des Papstthums das, was ein eigentlicher Gewinn der Arbeiten und Anstrengungen ist, davonträgt, nämlich die Aufhellung ihrer vergangenen ruhmreichen Thätigkeit für das Wohl der Menschen.

Von den oben angezeigten drei Publicationen wird die letzte, deren Anfang vorliegt, an Ausdehnung und Fülle als ein unübertroffenes Werk in der Regestenliteratur, soweit dieselbe bisher einzelne Regenten behandelt hat, dastehen; mit dem Unternehmen Cardinal Hergenröthers beginnt die katholische Wissenschaft durch einen ihrer erlauchtesten Vertreter das bisher etwa in der obengedachten Richtung Versäumte würdig nachzutragen. Die zweite von den angeführten Publicationen gibt nicht bloße Regesten, d. h. Auszüge aus den Urkunden, wie es das Werk über Leo X. durchweg thut, sondern die vollständigen Urkundentexte der vaticanischen Registerbände, welche sich auf die gewählte Zeit (1216—1241 in diesem Bande) und auf die deutsche Geschichte beziehen. Die erstgenannte Arbeit endlich, viel kleineren Umfanges, beschäftigt sich ausschließlich mit kritischen Studien über die äußere Seite der Ueberlieferung des in den päpstlichen Registern aus dem 13. Jahrhundert enthaltenen Materials von Urkunden.

1. Sollen die neuen Quellen, die aus den vaticanischen Papstregistern in Bälde zu hoffen sind, correct edirt und richtig verwerthet werden, so ist vor Allem ein klarer Einblick in die Entstehung und Einrichtung dieser werthvollen handschriftlichen Sammlungen nothwendig. Professor Kaltenbrunner hat ganz Wesentliches beigetragen, diesen Einblick herzustellen. Seine Untersuchungen führen weit über das hinaus, was wir früher aus Pertz,

Palacky, Dudik u. A. kannten; sie ergänzen und berichtigen auch schon, wenigstens indirect, die neuesten Beiträge von Rodenberg und von Berger auf diesem Gebiete. Freilich bekennt der Verf., daß seine Kenntniß der Register eine verschiedene ist, indem er in Bezug auf die Einrichtung zwar alle Bände des 13. Jahrh., in Bezug auf den Inhalt aber bisher nur die Bände von Gregor X. bis Martin IV., beziehungsweise Bonifaz VIII. einem ganz eingehenden Studium unterworfen habe, wie es der anderweitige und hauptsächliche Zweck seines Aufenthaltes in Rom mit sich brachte. Allein bei seiner voraussichtlichen weiteren Beschäftigung mit dem Inhalte der übrigen Regestenbände und in Verbindung mit den Studien von E. v. Ottenthal über die päpstliche Kanzlei seit Clemens V.[1]) werden seine Forschungen doch wohl berufen sein, ein abschließendes Resultat, soweit dieses möglich, herzustellen.

Von Wichtigkeit scheint uns zunächst die von K. vorgenommene Ausscheidung und separate Beschreibung solcher Briefbände, die nicht zu der eigentlichen Serie der Register gehören. Die Registerbände selbst gehen vom ersten Jahre Innocenz III. chronologisch vorwärts, wenn auch mit ansehnlichen Unterbrechungen in Folge des Verlustes verschiedener Bände; auch die in den einzelnen Bänden enthaltene Briefmasse schreitet im Ganzen stetig von Monat zu Monat fort. Diese Serie umfaßt 36 sauber auf Pergament geschriebene Bände, nämlich 4 für Innocenz III., 5 für Honorius III., 7 für Gregor IX., 3 für Innocenz IV., je 2 für Alexander IV. und Urban IV., je 1 für Clemens IV., Gregor X., Johann XXI., Nicolaus III., Martin IV. und Honorius IV., endlich 3 für Nicolaus IV. und 4 für Bonifaz VIII. Da diese amtlichen Eintragebücher der Urkunden ehemals mit der päpstlichen Kanzlei wandern mußten und dadurch bei dem häufigen Residenzwechsel, namentlich zu Ausgang des 13. Jahrhunderts, den mannigfaltigsten Wechselfällen ausgesetzt waren, so ist zu verwundern, daß noch so viele uns erhalten blieben. Die anderen 11 vorhandenen Bände sind außerhalb der Reihe dieser 36 zu stellen, weil sie der einheitlichen Anlage derselben ermangeln. An ihrer Originalität ist jedoch ebensowenig wie an derjenigen der vorigen zu zweifeln. Manche unter ihnen, wie z. B. der schon von Pertz als Kladdenband bezeichnete vol. VI. Urbani IV.,

---

[1]) Mittheilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung. 5. Bd. 1884. 1. Heft.

bergen die merkwürdigsten Anhaltspunkte für die Erforschung des Registerwesens. Die Gruppe dieser elf Briefbände (S. 48 ff.) besteht aus 5 Bänden Clemens IV. meist politischen Inhaltes, aus je einem ebenfalls politischen Band von Innocenz III. (Registrum domini Innocentii tertii pape super negotio imperii) und Nicolaus III., aus den mit Cameralsachen gefüllten Einzelbänden von Urban IV. (der Kladdenband), Clemens IV. und Martin IV., zu denen noch die Fragmente des Cameralregisters Bonifaz VIII. im Cod. Ottob. 2546 kommen, endlich dem Beneficienbande Urban IV. (Regestum domini Urbani pp. III. de litteris beneficiorum et aliarum gratiarum conceptarum anno tertio pontificatus ejus.)

Bezüglich der ersten Reihe, nämlich der chronologisch fortlaufenden Registerbände, schränkt K. den ihnen zuerkannten Charakter der Originalität in so ferne ein, als er es wahrscheinlich macht, daß sie erst aus den wirklich geführten Originalregistern, wenn auch gleichzeitig, angelegt und während des betreffenden Pontificates aus den als Lagen zu denkenden Kladden zusammengeschrieben wurden (S. 12). Das Verhältniß der Papier- und der Pergamentregister der Avignoner Päpste bietet allerdings etwas Aehnliches dar. Daß die fraglichen Register nicht Originalregister im engsten Sinne seien, wofür man sie bisher gewöhnlich hielt, sondern authentische Copien der gedachten Art, entnimmt der Verf. einer Reihe von sorgfältigen Beobachtungen über die Disposition der Briefe, die Anwendung der Pergamentlagen, die vorkommenden Schreibernotizen und Vermerkungen, die Weise der Ausschmückung und des Vorsetzens der Rubricae u. s. w. — Es wurde in letzter Zeit öfter die Frage erörtert, ob die ausgefertigten Bullen selbst, die jetzt in der ganzen Welt zerstreut und in den verschiedensten Archiven und Bibliotheken zu suchen sind, zur Vorlage bei der Registrirung verwendet worden seien, oder vielmehr die der Ausfertigung vorangegangenen Concepte. Diese Frage ist für die Autorität der Registertexte von nicht unerheblichem Belang. Rodenberg spricht sich in dem oben angezeigten Bande der Monumente wohl mit Recht für die Concepte als Vorlage aus; ähnlich Ewald in Bezug auf das Register Gregor VII. in seiner schönen diesem gewidmeten Abhandlung. Wenn unsere Register nicht Originalregister sind, so lassen sich allerdings, wie K. bemerkt, aus ihrer Einrichtung keine bestimmten Folgerungen für die Lösung obiger Frage ziehen. Eine entscheidende Antwort ist

hier nicht zu suchen. Daß jedoch bei der Aufnahme der nicht selten vorkommenden fremden Schreiben an den heiligen Stuhl in den meisten Fällen deren Originale als Vorlage dienten, ist an sich sehr wahrscheinlich. Kann dieses z. B. hinsichtlich der zahlreichen, einzig aus den Registern bekannten Documente der Stauferzeit schon im vorhinein angenommen werden, so wird es durch das Nachahmen der äußeren Merkmale der Urkunden in vielen Fällen sicher gemacht. In den Registern erscheinen aber auch hin und wieder Cardinalsunterschriften unter den sogenannten bullae majores. In diesem Umstande möchte der Verf. seinerseits eine Nöthigung finden, die Vorlage der Originale auch für derartige Registrirungen zu behaupten; es sei nämlich recht unwahrscheinlich, daß die Cardinäle auch die Concepte unterschrieben oder unterschreiben ließen. Bis jetzt ist, so viel ich weiß, kein Exemplar eines Conceptes von päpstlichen Bullen des 13. Jahrh. nachgewiesen. Es kam mir indessen im Benedictinerkloster Marienberg unter den Archivalien desselben ein Stück in die Hände, welches sich kaum als etwas anderes, denn als ein Concept oder vorbereitender Bullenentwurf (ich sage nicht als letzte normgültige Minuta) betrachten lassen dürfte. Dieses Concept trägt aber bereits die Namen der Cardinäle die von ein und derselben Hand geschrieben sind. Somit dürfte die angeführte Voraussetzung von dem Mangel der Unterschriften und in Folge dessen der daran geknüpfte Schluß hinfällig sein.

Der fragliche Entwurf, von Goswin († 1388) in seiner Chronik von Marienberg (herausg. v. P. Basilius Schwitzer, Innsbruck 1880, S. 168 N. 1) als minuta hujus (bullae) papalis que in nostra est sacristia bezeichnet, gehört zu dem im Klosterarchiv befindlichen Original der bulla major Honorius' III. v. 6. August 1220 beg. Quotiens a nobis. Das Stück unterscheidet sich jedoch so durchgreifend nicht bloß von den äußeren Merkmalen dieses Originals sondern von denjenigen der feierlichen Bullen dieses Papstes überhaupt, ja seines ganzen Jahrhunderts, daß man in ihm unmöglich mit Diekamp eine „cassierte Original-Ausfertigung" vermuthen kann (Diekamp in Mitth. des Instit. für österr. Gesch. 1883 IV. S. 521, auf Grund von Goswins Notiz und meinen Mittheilungen). Die ganz auffällige hohe Form (5" 1''' Höhe, 2" 9''' Breite, während das angegebene Original 6" 2''' Höhe und 5" 7''' Breite hat), die Flüchtigkeit, Fehlerhaftigkeit und Regellosigkeit der (gleichzeitigen römischen) Schrift, die ohne den geringsten freien Raum von einem Rande zum andern geht, dazu die große Zahl und die Eigenthümlichkeit der Correcturen schließen jene Vermuthung aus. Und doch hat dieses Stück außer den Unterschriften von Cardinälen und Papst

auch schon in roher Zeichnung die Rota pontificia und das Benevalete. Die Cardinalsunterschriften sind schon mit den Kreuzen am Anfang und den ss am Ende versehen. Wie das Siegel so fehlt auch die Plicatur. Die auf ihm befindlichen Correcturen bestehen theils in Ausstreichungen, theils außerdem in minutiös zwischen die Zeilen geschriebenen Zusätzen. Einige von seinen Abweichungen gegenüber der beiliegenden Originalausfertigung gebe ich unten an und hierbei muß ich dem Entwurf (= I) die betreffenden Stellen meiner Copie des Originals (= II) voraussteilen, da der einzige Druck der Bulle im Goswin (S. 174, vgl. 166, 176) nicht ganz zuverlässig ist.[1]) Nur ein Original, nicht zwei (Goswin S. 262), sind im Archiv zu Marienberg vorhanden. Potthast (n. 6322) kann keinen Druck, sondern nur die Erwähnung der Bulle bei Eichhorn (Episc. Curiens. p. 299) angeben. Den genauen Text des Originals werde ich demnächst an anderem Orte mittheilen.

Da in die Registerbände bei weitem nicht alle abgegangenen päpstlichen Schreiben eingetragen sind, so legt sich von selbst die Frage nach den Regeln für die Auswahl der zu registrirenden nahe. Wahrscheinlich wird man auch hier auf eine sichere Antwort verzichten müssen, indem anzunehmen ist, daß die Kanzlei selbst hierfür keine fixen Bestimmungen besaß, ausgenommen die beiden allgemeinen und schon früher öfter constatirten Regeln,

[1]) II. In vico Burgus ecclesiam sancte Marie. I. setzt bei cum omni jure parrochiali. — II. Capellam sancti Stephani in monte. I. setzt bei apud monasterium. — II Sclandre. I. Schlandre. — II. Cappellam sancti Martini cum predio in Passire. I... cum prediis.. mit der Correctur cum predio. — II. in vico Sculle et in vico Sinde et in vico. I. in vico Schulle et in vico Sinde et in valle Fenoa et in vico. Das et in valle Fenoa ist gestrichen. — II. Ad pontem curtem unam. I Ad pontem Martini curtem unam. — II. Predia in vico Corzes et in vico Clurne et quicquid. I. Predia in vico Cortz et Montaz et ibidem lignorum cisio cum capulo et in vico Clurne et in vico Schludernes et in Runna curtem unam et quicquid juris. Wie in den letzteren Fällen so hat der Entwurf wiederholt größere Güterangaben als die Bulle und im Allgemeinen genauere Angaben der Oertlichkeiten; man erkennt die engste Mitbetheilung der Interessenten des Klosters bei der Abfassung des Entwurfes. Der Entwurf enthält u. A. auch die Formel Crisma vero . . ordinationes monachorum etc. und darnach das Verbot der Anmaßung einer erblichen Advocatie dem Kloster gegenüber und Bestimmungen für den rechtmäßigen Advocatus; alles ist als in der Reinschrift zu cassiren bezeichnet und in derselben auch nicht enthalten. Da aber der Entwurf, wie schon die wenigen obigen Beispiele zeigen, Vermehrungen enthält, welche ohne Tilgungszeichen zu haben in der Ausfertigung dennoch verschwunden sind, kann er nicht wohl die letzte Minuta gewesen sein.

daß hauptsächlich solche Erlasse registrirt wurden, welche entweder wegen ihres Inhaltes für die Curie von Wichtigkeit erschienen und allenfalls Gegenstand späterer Benützung oder Erörterung werden konnten, oder welche von den Empfängern zur Eintragung, die auf deren eigene Kosten zu geschehen hatte, proponirt wurden aus Rücksicht auf größere Sicherheit und Gewährleistung der ihnen darin verbrieften Rechte. K. wendet in lohnender Weise seine Aufmerksamkeit der bezüglichen Behandlung der politischen Correspondenz der Päpste zu. Diese letztere erscheint schon unter Innocenz IV. in einer abgesonderten Gruppe, in der sie wenigstens vorwiegt, und zwar bei jedem Regierungsjahre mit Ausnahme des ersten. Aber erst vom 3. Jahre Urban IV. an wird es feste Regel, daß diese Gruppe unter dem Titel Litterae curiales in einer eigenen Reihe hinter der ersten Reihe, den litt. communes. eingetragen wird (S. 32). Damit ist aber durchaus nicht ausgeschlossen, daß sehr wichtige politische Briefe auch unter den communes gesucht werden müssen, wie sich hinwieder unter die curiales neben Privilegien und Weisungen bei Aussendung einer Legation ausnahmslos die Excommunicationsprocesse an den drei üblichen Terminen zu mischen pflegen. Wegen dieser Unsicherheit der Vertheilung nach dem Inhalt erklärt K. es zuletzt für die einzige Möglichkeit, daß „eine veränderte, vielleicht beschleunigte Expedition" die Sonderstellung der l. curiales zur Folge hatte. Besser gefällt mir die Annahme von Berger (Les registres d'Innocent IV. fasc. V. p. XXI), daß die Sonderstellung durch praktische Rücksichten der engeren curia Romana (daher l. curiales) hervorgerufen wurde; der Papst und seine nächste Umgebung habe sich dieser Briefe öfter als anderer bedienen müssen, woher auch ihre Eintragung auf gesonderten Lagen (K. 33) zu erklären sei.

Von allgemeinem Interesse ist es bei den neueren Detailstudien über die päpstlichen Register, daß mit der Anerkennung der Treue und Unverfälschtheit dieser tausenden von Urkunden, die Anerkennung der hohen Bildungsstufe, auf der die Kanzlei sich befindet, Hand in Hand geht. Indem letztere die so oft auf der Flucht befindlichen Päpste begleitet, wahrt sie dennoch die Gleichmäßigkeit ihrer Ordnung; ihre sehr zahlreichen Beamten verrichten den Dienst mit einer gegen die übrigen Kanzleien der Zeit vortheilhaft abstechenden Genauigkeit. Fehler und Verstöße sind freilich in den Registern bei längerem Lesen nicht allzuselten anzu-

treffen; allein Niemand fällt es ein, deßhalb die Authenticität ihres Inhaltes irgendwie in Frage zu stellen. Es sind auch, um mit Berger zu reden, „diese Fehler an Zahl nur gering im Verhältniß zu der Masse von Urkunden aus jedem Pontificate. Man vergleiche nur irgend einen Registraturband der uns sonst erhaltenen Archive, z. B. aus dem Trésor des chartes oder aus dem Parlamente, und man wird auch da uncorrecte Wendungen, Schreibfehler, Irrthümer in den Namen u. dgl. finden. Diese unvermeidlichen Dinge bilden, wenn sie nicht häufig sind, keinen Gegenstand des Vorwurfes." Es ist recht gut denkbar, wie es selbst bei aller Sorgfalt geschehen konnte, daß vereinzelte unächte Urkunden früherer Zeit in die päpstlichen Register Aufnahme gefunden haben, unter jenen Documenten nämlich, welche nach ihrer Vorweisung bei der Kanzlei zum Behufe ihrer Bekräftigung oder Erneuerung abschriftlich eingetragen wurden. Man besaß eben nicht mehr die Mittel, die Unächtheit des vorgewiesenen angeblichen Originales zu erkennen. In dem ganzen Register Innocenz IV. findet sich so einzig die Bulle Leo III. vom J. 799 betreffend die Kapelle Karl des Großen in Eresburg als erneuertes unächtes Stück (Berger nr. 2788; Jaffé 2. edit. nr. 2502). Beispielsweise haben die Jafféschen Regesten auch in der 2. Auflage (nr. 3857) bei der im Registrum Gregor IX. am 30. November 1234 erneuerten Bulle Johannes XV. für das Kloster Selz vom 4. April 995 (M. G. H. Ep. saec. XIII. nr. 609) die Bemerkung: suspecta.

Wenn nach Obigem die Vorzüge der Ueberlieferung in den Registern allgemein anerkannt sind, so hat man zugleich hinsichtlich des Inhaltes und der Zahl der an der päpstlichen Kanzlei ausgestellten Urkunden sagen können: „Von allen Kanzleien des Mittelalters ist die päpstliche bei weitem die wichtigste und ergiebigste. Gegen sie stehen alle andern, selbst die der Kaiser, weit zurück." [1])

---

[1]) So bemerkt mit Recht Pflugk-Harttung auf dem Prospekt einer neuen großen Unternehmung: Chartarum pontificum Romanorum specimina selecta, deren Probe er so eben versenden läßt. Der Prospekt begleitet drei Tafeln in großem Doppelfolio mit Facsimile's päpstlicher Originalurkunden In einem Umfange von etwa 100 solcher Tafeln bei Kohlhammer in Stuttgart erscheinend, soll die Sammlung die Entwickelung des gesammten päpstlichen Urkundenwesens von seiner frühesten Zeit an „bis zur Höhe und zum Verfalle" (?) unter Innocenz III., nämlich bis zum Jahre 1200, darthun. Es muß sich erst zeigen, ob

2. Einen Beleg für den letzteren Satz bietet der obenangezeigte Band der Monumenta Germaniae hist., welcher die als „Epistolae" betitelte Gruppe dieser Sammlung der Geschichtsquellen Deutschlands würdig eröffnet. Er bringt nur die von G. H. Pertz bereits im J. 1823 aus den Registern ausgewählten und zum Theil durch ihn, zum Theil durch Andere für die Monumente copirten Briefe Honorius III. und Gregor IX. (mit den eingestreuten Regesten eingelaufener Schreiben zusammen 828 Nummern), welche die allgemeine Geschichte des deutschen Reiches betreffen.[1]) Wenn wir also auch bloß ein Bruchstück der Register beider Päpste hier erhalten, so tritt doch der Reichthum und zugleich die Bedeutung dieses Urkundenschatzes sofort jedem erhebend vor Augen, der in der Erinnerung an die damaligen großen Ereignisse der deutschen und der päpstlichen Geschichte den Band durchblättert.

Das Papstthum, durch Innocenz III. auf die Höhe seines geistlich-weltlichen Ansehens erhoben, beginnt in dem ersten Briefe des Honorius, des Nachfolgers desselben, mit dem Bekenntniß der Schwachheit aller, auch der höchsten Macht und mit dem Ausdrucke des Vertrauens auf den Gründer der Kirche, daß derselbe, „der das fromme Verlangen gebe, auch kräftige Hilfe leisten werde" zur Ausführung der großen an den heiligen Stuhl gestellten Anforderungen. Im Vertrauen auf diesen göttlichen Gründer arbeiten und ringen beide Päpste unter den widrigsten äußeren Umständen, namentlich aber Gregor IX. gegenüber einem Friedrich II., für den einen Zweck, daß die Kirche ihren segnenden Einfluß frei auf Hohe wie Niedrige ausüben könne. Und in dem letzten in der Sammlung vorfindlichen Briefe Gregors IX. vom 16. August 1241, fünf Tage vor dessen Heimgang aus einem kampf- und mühevollen Leben geschrieben, kann das Papstthum im Angesicht einer der schmählichsten durch Friedrich begangenen Unthaten wider die Kirche, nämlich der Gefangennahme und Mißhandlung der zum

---

die Herstellung der Facsimile's nach den vom Herausgeber verfertigten Pausen, auf die er vielfach allein angewiesen zu sein scheint, eine Facsimilirung direct nach dem Original ersetzen kann. Genügt das Werk in dieser Richtung, dann wird es für das Studium der äußeren Beschaffenheit der päpstlichen Urkunden grundlegend sein.

[1]) Derselbe Herausgeber wird in einem 2. Bande dieser Epistolae die Pertz'sche Auslese aus den späteren Registern bis Clemens IV. folgen lassen.

Concil reisenden Prälaten, betheueren, daß immerdar sein einziges unverrücktes Ziel sein und bleiben werde „Gottes Verherrlichung, Stärkung des katholischen Glaubens, Festigung der kirchlichen Unabhängigkeit und Achtung vor der bürgerlichen Freiheit.“ Ich kann hier natürlich nicht in eine Erörterung über die staufischen Kirchenkämpfe jener Zeit, welche den hervortretendsten Gegenstand unserer Briefsammlung bilden, eingehen, noch jene in den Briefen vorkommenden Momente hervorheben, welche recht wohl im Stande wären, das Verhalten Gregors IX. gegenüber dem charakterlosen Kaiser, der sein Widersacher war, zu rechtfertigen; aber ich will zur Beleuchtung des Werthes und der Tragweite gewisser päpstlichen Schreiben dieses Bandes, die sozusagen den Angelpunkt für einen guten Theil seines übrigen Inhaltes bilden, an einige Worte des Protestanten J. F. Böhmer erinnern. „Als ein noch viel zu wenig beachtetes Denkmal dieser Größe (des Papstthums) sind die Kirchen- und Staatsschriften der päpstlichen Curie übrig, welche an Form und Gehalt alles übertreffen, was in diesem Fache jemals geleistet wurde“ (Regesta Imperii 1198—1254. Stuttg. 1849. Vorrede). „Dieses schon durch den Inhalt so wichtige Actenstück“, sagt Böhmer von dem Rundschreiben Gregors wider Friedrich II. vom 10. October 1227, „ist in Bezug auf die Abfassung wohl eins der ausgezeichnetsten, die überhaupt existiren. Warum doch sind so großartige Denkmäler der Gesinnung und des Talentes so wenig bekannt, selbst bei den Freunden der Kirche, deren Hoheit darin so herrlich hervortritt?“ (Ebenda S. 333. Nr. 9.

Der Herausgeber der Pertz'schen Manuscripte zu dieser Sammlung, C. Rodenberg, hat seiner Aufgabe, der Bearbeitung des Textes und den kritischen Beigaben, allen wünschenswerthen Fleiß zugewendet. Nicht viele Drucke päpstlicher Briefe, am wenigsten leider diejenigen des Bullarium, haben bisher die Wohlthat solcher Methode genossen. Wie die übrigen Bände der Monumenta so hält auch dieser dem In- und Auslande ein Muster vor für die Technik bei der Edition von Urkunden. Den präcis gefaßten Inhaltsangaben an der Spitze aller Briefe folgt in Kleindruck die Angabe des Ortes der vatikanischen Register, wo dieselben sich vorfinden, sowie der Potthast'schen Nummer für die schon anderwärts gedruckten. Dienen andere Drucke zur Vorlage, wie es mit den vortrefflichen von Raynaldus durchweg geschehen konnte, oder werden andere zu Ergänzungen und Correcturen ver-

wendet, so ist auch dieses bemerkt. Unter dem Texte geben knappe Noten die unentbehrlichsten Aufschlüsse über die vorkommenden Namen, und ein alphabetisches Register faßt am Ende alle Namen zusammen, wobei sie durch den Vergleich der Schreibung und durch beigefügte Notizen in vielen Fällen näher erläutert werden. Die Texteigenthümlichkeit der Register ist beibehalten. Für das Ende des Bandes lieferte A. Mau aus dem Vatikanarchiv manche Notizen. Die vorkommenden Schreiben an die Päpste werden, was man nur billigen kann, in Excerpten gegeben, da sie schon in den Monumenten gedruckt sind oder noch gedruckt werden. Die sich wiederholenden Eingangsformeln der Bullen und andere gleichmäßig wiederkehrende Sätze sind ausgehoben und in vierzig Nummern an die Spitze der Sammlung gestellt; bei den einzelnen Actenstücken wird dann auf die betreffende Nummer verwiesen, ohne daß die Formel wieder gedruckt wird. Abweichungen von dem gewöhnlichen Wortlaute der Formel werden nicht angegeben. Und das findet bei dieser Ausgabe seine Rechtfertigung, während es bei einer Ausgabe von Originalen ausgefertigter Bullen nicht nachahmenswerth wäre. In den letzteren Texten könnten die Abweichungen in gewissen Fällen ein Criterium der Unächtheit bilden oder wenigstens vorhandene Criterien dieser Art verstärken; bei den vorliegenden Registertexten dagegen ist die Aechtheit in dem Grade garantirt, daß „ihnen sogar höhere Authentie als den Originalen beigelegt wurde, indem sie nicht wie die ausgesandten Ausfertigungen verfälscht werden konnten; bisweilen wurden verloren gegangene Ausfertigungen auf Grund der Registertexte wieder hergestellt" (Praef. p. XII.). In der Präfatio bringt der Herausgeber manche gute Bemerkung über das päpstliche Registerwesen, kann aber, weil ihm eine durch persönliches Studium an Ort und Stelle gewonnene Kenntniß der Register abgeht, doch nicht jene Darstellung des Gegenstandes geben, welche man in einem Werke wie die Monumenta an der Spitze des ersten Bandes mit Papstbriefen suchen möchte.

Hier dürfte überhaupt die Bemerkung am Platze sein, daß für die vorliegende Ausgabe nochmals die betreffenden Bände des vatikanischen Archives gründlich hätten benutzt werden sollen. Die neue Periode der Archiveröffnung durch Leo XIII. fiel doch noch zu einem guten Theile in die Zeit der Vorbereitung dieser Ausgabe. Zumal hätte man m. E. die Abschriften von Pertz in der Weise ergänzen sollen, daß man geradezu Alles aus den Register-

bänden der beiden Päpste nahm, was sich auf deutsche Geschichte bezieht. Eine Folge der jetzigen Einschränkung auf die von Pertz ehemals unter geringer Muße ausgewählten und copirten Briefe wird sein, daß man in späteren Bänden, zusammen mit den nicht im Register befindlichen Papstbriefen zur deutschen Geschichte die jetzt übergangenen der Register bringen muß, während eine Publication des ganzen auf das deutsche Reich bezüglichen Inhaltes der Register etwas Einheitliches gewesen wäre; woferne man einmal überhaupt (was auch noch nicht als convenient einleuchtet) die Registerbriefe von den Nicht-Registerbriefen trennen wollte. Sollten wir nämlich, rein die Idee der Sache in's Auge gefaßt, entscheiden, wie die Publication der jetzt so viel umworbenen römischen Register vor sich zu gehen hätte, und wie im Verhältniß hierzu in den Quellensammlungen für die specielle Geschichte eines Landes die Publicationen der gesammten auf das betreffende Land bezüglichen päpstlichen Documente erfolgen müßte, so wäre wohl folgende Ordnung die zweckmäßigste: Die Register werden nicht zerrissen, sondern vollinhaltlich und mit der ihnen eigenthümlichen Anlage nach Pontificaten mitgetheilt, so wie es die École de Rome mit Innocenz IV., Benedict XI. und Bonifaz VIII. begonnen hat, und wie es die jetzige Archivverwaltung nicht bloß für das übrige 13. Jahrhundert, sondern auch für die Folgezeit beabsichtigt. Die Quellensammlungen für Landesgeschichte dagegen (wie die Monumenta) vereinigen vor Allem die außer den Registern befindlichen Papsturkunden, welche sich auf das Land beziehen und welche sich ja auch zumeist innerhalb des betreffenden Territorium befinden, und sie reihen dieser verhältnißmäßig größeren Anzahl unter Verweisung auf die Register entweder die betreffenden Texte der letzteren oder bloße Citate mit den aus der Localgeschichte sich ergebenden Erläuterungen ein. Doch dieses ist, wir wiederholen es, nur ein Ideal. In Wirklichkeit werden die verschiedensten vorhandenen Umstände bei dem Vorgehen den Ausschlag geben und geben müssen.

Ref. ist es dem Herausgeber schuldig, an dessen Bemerkung in seiner Selbstanzeige (Gött. G. Anz. 1883 n. 30) zu erinnern, worin er sagt, wenn ihm die Auswahl der Briefe überlassen gewesen wäre, würde er mehrfach eine andere getroffen haben. Er ist zugleich der Direction dieser Gruppe der Mon. den Hinweis schuldig, daß sie laut einer vorausgeschickten Notiz aus dem Grunde jetzt so rasch zur Veröffentlichung der Pertz'schen Copien geschritten ist,

(ohne daß irgend einer der chronologisch vorausgehenden Bände der Epistolae veröffentlicht wäre, wegen deren unbestimmter Zahl man dem gegenwärtigen auch keine Nummer zutheilen konnte), weil man dem Wunsche vieler Gelehrten damit nachkommen wollte, praesertim cum liberius jam aperto archivi Vaticani aditu verendum esset, ne totus magni illius laboris fructus ab aliis praeriperetur, id quod aliqua ex parte jam factum est (p. VI.).

Um aus den Registern Gregor IX. auf einzelne Bullen hinzuweisen, welche wegen ihrer Bedeutung für kirchengeschichtliche Verhältnisse Deutschlands hätten Aufnahme finden dürfen, so nenne ich für **Preußen** die im Register des 1. Pontificatsjahres unter Nr. 74 befindliche Bulle an die Bekehrten unter den Preußen vom 5. Mai 1227, Potth. 7894 (Prutheni ad fidem conversi recipiuntur sub protectione apostolicae sedis, lautet das Regest im Bande; von dem Potthast'schen Livonia ist in der Bulle keine Rede); ferner die im Register des 2. Pontificatsjahres n. 58 vorkommende Bulle für den gegen die heidnischen Preußen kämpfenden geistlichen Orden der „Brüder des Ritterdienstes Christi" vom 28 October 1228, Potth. 8271; die mit dem Worte Proximis beginnende an alle Preußen gerichtete Bulle vom 11. Januar 1233, Potth. 9070 (Regist. a. VI. n. 232); die Bulle an die Glaubensprediger in Preußen, Venerabili, vom 18. April 1233, Potth. 9151 (Reg. a. VII. n. 58); die an das wider die Preußen kämpfende christliche Heer, Experimento, vom 7. October 1233, Potth. 9300 (Reg. a. VII. n. 307); die vom näml. Tage an die Dominikaner in Preußen, Gaudium, Potth. 9299 (Reg. a. VII. n. 309); die vom 9. Sept. 1234 wieder an das christliche Heer in Preußen, Exultantes, Potth 9699 (Reg. a. VIII. n. 231); vom nämlichen Tage an die Neugetauften in Preußen, Cum nichil, Potth. 9701 (Reg. ib. n. 232; vgl. Rodenberg S. 484 Note 2); vom 3. August 1234, Pietati, die berühmte Bulle der Uebernahme des dem deutschen Orden geschenkten Landes in jus et proprietatem beati Petri, Potth. 9501, welche nur durch ein Versehen ausgeblieben sein kann (Reg. ib. n. 290). Für **Aquileja** fehlen bei Rodenberg Reg. a. VII. n. 356, Ex parte, vom 23. November 1233, Potth. 9330; ebenso Reg. a. VIII. n. 243, Dilecti, v. 11. October 1234, Potth. 9722; Reg. a. IX. n. 363, Insinuantibus, v. 1. Februar 1236, nicht bei Potthast; Reg. a. XI. n. 12, Venerabilis, v. 2. April 1237, Potth. 10312, u. a.; für **Salzburg** u. a. Reg. a. VI. n. 371. Cum quondam, v. 15. März 1233, nicht bei Potthast; für **Verona** Reg. a. II. n. 42, Cum olim, v. 31. October 1228, nicht bei P.; Reg. a IX. n. 221, Religiosam, v. 30. August 1235, Potth. 10005; Reg. a. X. n. 217, Dudum, v. 5. September 1236, n. b. P.; Reg. a. XI. n. 241, Laborantibus. v. 2. September 1237, n. b. P.; von **Trient** Reg. a. VIII. n. 56, Constitutus, v. 10. Mai 1234, n. b. P.; Reg. a. VIII. n. 84, Ex parte, v.

21. Mai 1234, n. b. P.; vom Bisthum Chiemsee Reg. a. VII. n. 242, Sua nobis, v. 11. Juli 1233, n. b. P.

Selbstverständlich ist nicht gesagt, daß diese Bullen alle gleiche Wichtigkeit besitzen; es soll nur an Beispielen gezeigt werden, was eine vollständige Ausbeute der Gregorianischen Register für Deutschland noch liefern kann. Hieher gehört ebenso eine Anzahl von Bullen für die Geschichte von deutschen Heiligen. Gänzlich übergangen sind nämlich im vorliegenden Bande z. B. die auf die Heiligsprechung der hl. Elisabeth von Thüringen bezüglichen Bullen des Registers, d. h. der Auftrag an den Eb. von Mainz, den Abt von Eberbach und Magister Conrad von Marburg betreffend die vorgängigen Erhebungen über die Tugenden und Wunder, vom 14. October 1232 (Reg. a VI. n. 121, Potthast 9016), die analogen Schreiben an die drei nämlichen Adressaten und an Conrad insbesondere vom 13. October 1232 (Reg. a. VI. n. 122. 124, Potthast 9014. 9015), sowie die Erklärung der Heiligsprechung selbst vom 1. Juni 1235 (Reg. a. IX. n. 91, Potth. 9929) und die längere, Elisabeth betreffende Stelle aus der Bulle vom 7. Juni 1235 an Beatrix von Castilien (Reg. a. IX. n. 120, Potth. 9933). Ebenso fehlen die auf die Canonisation des hl. Bischofs Virgilius von Salzburg bezüglichen Stücke, nämlich der Auftrag, Erhebungen zu machen, an den B. von Brixen und die Aebte von Heiligkreuz und Zwettl vom 11. September 1230 (Reg. a. IV. n. 58; Potth. 8601; den schönen bisher ungedruckten Eingang der Bulle theilen wir nach dem Register Gregor' IX. anderwärts mit) und die Bulle der Canonisation selbst vom 18. Juni 1233 (Reg. a. VII. n. 198; Potth. 9238). Uebergangen wurde die Bulle betreffs des Lebens und der Wunder der hl. Aebtissin Hildegardis, welche am 6. Mai 1237 an den Dekan, den Scholastikus und den Canonicus Walter von Mainz ging (Reg. a. XI. n. 63; Potth. 10329); die Bulle, worin Gregor der Tochter des Königs Primislaus Ottokar, der sel. Agnes, welche in Prag klösterlich lebte, eine Lebensordnung entwirft, vom 11. Mai 1238 (Reg. a. XII. n. 88; Potth. 10596), und die derselben vorangehende vom 9. Mai 1238, Potth. 10595.

Allgemeinere Bedeutung beanspruchen die von Pertz übergangenen Schreiben vom 26. November 1233, Benedicimus, n. b. P, betreffend die Häretiker im Mailändischen, Reg. a. VII. n. 362; und die v. 14. Juli 1227, Ecce venit, zur Hebung der Kirchenzucht in der Lombardei, Reg. a. I. n. 129, letztere eine Encyklica an alle dortigen Erzbischöfe und Bischöfe, was Potth. 7963 nicht erkennen läßt. Encykliken, die ohne Zweifel auch nach Deutschland gingen, sind die nicht minder fehlenden Bullen Pravorum v. 13. April 1235, Potth. 9878, Reg. a. IX. n. 23, zum Schutze der Kreuzfahrer; Indignum v. 31. August 1235, Reg. a. IX. n. 217, n. b. P., ähnlichen Inhaltes; und Pulsati v. 23. April 1236, Reg. a. X. n. 51, n. b. P., an die Templer u. s. w. den Mißbrauch der Privilegien betreffend. In Sachen des Kaisers Friedrich II. geht das übergangene Schreiben Sive qui am 5. Juli 1231 an den Erzbischof von Capua Reg. a V. n.

92, vgl. Rodenberg S. 358, Not. 1., Potth. 8761. Von demjenigen gleichen Datums an den Kaiser Reg. ib. n. 93 fehlt bei Rodenberg der Anfang Non ignorat etc.; von demjenigen an den englischen König über den gebannten Kaiser vom 7. April 1228, Reg. a. II. n. 6, wäre die Mittheilung des Endes erwünscht gewesen (s. Rodenberg S. 289 N. 2). Ich notirte noch unter den nicht aufgenommenen und für die deutsche Kirchengeschichte, wenn nicht erheblichen, doch interessanten Bullen die an Conrad von Marburg mit dem Auftrage des Einschreitens gegen sittenlose Geistliche v. 20. Juni 1227, Super montem, Reg. a. I. n 113, Potth. 7946; die an die „virgines continentes perpetuam Deo voventes castitatem per Teutoniam constitutae“ beg. Gloriam, v. 30 Mai 1233, Reg. a VII. n. 150, Potth. 9212; die an den Abt von Brunebach, Mirabilis, v. 21 April 1238, Reg. a. XII. n 56, betreffend die Wunder des verstorbenen Bischofs Bruno von Würzburg, vgl. Potth. 10580; an den erwählten Abt von Prüm, In nostra, v. 21. Januar 1236, Reg. a. IX. n. 357, n. d. P., in Coblenzer Angelegenheiten; und an das christliche Heer in Preußen, Militantibus, v. 12. October 1233, Reg. a. VII. n. 306, Potth. 9309.

Ich schließe diese Mittheilungen mit einigen Nachträgen zur Datirung einzelner Stücke der Sammlung. Das undatirte Schreiben an den Kaiser bei Rodenberg n. 370 steht in dem betreffenden Registerband zwischen einer Urkunde vom 16. November und einer solchen vom 23. Dezember 1227; der Excommunicationserneuerung gegen Friedrich, Rod. n. 399, geht im Register ein Schreiben vom 10. April 1229 voraus (s. Rod. S. 318 N. 1); die concessio Friedrichs II. n. 542, 2, Cum inter, ist eingereiht zwischen zwei Urkunden vom 21. und vom 25. Juni; das Formular des lombardischen Bundes n. 603, 2, Notum sit, welches dem päpstlichen Schreiben vom 27. October 1234 folgt, geht einem solchen vom 16. October 1234 voraus. Bei näherer Fixirung der Ausstellungszeit sind diese Plätze im Register im Auge zu behalten. Das Schreiben n. 725 an den Kaiser, Considerantes, ist im Register undatirt und findet sich zwischen zwei anderen vom 26. Februar und vom 18. Februar 1238. Im Uebrigen habe ich die Datirungen von Pertz sehr genau gefunden. — Zu n. 345, wo das Citat aus dem Registerbande fehlt, ist a. I. n. 4 zu ergänzen. — S. 518 wird bezüglich des Schreibens des Sultans an den Papst vom Mai 1234 die Curie mit Recht gegen den von Willen erhobenen Vorwurf der Fälschung in Schutz genommen. — Die am Rande gegebenen Citationen für die den Briefen eingewobenen Bibelstellen sind ziemlich ungleichmäßig und mangelhaft; sie wollen nicht mit theologischem Auge betrachtet sein.

3. Die Regesten Papst Leo X. von Cardinal Hergenröther, ein Werk auf 1500—2000 Druckseiten in Großquart veranschlagt und, nach der Reichhaltigkeit der ersten Lieferung zu schließen, leicht 30—40000 Urkundenauszüge umfassend, sind

bestimmt, die Acte der Kirchenregierung des Medicäerpapstes bis in ihre kleinsten Falten hinein klarzulegen.

Es gehörte kein geringer Muth dazu, ein solches Unternehmen zu beginnen. Durchaus nicht als ob gegenüber der hellen geschichtlichen Beleuchtung Leo's X. Besorgniß am Platze gewesen wäre; im Gegentheile der von Freund und Feind übertrieben herabgesetzte Papst, wird nur gewinnen, wie Card. Hergenröther auf seine Kenntniß der Urkunden hin jetzt schon sagen kann; und wenn auch das im Allgemeinen sicher richtige Wort von G. H. Pertz: „Die beste Vertheidigung der Päpste ist die Enthüllung ihres Seyns" bei Leo X. etwa weniger zuträfe, so ist wahrhaft ein nicht geringer Gewinn doch hier schon derjenige des klaren Hervortretens von tausendfältigem kirchengeschichtlichen Detail aus der Zeit vor der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert, speciell auch des Hervortretens der Bemühungen um wahre Reform der zahlreichen reformbedürftigen Seiten des Kirchenlebens.[1]) Muth, sagten wir, gehörte zu der Inangriffnahme dieses Werkes, weil der zu bewältigende Stoff in mehrfacher Weise eine Anspannung der äußersten Kraft und — Geduld zu erfordern schien. Zunächst wegen der Masse der zusammenzusuchenden und in kürzester Regestenform dem Inhalte nach wiederzugebenden Breven und Bullen. Sie bilden eine Fluth, von welcher bereits der Krönungstag des Papstes einen Begriff geben konnte, da auf denselben allein nicht weniger als 1889 Urkunden entfallen, die in den sechs Tagen seit der Wahl vorbereitet wurden; mit 13 aus den Tagen vor der Krönung und 446 nach dem Krönungstag bietet der erste bis Ende April 1513 reichende Fascikel zusammen 2348 Regesten. Und diese Urkunden sind aus den zerstreutesten, nicht bloß im Vatikanarchiv sondern auch bei verschiedenen päpstlichen Verwaltungsbehörden und anderswo in Rom vorhandenen Manuscripten zusammenzubringen; es wurden 230 Codices für dieses erste Heft benützt. Die Urkunden sind ferner in diesen Manuscripten, seien es die amtlichen Registerbücher, seien es andere, durchweg mit schlechter, unleserlicher Schrift copirt; man weiß, daß überhaupt die Handschriften, die Originalurkunden nicht ausgenommen, um

---

1) Minime enim diffitemur, sagt der Verf. S. X., plura illo tempore sanatione indiguisse ac reformatione; neque enim nos catholici, ut ecclesiae hostes criminantur, ii sumus, qui veritatem apertam negemus vel obvelemus; valere plane debet veritas, ita ut nihil ea potius sit, nihil habeatur antiquius.

so undeutlicher werden, je weiter man sich von der Höhe des Mittelalters, das in den Papstdiplomen oft wahre kalligraphische Kunstwerke aufweist, entfernt. Vollends mußte der Herausgeber voraussehen, mit einer Unzahl von Namensentstellungen in den Copien der sorglosen und mit geringen geographischen Kenntnissen ausgerüsteten römischen Scriptoren jener Zeit kämpfen zu müssen; Formen wie Madeburg (Magdeburg), Ceuzenach (Creuzenach), Erkentz (Erkelenz), die corrigirt sind, zeigen diesen Kampf fast auf jeder Seite, und es ist wahrlich kein Wunder, wenn der gelehrte Bearbeiter, vielfach mit dem genauen Abdruck zufrieden, die Berichtigung den ausländischen Localhistorikern überläßt. Schwerer aber noch mag die Anforderung gewogen haben, sich durch so zahlreiche Acte von unbedeutendem, ja minutiösem Inhalte durchzuarbeiten. Man durchsehe die langen Seiten voll von Beneficienverleihungen, Confirmationen kleiner Rechte, Verfügungen für fast gänzlich unbekannte Kirchen, Klöster, Communitäten u. s. w., und man wird sich eine Vorstellung der zu solchem Unternehmen absolut erforderlichen Resignation bilden können.

Natürlich ruht die Arbeit nicht allein auf den Schultern des Cardinals. Derselbe erwähnt bereits in der kurzen Vorrede die rüstigen Kräfte, die ihm beigestanden sind; und man erfährt, daß im Augenblicke die Beihülfe durch Zuziehung von Mitgliedern eines geistlichen Ordens noch besser organisirt ist. So steht denn auch zu hoffen, das Versprechen der rühmlichst mitwirkenden deutschen Verlagshandlung, von den in Aussicht gestellten 12 Fascikeln jährlich zwei bis drei zu geben, könne erfüllt werden.

Wie sehr das begonnene Werk den Einsatz von Mühe und Zeit rechtfertigt, wird man noch besser später sehen, wenn auch unter den Päpsten vor Leo X. bis rückwärts zum 13. Jahrhundert wenigstens die bedeutenderen mit ähnlichen Regestenwerken bedacht sein werden. Nach einer Stelle der Vorrede (S. VII) scheinen solche weitausschauende Pläne schon gefaßt zu sein. Die Historiographie des Papstthums wird dann in ein neues Stadium treten, oder vielmehr vielfach erst beginnen, letzteres auf den Punkten, wo bisher Vorurtheile der fast unumschränkt herrschenden protestantischen Wissenschaft erdrückend gewirkt haben. Leo's X. Pontificat ist nunmehr von Cardinal Hergenröther als eine Meta[1]) und

[1]) Passend trägt auch die Meta den Namen des jetzt regierenden Leo, welcher die neue Thätigkeit der kirchlichen Historiographie inaugurirt

zugleich als Vorbild der Einrichtung für diese Regestenarbeiten zur mittelalterlichen Papstgeschichte hingestellt. Läßt einerseits dieser Zusammenhang mit den anderen zu erwartenden Regesten die Bedeutung der gegenwärtigen erkennen, so kommt als ein weiteres Moment, um nur dieses noch zu berühren, gerade jene, auf den ersten Blick freilich ermüdende, Detailmäßigkeit ihres Inhaltes hinzu. Wahr ist, daß für eine Biographie des Papstes oder auch für eine allgemeine Darstellung seiner Regierung oder seiner Zeit ganze Columnen dieser Regesten rein entbehrlich sind. Aber was eine mit größeren Zügen geschriebene allgemeine Geschichte zur Seite lassen muß, das werden hundert emsige Landes- und Localhistoriker begierig aufgreifen. Reiche Aufschlüsse über die Verhältnisse des Welt- und Ordensclerus, über öffentliche und private Beziehungen der verschiedensten kleinen kirchlichen Kreise verbreiten sich auf eben diesen Columnen über die weiten christlichen Länder hin. Man sieht, was man an großen Bildern nicht so sieht, nämlich wie man geleibt und gelebt hat. Das Werden der Dinge bis zur Gegenwart wird besser verstanden. Vielleicht daß auch für manche in der Jetztzeit noch zweifelhafte Rechtsfragen diese Archivalien die Entscheidung bringen werden. Jedenfalls ist es von Interesse, wie für den Alterthumsfreund, so speciell für den Kanonisten, sich in dieser Welt von ganz concreten Mittheilungen über cantoriae, rectoriae, subdecanatus, primiceriatus u. s. w. zu bewegen, oder die Einzelheiten des römischen Curialwesens mit den archivii curiae Romanae scriptores, dem parafrenarius, den familiares und brevium apostolicorum scriptores u. s. w. auftreten zu sehen.

Werke wie die Gallia christiana, die España sagrada und die Italia sacra werden viele kleine Bereicherungen und auch Berichtigungen erfahren. Für Tirol zählten wir an Beiträgen zur Localgeschichte allein vom Krönungstage: n. 1287, 1288 (Layanum ist Laien), 1372, 1373 (Intica ist Innichen), 1375, 1391, 1398 (Alles wohl Albeins). Es fehlen aber auch nicht in diesen ersten Wochen des Pontificates Documente von allgemeiner Bedeutung. Wenn beispielsweise n. 1352 von einem Würzburger Cleriker Nik. Rindt die Rede ist, der durch eine rö-

hat. Gloriosis auspiciis Leonis P. P. PP. XIII. feliciter regnantis ist die Arbeit auf dem Titel gewidmet; zu seinem verflossenen Krönungstage wurde dem heiligen Vater die erste Abtheilung vom Herausgeber überreicht.

mische Jahrespension während seiner juristischen Ausbildung an der Wittenberger Universität unterstützt wurde, ut studio ferventius insistere valeret, so folgt einige Tage später n. 1973 auf diesen kleinen Zug der päpstlichen Fürsorge ein wichtiges Schreiben an den Herzog Georg von Sachsen, welches, gleichsam vorgreifend der späteren kirchentreuen Haltung desselben gegenüber Luther, seine katholische Gesinnung belobt.

Ausführliche Prolegomena sollen am Ende des Werkes folgen. Es wäre zu wünschen, daß sie von einem vollständigen Namenregister, oder wenigstens einem Verzeichniß der Adressen und Diöcesen begleitet werden. Die Druckeinrichtung ist fast gleich der in den Regesten von Potthast und Jaffé (2. Aufl.) angewendeten, nur daß der Herausgeber unter dem Texte noch kurze Anmerkungen anbringt. Ob aber nicht die beiden Colonnen links für Zeit und Ort der Ausstellung hätten cassirt und durch Ueberschriften über dem Texte betreffenden Ortes ersetzt werden können? Sie werden allzuhäufig ganz leer stehen müssen.

Daß die Namen der bei Abfassung und Expedition der Documente Betheiligten genannt werden, soweit sie zu eruiren sind, ist eine nützliche Beigabe. Druckfehler sind mir nur wenige begegnet; dagegen ist mir die ungleichmäßige Anwendung großer Anfangsbuchstaben aufgefallen.

Innsbruck. H. Grisar S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die Bildung und Erziehung der Geistlichen. Die richtige Erziehung des Klerus ist selbstverständlich eine Lebensfrage der Kirche. Darum hat denn auch die Kirche stets und wird sie immerdar jede unberufene Einmischung in diese so eminent kirchliche Angelegenheit als ein Attentat auf ihre Existenz zurückweisen müssen. Das Bewußtsein dieses ihres Rechtes und ihrer Pflicht trug die Kirche Gottes von ihren Uranfängen in sich, ein Bewußtsein, dem der Weltapostel den vollgiltigsten Ausdruck gab in seinem Pastoralschreiben an Timotheus: Manus cito nemini imposueris (I. 5. 22.). Diesem Rechte und der ihm entsprechenden Pflicht der Kirche den mißlichen Verhältnissen der Neuzeit gegenüber wiederum vollen und kräftigen Ausdruck zu verleihen, ist der Zweck der rasch in erster Auflage vergriffenen, echt katholischen Schrift des in letzter Zeit hüben und drüben vielgenannten Irenäus Themistor.[1] Das Werk Themistor's kann man füglich einen historisch-dogmatischen Commentar zu den eben angeführten Worten des Völkerapostels nennen. Der Verfasser hat es sich nämlich zur Aufgabe gestellt, „an der Hand innerer Gründe und der mehr als tausenjährigen Erfahrung der Kirche", jene Grundsätze zu entwickeln, die bei der Bildung und Erziehung des Klerus einzig nur maßgebend sind und sein können. Und diese Aufgabe hat er mit Meisterhand durchgeführt. Folgen wir, wenn auch in flüchtigen Schritten, dem Gange seiner Erörterungen.

Nachdem er „die Nothlage" (S. 1) skizzirt hat, unter der die Kirche in Preußen seit dem Jahre 1873 in stets sich steigern-

[1]) Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen. Von Irenäus Themistor. 2. Aufl. XX S. und 259 S. Köln, Bachem 1884.

der Weise leidet und die Lösung der Frage nach einem Nachwuchs unabweisbar fordert, untersucht der Verfasser „auf welche Weise der Nachwuchs am geeignetsten herangebildet werden könne". Nach dem Ziele bemißt sich die Wahl der Wege. Auf breiter Grundlage sehen wir Thomistor seine Forschungen über das Ziel und die Mittel aufbauen. In großen Zügen führt er uns zunächst das Ziel (S. 6) vor Augen. Nur die Kirche ist bei der Frage nach dem Ziele und der Aufgabe, die ihren Dienern gestellt ist, zu hören. Die Sprache der Kirche hat Themistor eifrig zu erforschen gesucht, indem er nicht nur das Concilium von Trient, sondern auch „die sämmtlichen Concilien und größeren Zusammenkünfte katholischer Bischöfe, welche seit dem Tridentinum gehalten worden sind", zu Rathe zieht: die italienischen und spanischen, die französischen, die englischen, irländischen und holländischen, die ungarischen, die amerikanischen, die von Ecuador, die syrischen und australischen, insbesondere aber die Stimmen der deutschen und österreichischen Bischöfe bei Gelegenheit der fünf größeren Zusammenkünfte in der rheinischen Metropole (im Mai und August 1848, 1849, 1850 und 1860), sodann bei der Versammlung in Freiburg, in Freisingen, Fulda, Würzburg, bei der Versammlung in Görz, den zwei Versammlungen in Prag, der in Salzburg und den vier in Wien (in den Jahren 1849, 1856, 1858 und 1868). In „großartiger Uebereinstimmung", die „den Geist unwillkürlich in Erstaunen versetzt", leiten alle diese Stimmen „die Requisiten, welche der katholische Geistliche mitbringen muß, aus der Aufgabe ab, die ihm nach der katholischen Kirchenlehre obliegt". Und hierin folgen sie einfachhin dem Vorgehen, dem wir bereits auf den beiden toletanischen Concilien in den Jahren 583 und 633 begegnen, nicht minder als in den Predigten des heiligen Augustin vom Jahre 495 und in der Schrift des heiligen Johannes Chrysostomus über das Priesterthum um das Jahr 373, „bis rückwärts zu den ernsten Mahnworten des heiligen Weltapostel an Timotheus: lege Keinem die Hände schnell auf". Nach allen diesen Zeugnissen fordert die Kirche von ihren Dienern vorzugsweise fünf, von Themistor eingehender behandelte Eigenschaften: 1) einen festen und lebendigen Glauben an Christus und Seine Kirche; 2) eine große Liebe zu Christus, als dem Erlöser der Welt, und zur Kirche; 3) unerschütterliche Festigkeit in sittlicher Beziehung; 4) den Geist des Gebetes und der Betrachtung; 5) die wissenschaftliche Bildung. Wir müssen es uns versagen, die wahrhaft katholischen Grundsätze, die der Verfasser bei Behandlung dieser Punkte in steter Berufung auf die diesbezüglichen Quellen darlegt, weiter zu verfolgen.

Nachdem das Ziel klar und bestimmt vor Augen gestellt wurde, erhebt sich naturgemäß die weitere Frage „nach dem Wege, der zum Ziele führt". Im dritten Abschnitte werden demnach die Mittel (S. 22) besprochen, deren sich die Kirche zur Erreichung des in Frage stehenden Zieles in den verschiedenen Zeitperioden bediente. Zunächst führt uns Themistor die alte Zeit, bis in das Mittelalter hinein, vor. Diese Darstellung gestattet uns einerseits sehr interessante und lehrreiche Einblicke in die anfängliche Erziehungsart des Klerus, andererseits bekundet sie in hohem Maße die große Liebe und den wissenschaftlichen Ernst, mit dem Irenäus Themistor die Lösung seiner Aufgabe anstrebt. Was nun das „Erstlingszeitalter" anlangt, so griff nicht selten eine wunderbare Hilfe Gottes ein und bezeichnete die von Gott Berufenen und Vorbereiteten. Sobald jedoch die Kirche aus ihrem „Kindesalter" hinaustrat, nahm sie auch sofort Bedacht auf eine zeitgemäße Erziehung ihrer Diener. Vor allem sind nunmehr die Wohnungen der Bischöfe auch „die Bildungsanstalten der Kirche"; so sammelte beispielsweise der Apostelschüler Polykarp in seiner eigenen Wohnung Schüler um sich und belehrte sie. Frühzeitig gründeten überdies die Bischöfe „bischöfliche Convictorien" und andere Schulen, unter denen in erster Reihe diejenige des lateranensischen Patriarchium zu nennen ist als eine Pflanzschule der größten Päpste, wie denn auch die Bischöfe anderwärts, wo die Kirche des Friedens sich erfreute, geräumige Gebäude, domus ecclesiae, errichteten, welche die Pflanzschulen des Klerus bildeten. Kaum hatte der hl. Augustin den Hirtenstab ergriffen, „so vereinigte er die Aspiranten des geistlichen Standes in seinem eigenen Hause zu einer Art von geistlichem Leben, worin priesterliche Abtödtung und Gebet geübt und die Wissenschaft eifrigst gepflegt wurde"; diese Vorbildung lag dem heiligen und großen Bischofe so sehr am Herzen, daß er in öffentlicher Rede seinem Volke erklärte: „Ich habe fest beschlossen, Keinen zum Priester zu weihen, der nicht vorher so mit mir leben will." Allerwärts verlangte man Priester „aus dem Seminar des heiligen Augustinus" und bald gelangte in Italien und Gallien diese Einrichtung zur Blüthe und verbreitete sich allmälig über das ganze Abendland. Zudem war es eine althergebrachte Gewohnheit, nach welcher von den Bischöfen die Wohnungen bewährter Seelsorger, namentlich auf dem Lande, zur Unterbringung und Erziehung von Aspiranten des geistlichen Standes benutzt wurden. Zu dem gleichen Zwecke nahmen die Bischöfe ihre Zuflucht zu den Klöstern, namentlich zu den rühmlichst bekannten Schulen der Benediktiner. — Sollte das aus der Natur der Sache sich übrigens von selbst ergebende Recht der Bischöfe auf die Erziehung des Klerus noch eines weiteren histo-

rischen Beweises aus der alten Zeit benöthigen, so erbringt die Zeit Karl d. Gr. diesen Beweis bis zur vollsten Evidenz, denn „eine Reihe von Capitularien beschäftigt sich ausschließlich mit dem Vorrechte des Bischofs, die zukünftigen Geistlichen heranzubilden“. Die Kirche ihrerseits hörte denn auch nie auf die Gründung bischöflicher Schulen bei allen Bischofssitzen anzuordnen; so ein römisches Concil unter Eugen II. (825), ein späteres unter Leo IV. (850), und vorzüglich das dritte (1179) und vierte (1215) lateranensische Concil. Unter dem sorglichen Schutze der Kirche sehen wir endlich die bischöfliche Lokalschule in ihrer fortschreitenden Entwickelung zur „Weltschule“ d. i. zur mittelalterlichen Universität sich erweitern.

Die mittelalterliche Universität, die den Gegenstand der nunmehr folgenden Besprechung bildet, erweist sich ihrem Wesen nach als eine Tochter der Kirche. Wie der christliche Gedanke im Mittelalter alle Verhältnisse durchdrang, so umspannte er vor allem das ganze wissenschaftliche Leben und Streben. „Es war die christliche Kirche, die vom Glauben getragen und gedrängt zur Idee dieses großartigen, noch nie dagewesenen Bundes aller Wissenschaften sich erhob“, zur Idee „einer Universitas scientiarum“. Aber auch „nach ihrem geschichtlichen Ursprunge“ ist die mittelalterliche Universität eine Schöpfung der Kirche. Die Stiftungsurkunden der älteren Universitäten gingen von den Päpsten aus; durch päpstliche Autorität wurden ihnen ihre Rechte; wie sie „mit dem Gute der Kirche“ gegründet wurden, so wurden sie „durch Beiträge kirchlicher Institute unterhalten“. Sie trugen in allem ein kirchliches Gepräge. In der Person des Kanzlers waren sie von Anfang an unter den unmittelbaren Schutz des obersten Lehrers der Christenheit gestellt; die Päpste wahrten den Sonderinteressen gegenüber den universalen Charakter der Universität als studium generale; sie genehmigten die Statuten, sie entschieden in obschwebenden Streitigkeiten; zudem mußte der Rektor ein Geistlicher sein, und bis über die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts und noch weiter hinaus wurde von den Professoren der Cölibat verlangt. Solchen Universitäten konnte die Kirche den Unterricht des Klerus anvertrauen, zumal da die Doktrin fortwährend beaufsichtigt wurde und die Professoren „nach den Vorschriften der Kirche lebten“ und überdies für „die klerikale Erziehung“ theils durch die von geistlichen Orden geleiteten Erziehungshäuser, theils durch die Collegien und Bursen gesorgt war. Nichtsdestoweniger erwiesen sich die Collegien und Bursen im Verlaufe der Zeit als unfähig zur Erreichung „der idealen Ziele und Absichten einer soliden Erziehung“; die stets sich mehrenden Klagen deuteten „auf einen Fehler des Systems“. „Das System selbst

war, wenigstens in Deutschland, nicht lange nach dem Anfange des 16. Jahrhunderts durch seine Mißerfolge gerichtet". Kein Wunder also, daß die Päpste selbst zur Blüthezeit der mittelalterlichen Universitäten nicht aufhörten die Bischöfe zu ermahnen, „nur solche zu Priestern zu weihen, welche von Jugend an unter der unmittelbaren Anleitung der Kirche und in kirchlichen Instituten erzogen worden seien"; so „Innocenz III. (1198—1216) auf dem vierten lateranensischen Concil, Gregor IX. (1227—1241), Honorius IV. (1285—1287)"; zudem verliehen die letztgenannten den Seminarien dieselben Privilegien, welche die Universitäten genossen. „Ebenso erneuerten die Väter des Concils von Basel frühere Beschlüsse über Herstellung der Seminarien und endlich kam das fünfte lateranensische Concil (1513—1521) auf denselben Gegenstand zurück behufs Erneuerung der bereits darniederliegenden klerikalen Zucht". — So ständen wir denn an der Schwelle der neueren Zeit, die Themistor mit dem Concil von Trient anheben läßt (S. 62). So groß damals „die Anforderungen" waren, „welche bezüglich der wissenschaftlichen Bildung und nicht minder hinsichtlich der inneren Befähigung an den Geistlichen gestellt werden mußten", so „überaus betrübend" gestalteten sich auch „die Mängel und Schäden in dem einzig noch vorhandenen Vorbildungsmittel — der Universität". Es schienen auch die Heilmittel mit unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden zu sein; allein der alte Baum der Kirche trieb wieder neue Blüthen und reife Früchte. Es gelang der Kirche „der Bildung des Klerus eine Form zu geben, welche alle Vorzüge der früheren in sich vereinigte und welche zugleich die Kraft in sich barg über Widerstand und über Angriffe zu triumphiren". Die Kirche drang auf die Errichtung von Seminarien. Themistor bespricht mit wahrhaft sorglicher Vorliebe „das tridentinische Seminar" (S. 65). Nach Erklärung des einschlägigen Dekretes des Concils bringt er zunächst den Erweis, daß dieses Dekret als „eine stricte Disciplinarvorschrift" anzusehen sei, deren Verbindlichkeit sich auf die ganze Kirche erstrecke. Auf das Wesen des tridentinischen Seminars übergehend führt er aus, daß dasselbe nach den Anschauungen der Kirche „wesentlich eine Unterrichts- und Erziehungsanstalt" sei, „worin diejenigen, welche sich auf den geistlichen Stand vorbereiten wollen, schon in ihrer frühen Jugend eintreten". Endlich weist er nach, daß nach der Intention der Kirche und dem vorgesteckten Zwecke „die ganze äußere und innere Leitung der Seminaranstalt vom Diöcesan-Bischofe ausgehen soll". Wohin die Verkehrung der Pläne des Tridentinums führt, wird an den Mißerfolgen der von Joseph II. errichteten „General-Seminarien" und an den vom Illuminatismus in Baiern erzwun-

genen „Staatspolizei-Seminarien" und endlich an den von kleineren protestantischen Staaten „in kläglicher Weise beeinflußten Seminarien" nachgewiesen. — Es erübrigte jedoch nach dieser Darlegung der Intentionen des Concils die Richtigstellung der sehr nahe liegenden Auffassung, die Seminare hätten fortan rücksichtlich der Vorbildung des Klerus „in die bisherige Stelle der Universität" einzutreten. Daß dem nicht so sei, leitet der Verfasser wiederum aktenmäßig aus den Concilsbeschlüssen selbst ab, durch welche „die theologische Fakultät an der Universität weder aufgehoben, noch deren vom heiligen Stuhle überkommenen Rechte geschmälert, sondern ihre unmittelbare Stellung zum apostolischen Stuhle ausdrücklich anerkannt" werde. Es lag für die Kirche kein Grund vor, gegen die Universitäten, die doch mit verschwindenden Ausnahmen treu auf Seite der Kirche gestanden im Kampfe gegen die Neuerer, vorzugehen; sie hielt vielmehr an ihrer alten Liebe zur Hochschule fest und suchte nur durch präcavirende Maßregeln die Integrität der Doktrin in ihrer Gesammtheit zu schützen. Die Universitäten verblieben also auch nach dem Tridentinum ebenso wie die bischöflichen Seminare „Schulen canonischer Einsetzung und Anerkennung", berufen „eine dauernde Errungenschaft der Kirche zu bleiben und in gewissem Sinne an ihrer Universalität immer Theil zu nehmen". Von diesem Standpunkte aus beurtheilt Themistor auch das Verhältniß des Seminars zur Universität bezüglich der Bildung des Klerus. Seine Untersuchungen führen ihn zu den gleichen Resultaten, die bereits vor 25 Jahren der geistreiche Verfasser der Schrift „Gedanken über die Restauration der Kirche in Deutschland" ausgesprochen.[1]) Seminar und Universität sollen nach der Absicht des Tridentinums keine Concurrenzanstalten sein, sondern in der Ausbildung des Klerus sich ergänzen. Wie das Seminar einen guten Seelsorgsklerus bilden will und soll, so ist es Aufgabe der Universität die wissenschaftliche Weiterbildung der Theologen zu erzwecken. Jemehr jedoch die Universitäten den vom Tridentinum vorausgesetzten katholischen Charakter verlieren, desto mehr muß die Bedeutung des tridentinischen Seminars betont werden. — Das ist der reiche Inhalt des 3. Abschnittes unserer Schrift, von dem wir freilich nur ein dürftiges Gerippe boten; wer immer jedoch die Schrift selbst zur Hand nimmt und die Schärfe der Logik, die Fülle der richtigsten Gedanken, das erstaunliche Quellenmaterial flüchtig beachtet, wird uns nicht Unrecht geben, wenn wir behaupten, daß Irenäus Themistor wegen seiner hohen Begabung und großen mit gleicher

[1]) Gedanken über die Restauration der Kirche in Deutschland. Manz, Regensburg 1859; vgl. „Achter" und „Neunter Brief" S. 117 und S. 134.

Kenntniß gepaarten Erfahrung berechtigt und berufen war, bei der Lösung dieser äußerst wichtigen Fragen mitzusprechen. Allerdings haben seine an letzter Stelle angeführten Erörterungen über das Seminar und die Universität bezüglich der Vorbildung des Klerus zumeist und zunächst wohl die „Bemerkungen" von Justinus Friedemann veranlaßt;[1]) allein Friedemann wird, wie die Dinge nun einmal gestellt sind, mit seinen „Bemerkungen" nicht durchdringen. Der Moniteur de Rome, der sich in sehr beachtenswerther Weise bereits wiederholt mit Themistor und Friedemann beschäftigte, glaubt in der Art der Reproduktion seiner Ausführungen seitens der deutschen Blätter den Beweis finden zu können, daß Friedemann mit seiner Anschauungsweise vereinzelt dastehe und daß die Katholiken Preußens und Deutschlands sich in diesen wichtigen Fragen jenen Ansichten zuneigen, die auch Leo XIII. vertrete (N. 137.). Und in der That, eine einzige Erwähnung dürfte so ziemlich hinreichen um gegen die Positionen Friedemanns Bedenken zu erwecken. Wenn er nämlich die gegenwärtigen Zustände in Bonn als vorübergehende mißliche Verhältnisse bezeichnet, so hat man mit Recht darauf hingewiesen, daß der Einfluß des Bischofes auf die theologischen Fakultäten fast nur auf dem guten Willen der Betheiligten beruhe, und daß es zur Regelung der Erziehungsfrage im Sinne Friedemann's feste Garantien seitens der staatlichen Schulbehörde bedürfe.[2])

Nachdem Themistor in den drei ersten Abschnitten seiner Schrift die katholischen Grundsätze allseitig beleuchtet und in ihrer Unantastbarkeit zur Darstellung gebracht, sieht er sich in der Lage „die maigesetzliche Bildung der Geistlichen" einer Kritik unterziehen zu können. Mit durchschlagendem Erfolge geschieht dies im 4. Abschnitte (S. 103.). Vieles und Ausgezeichnetes ist sonder Zweifel über den Werth der preußischen Maigesetze geschrieben und gesagt worden; Themistor hat dieses alles gleichsam summa-

---

[1]) Die Bildung und Erziehung des Geistlichen. Bemerkungen aus Anlaß der gleichnamigen Schrift des Irenäus Themistor. Von Justinus Friedemann. Aachen 1884. Verlag von Rudolph Barth. 38 S.

[2]) In ähnlicher Weise spricht sich der Moniteur de Rome aus: Le système des Universités de l' Etat en Allemagne a subi une crise suprême, où un bon nombre de ses anciens partisans ont vu leurs illusions disparaître comme des feuilles d' automne (N. 131.). Diese Umstände beachtete auch P. Didon in keiner Weise (Les Allemands par le Père Didon des fréres prêcheurs. Paris, Calmann Lévy edit. 1884.). Mit Recht wurde ihm entgegengehalten: Il a oublié de nous dire quelle est la part de l' autorité religiense dans la direction des études, dans la nomination des professeurs, quels sont les moyens dont elle dispose pour assurer l' orthodoxie de l' enseignement etc. (Revue des sciences ecclésiastiques. N. 291. Fevrier 1884.)

risch wiedergegeben und überdies dergestalt bereichert, daß eine gründlichere Beurtheilung bis jetzt kaum vorliegen dürfte. Zuerst führt er kurz den Inhalt des Gesetzes vom 11. Mai 1873 vor, dessen Ursachen und Fehler er in der Verkennung der Aufgabe der Kirche sowohl als des Staates findet; hierauf stellt er die Kritik, welche die Publicistik, das preußische Abgeordnetenhaus, die Regierungen anderer Staaten und endlich die kirchlichen Autoritäten an diesem Gesetze geübt haben, in geschickter Weise zusammen; endlich unterzieht er die einzelnen Bestimmungen dieses Gesetzes einer Spezialkritik. Letztere beschäftigt sich an erster Stelle mit dem Maturitätsexamen. Mit großer Genugthuung lasen wir die Erwägungen Themistor's über die Gymnasien. Wir glauben nicht, daß ein ruhiger Beobachter jener Veränderungen, die seit längerer Zeit und namentlich seit 1873 an den in Rede stehenden Gymnasien sich allmälig vollzogen, die Aufstellungen Themistor's „übertriebene Befürchtungen", wie Friedemann (S. 18.) sagt, wird nennen können. Der Umstand, daß man „kirchlicherseits immer unzufriedener" wird mit der gegenwärtigen Gymnasialvorbereitung, dürfte vielmehr, wie dies anderswo und selbst in einzelnen Diöcesen Oesterreichs bereits geschehen, die Absichten des Tridentinums bezüglich der Knabenseminare wiederum zur Durchführung gelangen lassen. An zweiter Stelle wendet sich der Verfasser gegen das wissenschaftliche Staatsexamen, eine Forderung, die zwar nach dem Ausspruche des ehemaligen würtembergischen Cultusminister Rümelin „zum Unverständlichsten gehört, was die neuere Gesetzgebung geleistet hat", aber dennoch principiell fortbesteht und gar leicht wieder aufleben und sodann „äußerst vexatorisch und corrumpirend wirken" könnte. An dritter Stelle wird das dreijährige theologische Studium auf einer deutschen Staats-Universität besprochen. Mit Recht wird als erste Vorbedingung dafür, daß die Kirche sich auf das Studium an den modernen Universitäten, die von den alten himmelweit verschieden sind, einlassen könne, die Forderung einer ganz absoluten Garantie für die Reinheit der dort vorgetragenen Lehre gestellt; diese Forderung aber, die selbst Protestanten im Abgeordnetenhause betonten, wurde von der Staatsregierung auf das entschiedenste und mit dem schließlichen Erfolge der Ablehnung bekämpft.[1]) Uebrigens müssen sich die Bischöfe die kirchliche Erziehung mindestens ebensosehr sich angelegen sein lassen als die wissenschaftliche Bildung; mit Recht wird somit die Wieder-

---

[1]) Sehr richtig bemerkt demgemäß an anderer Stelle der Moniteur de Rome bei Besprechung der Schrift Friedemann's: Personne assurément ne fait la guerre aux Universités: là n' est pas le fond du debat; il s'agit de savoir si les Universités allemandes présentent les garanties suffisantes d'une bonne éducation ecclésiastique (N. 129.).

öffnung der im Culturkampfe an den Universitätsorten „ruinirten Anstalten“ verlangt und deren Unterordnung unter die unmittelbare Leitung der Bischöfe. An vierter Stelle endlich weist Themistor auf „die völlig unbegründete“ und in den Maigesetzen überall hervortretende Feindseligkeit gegen die bischöflichen Lehranstalten und Seminarien hin. Nicht nur die Vorwürfe über die innere Einrichtung, sondern auch und zwar vorzüglich die im Gesetze geforderte Beaufsichtigung dieser Anstalten, die verlangte Vorlegung des Lektionsplanes und der Statuten und schließlich die wissenschaftliche Qualifikation der Lehrer durch den Staat werden einer gründlichen und in ruhiger Objektivität sich vollziehenden Kritik unterzogen.

Nachdem wir in dieser Weise über Ziel und Mittel der Bildung und Erziehung des Klerus und über das Verhältniß „der maigesetzlichen Vorbildung“ zu beiden uns klar geworden sind, werden uns im 5. Abschnitte die Vorzüge der tridentinischen Seminaranstalt vorgeführt (S. 143.). Man möchte diese Abhandlung den Centralpunkt der Schrift Themistor's nennen, zumal sie durch beinahe fünfzig Seiten sich fortsetzt. Wiederum hören wir vor allem die Stimme der Kirche und ihrer von Gott berufenen Organe. Hieran reiht sich der Nachweis, daß das tridentinische Seminar allen Anforderungen für ein geistliches Leben entspricht. Es bietet die nothwendige Garantie für die Erwerbung der Festigkeit in sittlicher Hinsicht. Wir lernen die Gründe kennen, die das Concil von Trient bestimmten, allen Bischöfen es zur Pflicht zu machen, die Erziehung des Klerus von Jugend auf in die Hand zu nehmen. Das Wort Gottes, die Vernunft, die Erfahrung, die Aussprüche bewährter Autoritäten werden beigezogen, um die entschiedene Nothwendigkeit dieser Forderung festzustellen. Die alten und neuen Einwürfe gegen derartige Anstalten werden mit Genauigkeit geprüft und in ihrem Unwerthe hingestellt. Sodann folgt die Besprechung des zweiten Erfordernisses für ein geistliches Leben d. i. „die Prüfung des Berufes zum geistlichen Stande“. Wir sehen, daß auch diesem Erfordernisse durch das tridentinische Seminar soweit dies thunlich Genüge geschieht und daß die landläufigen Einwürfe gegen diesen Punkt bei ruhiger Erwägung sich als nichtig erweisen. Als dritter Vorzug der Seminarbildung wird hierauf die wissenschaftliche Berufsbildung hervorgehoben. Als die Hauptsache beim Unterrichte von Candidaten des geistlichen Standes wird mit Recht „die Integrität der Doktrin hingestellt“; für diese jedoch bieten die Universitäten „seit sie von der Kirche abgefallen und Staatsanstalten im vollen Sinne des Wortes geworden sind, nicht mehr die nothwengige Garantie“. Gerade diese Ausführungen Themistor's sind von entscheidender

Bedeutung; jede seiner Behauptungen beweist er mit großem Scharfsinne und durch Beibringung durchschlagender Thatsachen, überall tritt uns eine feine Beobachtungsgabe entgegen und ein richtiger, von katholischer Ueberzeugung geleiteter Takt. Außer jener Garantie für die Reinheit der Lehre gewährt nach Themistor die Seminarbildung noch den Vorzug, daß ihr „die Berücksichtigung der Bildungsstufe“, „die Einheitlichkeit des Unterrichtes“ und vorzugsweise „die richtige Rangordnung unter den verschiedenen theologischen Disciplinen“ erleichtert wird. Unter den letztern will er, und mit Recht, die Dogmatik als „centrale Disciplin“ angesehen wissen.[1] Der letzte Theil dieses wichtigen Abschnittes gleicht gewissermaßen einer Abwehr; er handelt „von der socialen und nationalen Bildung an den Seminarien“. Themistor gibt die Normen an, nach welchen sich diese allerdings sehr wünschenswerthe Doppelbildung zu bemessen habe. Daß die Seminarien hierin das Nöthige und gar oft auch das einzig Richtige geleistet haben, bestätigt die auf Vergleiche sich stützende Erfahrung. Uebrigens wird treffend bemerkt, daß die äußeren Formen des Umganges ohne innere biedere Gesinnung werthlos sind, und wenngleich der Geistliche beides haben soll, so hat doch ohne Frage diese vor jener den Vorzug. Eine „Nationalbildung“ endlich im Sinne Falk's, die nämlich mit der confessionellen Bildung gleichsam in natürlichem Widerspruche stehe, richtet sich selbst; daß aber dem Klerus die Liebe zum Vaterland nicht fehlte, bestätigt abermals sattsam die Erfahrung.

Um seine Aufstellungen nach allen Seiten hin zu beleuchten und so in ihrer Nothwendigkeit schärfer hervortreten zu lassen und für diese Nothwendigkeit überall die vollste Ueberzeugung zu schaffen, behandelt der Verfasser im 6. größeren Abschnitte „die kirchliche Vorbildung des Klerus und die staatlichen Interessen“ (S. 197.). Daß Irenäus Themistor mit Fug und Recht sich gerade diesen Namen wählte, daß er sine ira et studio schrieb und nur für den Frieden arbeitete, dessen sind diese Ausführungen für jedem unbefangenen Leser genugsam Zeuge. Es wird nachgewiesen, daß die kirchliche Vorbildung für die deutsche Nation als solche von Interesse sein muß. Deutschland ist in religiöser Beziehung gespalten; diese Spaltungen wird man nur erweitern, wenn man die

---

[1]) Auch in diesem Punkte pflichtet der Moniteur de Rome den Aufstellungen Themistor's bei; Aux Universités allemandes la théologie dogmatique est généralement trop négligée et cède la place aux sciences secondaires. Il y a une lacune que rien ne peut combler. La théologie dogmatique reste la science privilégiée du prêtre; c'est elle qui doit dominer les autres et les ramener à elle comme à leur centre naturel (N. 131.).

Freiheit des religiösen Bekenntnisses hemmt, man wird dagegen ferneren Spaltungen in dem Maße die Wege verlegen, als man diese Freiheit schützt und wahrt. Die Wurzel dieser Freiheit für uns ist die nach den Satzungen der Kirche sich vollziehende Bildung und Erziehung des Klerus. Diese kirchliche Vorbildung liegt aber auch im Interesse Preußens und anderer deutschen Regierungen. Die Kirche kann dem Staate nur dann nützen, wenn sie als selbstständige Korporation dasteht; im entgegengesetzten Falle ist ihr Wirken lahmgelegt, wie ein Blick in die hellenische, russische und englische Kirche bezeugt. Eine selbstständige Kirche ohne Selbstständigkeit der kirchlichen Erziehung ist ein unvollziehbarer Begriff. Endlich fordern die Interessen des Volkes die kirchliche Vorbildung des Klerus. Die Geschichte Rußlands, Englands, Frankreichs, Badens, des Byzantinismus hat den Beweis bis in unsere Tage hinein erbracht, daß ein vom Staate gebildeter Klerus das Vertrauen des Volkes nicht findet und sonach jedes Einflusses auf das Volk entbehrt. Zum Schlusse dieser Darstellung fragt der Verfasser: „Wer soll die gesellschaftlichen Grundlagen, wie Ehe, Familie, Eigenthum, Treue 2c., welche tief in das Gewissen des Menschen zurückgehen, vertheidigen und schützen? Der Staat erfaßt nur den äußeren Menschen, diese Dinge aber gehen mit ihren Wurzeln in das Heiligthum der Gewissen, jene Stätte, wo der Staat sich nie hineindrängen kann, ohne Gewalt auszuüben und — zu verwüsten."

Das Recht ist eine der Säulen, auf denen die gesammte gesellschaftliche Ordnung ruht. Ein gewisser Rechtssinn ist darum allen angeboren, und macht sich bei jeder Rechtsverletzung, besonders wenn sie an Wehrlosen mit Gewalt geübt wird, instinktmäßig geltend. Einen Appell an diesen Rechtssinn kann man denn auch die Schlußabhandlung der uns beschäftigenden Schrift nennen. Sie führt den Titel: „Die kirchliche Vorbildung des Klerus und die Rechtsfrage" (S. 205.), und ist mit großer Sorgfalt ausgearbeitet. Die zwei Abtheilungen dieses siebenten Abschnittes bieten mehr, als der Titel an sich besagt. Im ersten Abschnitte wird der Rechtsstandpunkt gezeichnet auf den die Bischöfe sich zur Abwehr der maigesetzlichen Vorbildung des Klerus stellten; im zweiten werden die Rechtstitel, auf die sich die Forderung der kirchlichen Vorbildung des Klerus stützt, in sehr eingehender Weise besprochen. Der erste Rechtstitel, den Themistor anführt und gegen erhobene Einwendungen vertheidigt, ist die durch die preußische Verfassung garantirte Freiheit des religiösen Bekenntnisses und die freie Religionsübung; der zweite Rechtstitel ist das historisch wohlerworbene Recht der katholischen Kirche in Deutschland sowohl vor als nach der Glaubensspaltung, ein Recht, das durch

den Untergang des deutschen Reiches in keiner Weise alterirt wurde; der dritte Rechtstitel endlich sind die zwischen dem apostolischen Stuhle und der Krone Preußen und den anderen Landesherren getroffenen Vereinbarungen, die bezüglich der 1866 an Preußen gekommenen Provinzen ihren Fortbestand wahrten. Diesen garantirten Rechten konnte man einzig nur „das Staatswohl" entgegenhalten, „ein überaus vages Wort, mit welchem seit der blutigen Christenverfolgung durch die römischen Kaiser jede Gewaltthat der Herrscher gegen die Kirche und noch zuletzt ihre Beraubung durch die Säcularisation beschönigt wurde." Diesem Principe gegenüber hätten die Bischöfe auch die weitgehendsten Concessionen ablehnen müssen, weil sie stets neuer Modifikationen, Beschränkungen u. s. w. gewärtig hätten sein müssen; dieses streitet aber mit dem Begriffe der Kirche, „die das Bewußtsein hat, vom Sohne Gottes gegründet zu sein und auf Ihn ihre Verfassung zurückführt."

Wir schließen ab mit den Worten, die Themistor selbst als „Schlußwort" gebraucht und die Ton und Tendenz seiner Schrift charakterisiren: „Wir hatten nichts Anderes im Auge, als die Rechte der Kirche mit aller Ruhe und auf versöhnendste Weise zum Bewußtsein zu bringen. . . Wenn wir auf die verflossenen zehn Jahre zurückblicken, so müssen wir es bitter beklagen, daß über das Heiligste und Theuerste der Katholiken, die göttliche Organisation ihrer Kirche und die Ausbildung ihrer Bischöfe und Priester, eine protestantische Kammermajorität zu Gericht gesessen und Vorschriften erlassen hat. Das war gegen uns Katholiken eine scharfe Waffe. Wir glauben aber, daß die Zeit gekommen ist, in welcher wir mit Erfolg zum Frieden rufen und an das Rechts- und Billigkeitsgefühl jedes wohldenkenden Mannes appelliren können. Der Friedensboden kann kein anderer sein als der des ewigen Gesetzes, der geoffenbarten Wahrheit und der beschworenen Verträge. Das ist die Granitgrundlage jeder Gesellschaft auf Erden. Justitia est fundamentum regnorum. Dies Fundament haben wir in vorliegender Schrift aufgesucht und von all' dem Schutt befreit, mit welchem Unkenntniß oder Leidenschaft dasselbe bedeckt haben. Möge das Werk des weitern Fort- und Ausbaues beginnen!" L.

Katholisches oder protestantisches Kirchenprincip? — Herr Oberconsistorialrath Superintendent Köhler zu Darmstadt hat meine Schrift „Kirche und Staat" jüngst einer längern Besprechung unterzogen.[1]) Er gesteht von dem Buche (so ultra-

[1]) Vgl. Theologische Literaturzeitung, herausgegeb. von Harnack und Schürer, Professoren zu Gießen, Leipzig, 23. Februar 1848. Sp. 95—100.

montan dasselbe auch ist): „Für den, dem der Ausgangspunkt feststeht, das katholische Kirchenprincip, ergiebt sich Alles consequent von selbst" (Sp. 99).

Dieses Zusammenhanges war auch Verf. sich bewußt, und suchte daher eingehend aus der hl. Schrift dies katholische Kirchenprincip festzustellen: daß nämlich Christus eine sichtbare Kirche gestiftet, und deren Obere mit juridischen Vollmachten ausgerüstet habe.

Nur einen unserer vielen Texte, welche dieses beweisen, bekämpft Herr Köhler; es ist die Stelle vom Apostelconcil (Apgesch. 15, 23 ff.), auf welchem die „Apostel und Aeltesten" beschließen: „Es hat dem hl. Geist und uns gefallen u. s. w." Herr Köhler sagt: „Das sog. Apostelconcil hätte A. G. 15, 23 nach Antiochien geschrieben: „„die Apostel und die Aeltesten, die Brüder, entbieten"" u. s. w., d. h. die Bischöfe und Priester. Das Citat ist nach der Vulgata, aber im Grundtext steht: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοί*: die Apostel, die Aeltesten und die Gemeinde geben den Bescheid u. s. w." (Sp. 97).

Wir erwidern: Der wirkliche Grundtext läßt mit der Vulgata das *καὶ οἱ* fort, und zeigt daher das katholische, hierarchisch-autoritative Kirchenprincip als das der Urkirche. Denn: 1. Für diese Lesart sind die 5 ältesten und besten Handschriften: A, B, C, D und ℵ* (nämlich die Codices: Alexandrinus, Vaticanus, Ephraemi Syri rescriptus, Bezae Cantabrigiensis und Sinaiticus, letzterer in seiner ursprünglichen Gestalt; erst eine spätere Correctur in demselben, ℵ^{c}, hat die andere Lesart). 2. Für unsere Lesart sind ferner sogar die ersten protestantischen Exegeten: Griesbach, Lachmann, Bornemann in ihren kritischen Ausgaben; deßgleichen Tischendorf in seiner octava editio critica major; Buttmann in den „Studien und Kritiken" 1860 S. 358. 3 Schon der bekannte Mill in seinen Prolegomena erklärt: „Hi, ad quos missi sunt Paulus et Barnabas, erant Apostoli et Presbyteri, iique soli v. 2. Hi soli circa hanc quaestionem convenere v. 6; ab iis solis conscriptam esse epistolam, apparet ex cap. 16, v. 4 (wo es, nebenbei gesagt, ohne alle Varianten in den Handschriften heißt: *δόγματα τὰ κεκριμμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις*"); verum quod v. 22 dictum sit Apostolis et Presbyteris *σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ* visum fuisse, viros quosdam . . . mittere, . . . Lector quispiam hinc concludens etiam reliquae plebi Christianae partes suas fuisse in promulganda hac epistola, fecit *καὶ ἀδελφοί*" (So in der Ausgabe von Kusterus 1710, S. 145).

Hiernach glauben wir, daß die Lesart unserer Vulgata (ohne *καὶ οἱ*) hinlänglich als die echte, damit aber auch das hierarchische

katholische Kirchenprincip als das der Urkirche nachgewiesen ist, ganz abgesehen von allen andern Beweisen.

Aber wo bleibt der „Grundtext" des Herrn Oberconsistorialraths? Er hat offenbar den sog. textus Graecus receptus, welcher das *καὶ οἱ* liest, als „Grundtext" figuriren lassen, ein Text, von welchem Hase erklärt, er sei „nichts, als eine zufällige, großentheils durch einen gelehrten Buchdrucker entstandene Convenienz voll Irrthümer"![1])

Sollten wir dieses Verfahren mit Ausdrücken bezeichnen, welche der Herr Oberconsistorialrath gegen uns gebraucht, so ständen uns folgende zu Gebote: „einer von den kleinen Behelfen, wie sie dieser Art von Polemik eigen zu sein pflegen" (S. 96), — „echt jesuitisch veräußerlichend" (S. 98) — „überall nur von außen an den Dingen herumtastend, casuistisch, theilweise recht gescheit, selbst blendend, aber doch nur für den, der von dem innern Wesen der Dinge keinen Begriff hat" (Sp. 97).

Die Hauptsache, auf welche es ankommt, ist: Das katholische Kirchenprinzip ist und bleibt auch durch den fraglichen Text bewiesen!

Die sonstigen Ausstellungen des Herrn Oberconsistorialraths werden wir bei anderer Gelegenheit beantworten.

L. v. Hammerstein S. J.

Ein Rechenexempel aus der Zeit der Klosteraufhebung unter Kaiser Joseph II. Als unter Kaiser Joseph II. das Todes-Urtheil über viele Klöster seiner Monarchie ausgesprochen war, sollten auch die Klöster Tirols, und zwar, wie es scheint, alle sammt und sonders dasselbe Schicksal theilen. Diese Vermuthung findet ihre Berechtigung in einem Rechen-Exempel, welches die Behörden des Landes über das Ausmaß der den säcularisirten geistlichen Personen der aufzuhebenden Klöster, männlichen und weiblichen Geschlechtes, zu ertheilenden Pensionen anstellten. Wir entnehmen die Notizen darüber einem Originaltext des Regierungsarchives in Innsbruck. In die Berechnung finden sich sämmtliche Männer- und Frauen-Klöster einbezogen, was andeutet, daß das Damocles-Schwert über den Häuptern Aller schwebte. Das Rechen-Exempel wurde geleitet von dem Grundsatze, der Staat müsse bei dem Geschäfte nicht nur keinen Schaden, sondern einen Gewinn machen. Daher folgende Berechnungen.

An der Spitze erscheint ein Ausweis über die Zahl der Religiosen sämmtlicher Männer- und Frauen-Klöster, über die Beträge ihres Einkommens und ihrer Ausgaben. Der Ausweis ergab folgende Tabelle:

---

[1]) Hase, Protestant. Polemik, 4. Aufl. S. 84.

	Köpfe.	Einkommen.	Ausgaben.
Prälaturen	557	163.770 fl.	119.005 fl.
Franziskaner	338	56.546 „	62.370 „
Capuziner	339	7 035 „	—
Sämmtl. Frauen-Klöster	702	118.549 „	124 265 „
Summe	1936	345.901 fl.	306.730 fl.

Es wurden nun folgende „Anschläge" gemacht:

A. Für die Männer-Klöster.

I. Anschlag.

Unter den Religiosen der Männer-Klöster gab es:

Expositi	111	Gab man Einem 390 fl., so	
Patres	757	betrug die Summe . . .	309.300 fl.
Studiosi	163		
Layenbrüder	203	à 150 fl., so betrug die Summe	30.460 „
		Summe	339.750 fl.

Da aber das jährliche Einkommen der Männer-Klöster nur 227.352 fl. betrug,

so hätte der Staat einen Verlust gehabt von 112.398 fl.

II. Anschlag.

Gab man einem Pater und einem Studiosus 200 fl. bei 1031 Köpfen	206.200 fl.
Gab man einem Layenbruder 100 fl. bei 203 Köpfen	20.300 „
so betrug die Ausgabe	226 500 „
was bei dem Jahreseinkom. der Männerklöster	227.352 „
für den Staat einen Gewinn (!) von	852 fl. abwarf.

Da nun ein solcher Gewinn doch etwas zu erbärmlich aussah, so wurde ein

III. Anschlag gemacht.

Einem Pater und einem Studiosus 150 fl.	154.650 fl.
Einem Layenbruder 75 fl.	15.225 „
Auslagen	169 875 fl.; daher
bei der Einnahme von	227 352 fl.
für den Staat ein Gewinn von	57.477 fl.

B. Die Frauen-Klöster.

I. Anschlag.

Frauen 538 à 200 fl.	107.600 fl.
Layenschwestern 164 à 100 fl.	15.400 „
daher Ausgaben	124.000 fl.
und bei dem Einkommen der Frauen-Klöster von	118.549 „
für den Staat ein Verlust von	5.451 fl.

II. Anschlag.

Einer Frau 150 fl.	80.700 fl.
Einer Schwester 75 fl.	12.300 „
Ausgaben	93.000 fl.
Einkommen	118.549 „
daher Gewinn für den Staat	25.549 fl.

Mit sichtbarem Vergnügen schloß der Rechenmeister seinen Bericht, indem er das für einen Beamten der damaligen Zeit verdienstliche Elaborat mit dem Ausdrucke Erhausung für den Staat bezeichnet: von den Männer-Klöstern 57.477 fl.
von den Frauen-Klöstern 25.549 „
Summa 83.026 Gulden jährliche „Erhausung".

Dabei wurde nicht bedacht, welch klägliches Aequivalent 150 und 50 fl. für das war, was eine der noch lebenden Nonnen mit sich in das Kloster brachte; eben so wenig wurde erwogen, daß das Einkommen des Staates mit jedem Absterben der Pensionirten zunehmen mußte, somit ein kleines Opfer des Staates für den Anfang nur etwas Billiges gewesen wäre. Freilich wenn man weiß, wie mit den Gütern der aufgehobenen Klöster verfahren wurde, wie man die Güter weit unter ihrem Werthe verschleuderte, wie viele werthvolle durch Stoff und Kunst ausgezeichnete Gegenstände unterschlagen und in andere als in die Staatskanäle abgeleitet wurden, muß man zugeben, daß der Staat, wenn er doch etwas für sich „erhausen" wollte, er dieß nur dadurch zu erzielen vermochte, daß er die Beraubten auf die schmalste Kost setzte. Msgr. Prof. Albert Jäger.

Das Explicit einer Handschrift des hl. Thomas aus der Privat-Bibliothek Pius VI. — Gegen Ende des verflossenen Jahres gelangte von Neapel her eine sehr bemerkenswerthe Sammlung von über 200 Handschriften in das Magazin einer der bedeutendsten römischen Antiquare. Es war allem Anscheine nach ein werthvoller Bruchtheil der Privat-Bibliothek Pius VI.[1]), welcher, nachdem er aus den Händen der Erben (Braschi) oder den den päpstlichen Palast (1798) plündernden Franzosen mehrmals seine Besitzer wechselnd durch verschiedene Magazine und Paläste gezogen war, sich nun wieder seinem ehemaligen Standort näherte. Da die Verhandlungen mit den Vorständen mehrerer öffentlicher Bibliotheken zu keinem beiderseits befriedigenden Resultate führten, wurde die Sammlung von einem reichen Privat-

[1]) Freilich finden sich unter den Handschriften auch nicht wenige, welche auf Paul IV. und seine Familie (die Caraffas) zurückzuweisen scheinen.

manne erworben. Bei den verschiedenen Verkaufsverhandlungen spielte zumal ein Band eine hervorragende Rolle und wurde von Seiten des Verkäufers sowohl als der Kauflustigen als ein besonderes Werthstück angesehen. Es sollte sich, so hieß es, um eine Handschrift handeln, welche, ein Werk des hl. Thomas enthaltend, über zehn Jahre vor dem Tode des Heiligen geschrieben war. — Es war uns dieser Tage verstattet, den in Frage stehenden Band einer genaueren Prüfung zu unterziehen. Das Resultat derselben dürfte vielleicht, obwohl es der schnell erlangten Berühmtheit der Handschrift wenig förderlich ist, einige unserer Leser interessiren.

Der große, nicht sehr dicke Folioband verräth sich auf den ersten Blick durch den auf der ersten Seite oben über beiden Colonnen mit abwechselnd blauen und rothen Buchstaben geschriebenen Titel, welcher abgekürzt in denselben Farben auf jeder Seite wiederkehrt, als einen Abkömmling einer mittelalterlichen Dominikaner-Bibliothek.[1]) Den Inhalt bildet der Commentar zum Evangelium des hl. Markus des Fr. Thomas de Aquino; ein Theil also der berühmten Catena aurea, welche der englische Lehrer auf Befehl Urban IV. im Vereine mit dem seraphischen Lehrer, dem hl. Bonaventura, unternahm, dann aber, als letzterer durch seine Amtsgeschäfte als Ordensgeneral an der Ausführung gehindert wurde, allein vollendete. — Der Charakter der gothischen Schrift läßt die Anfertigung des Bandes in die letzten Jahrzehnte des dreizehnten Jahrhunderts ansetzen. Sie ist sehr sauber und sorgfältig ausgeführt und bei der trefflichen Erhaltung strahlt die die erste Seite zierende Initiale noch in ihrem ursprünglichen Goldglanze.

Der Text beginnt mit der Widmung an den Dominikaner-Cardinal Hanibaldus de Hanibaldis, „quem Fr. Thomas valde dilexit“, wie der Zeitgenosse Ptolemäus de Lucca erzählt. Die Beschaffenheit desselben hat für uns zunächst weniger Bedeutung, wohl aber die letzte Zeile. Dieselbe, die übliche Rubrik, genau in denselben Schriftzügen wie der Text gefertigt, besagt: „Explicit anno Dni millesimo ducentesimo sexagesimo tertio“; — und zwar ist dieses Datum nicht in Zahlen, sondern in Worten genau so wie vorstehend angemerkt.

Die in den Explicits enthaltenen Daten besagen für gewöhnlich das Jahr, in welchem der Abschreiber seine Arbeit ausführte. Doch sind uns eine Reihe von Explicits bekannt, in welchen das Jahr angegeben wird, in dem der Verfasser sein Werk abschloß. Der Charakter der Schrift läßt beide Möglichkeiten zu. Daß diese letzte Zeile nicht wohl später oder gar in letzter Zeit angesetzt wurde, zeigt die oben erwähnte Uebereinstimmung der

[1]) Vgl. diese Zeitschr. 1883. S. 710 ff.

Schriftzüge, sowie der Umstand, daß auf dem Rücken des Bandes der Titel aufgedruckt ist: „D. Thomae, Expositio in Marc. — Mss. 1263.“ Doch haben wir zunächst nicht zu fragen, ob dieses Datum das Ende der Arbeit des Abschreibers oder Verfassers bezeichne; fragen wir vielmehr, ob auch nur eine dieser beiden Möglichkeiten zulässig sei. Diese Frage scheinen sich weder die Kauflustigen noch der Verkäufer gestellt zu haben. — Dieselbe ist ganz offenbar zu verneinen; die Datirung ist einfachhin falsch. Dies zeigt uns ein Blick auf die erste Seite der Handschrift. Auf ihr sagt der Heilige in der Widmung: „ad quod (zur Commentirung der Evangelien) induxit primitus felicis recordationis Urbani IV. mandatum. Verum quia eo Summo Pontifice ex hac vita subtracto tria evangelia Marci, Lucae et Joannis exponenda restabant . . . diligens studium adhibui ut complerem.“ Nun aber starb Urban IV. am 2. October 1264; es war also nach der Aussage des Verfassers selbst 1263 (oder auch anfangs 1264) dieser Commentar noch gar nicht verfaßt. Dies geschah zwischen 1265 und 1271, in welch letzterem Jahre Cardinal Hanibaldus starb.

Möglicherweise lag dem Copisten unserer Handschrift ein Original vor, in welchem mit Zahlen das Jahr der Abfassung oder der Anfertigung der Abschrift angemerkt war. Er las die letzte Zahl falsch. Da der Heilige sich Ende 1264 mit allem Eifer die Erklärung der noch übrigen drei Evangelien vorsetzte, wird er wohl noch im Laufe des Jahres 1265 den Commentar zum ersten derselben, zum hl. Markus, vollendet haben. Stand also vielleicht im Original diese Jahreszahl und verwechselte der Schreiber fünf und drei? Dies ist nicht so wahrscheinlich, als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Denn erstens sind die lateinischen und die in jener Zeit noch wenig gebrauchten alten arabischen Zeichen dieser beiden Zahlen nicht so leicht zu verwechseln wie unsere jetzigen. Sodann scheint es uns nicht unwahrscheinlich, daß sich die Widmung an den Card. Hanibaldus auf alle drei Commentare: zu Markus, Lucas und Johannes bezieht. — Doch genug der Conjecturen.

Wir haben hier einen weiteren Beweis, daß selbst was auf vergilbtem Pargament in alter Schrift zu lesen ist, nicht ohne sorgsame Prüfung geglaubt werden darf.

Fr. Ehrle S. J.

Die Ehe Maria Stuart's mit Bothwell, dem Mörder Darnley's, bildete bisher wohl den dunkelsten Fleck im Charakterbilde der unglücklichen Königin von Schottland, und würde es auch bleiben, wenn sie zur Zeit, da sie Bothwell zur

Ehe nahm, wirklich gewußt, daß er bereits verheiratet und seine Gattin noch am Leben sei. Als nun jüngst P. Stevenson S. J. in der Vorrede zu seiner History of Mary Stuart by Claude Nau (Cardauns i. Historischen Jahrbuch 1884, 1, H. 100 ff) neuerdings erkärte, er wisse nicht, wie er die Königin von dieser Makel reinigen könne, „richtete Colin Lindsay" eine Reihe von Briefen an das „Tablet", welche jetzt auch in einer Broschüre erschienen sind, und worin er die Vertheidigung der Königin in einer Weise führt, daß P. Stevenson keinen Anstand nahm, seine Anklage gegen Maria Stuart öffentlich zu widerrufen. Wir wollen in Folgendem den Hauptinhalt dieser glänzenden Vertheidigung Marias wiedergeben.

Ohne Zweifel glaubte Maria, daß die Ehe zwischen Bothwell und Johanna Gordon in rechtmäßiger Weise geschlossen worden, weshalb sie auch zweimal den Vorschlag des Staatsrathes zurückwies, denselben als den einzigen Mann, der Schottland noch retten könne, zur Ehe zu nehmen; erst als die Lords erklärten, daß die Nichtigkeit jener Ehe bereits ausgesprochen sei, oder unmittelbar erklärt werden solle, und nun mit ihrem Vorschlag weiter in die Königin drangen, mußte diese zu dem Schlusse kommen, daß sie sich geirrt habe, wenn sie die Ehe für giltig gehalten, und daß diese Ehe wohl darum ungiltig sei, weil Bothwell, mit seiner Braut im vierten Grade blutsverwandt, thatsächlich keine Dispens von diesem trennenden Ehehinderniß eingeholt habe. Daß die Königin zu keinem anderen Schluß kommen konnte, beweist unter Anderem die Thatsache, daß der Primas von Schottland und zugleich päpstlicher Legat die Ehescheidung auf Grund der Blutsverwandtschaft aussprach, und nachmals mit zwei anderen katholischen Bischöfen und einigen der treuesten Anhänger der Königin unter den Lords ihrer Verehelichung beiwohnten. Nun aber fand Dr. Stuart vor einigen Jahren in Dunrobin Castle wirklich ein Dokument, womit in der That die nöthige Dispens zur Eingehung der Ehe Bothwells mit Johanna Gordon ertheilt wird, und zwar von eben dem Primas von Schottland und päpstlichen Legaten, welcher nur zwei Jahre später diese Ehe wegen nicht eingeholter Dispens für null und nichtig erklärt. Angenommen die Echtheit dieses Dokumentes, lag es im Interesse der Feinde der Königin, auf deren Sturz sie es abgesehen, dasselbe vor ihr zu verheimlichen, wenn sie es anders gekannt. Gleiches Interesse hatte Johanna Gordon, die froh war, eines Ehebrechers wie Bothwell los zu werden. Das meiste Interesse aber hatte Bothwell selbst, der König von Schottland werden wollte, jenes Dokument der Königin nicht unter die Augen kommen zu lassen. „Es ist also klar, schließt Lindsay den ersten Brief, daß Maria Stuart nichts wußte von der Dispens, oder

von einem Hinderniß, daß ihrer Ehe mit Bothwell entgegenstand, und da sie drei katholische Bischöfe und einige ihrer treuesten Unterthanen vor Augen hatte, so hatte sie jegliche Sicherheit, daß sie mit Eingehung jener Ehe keine ungesetzliche, ungiltige oder unmoralische Handlung begehe."

Im zweiten Brief gibt Lindsay aus Stuarts Lost Chapter in the History of Mary Queen of Scots Recovered das erwähnte Dispens-Dokument, bestreitet aber auf eine hohe kirchliche Autorität hin (after consultation with a high authority in the Catholic Church) die Giltigkeit der Ehe Bothwells mit Johanna Gordon, auch wenn das Dokument echt ist, so daß man nicht sagen könne, Maria Stuart habe thatsächlich einen bereits verheirateten Mann zur Ehe genommen.

Weitere Erwägungen im dritten Brief führen Lindsay zu dem Schluß, „daß die Ehe Bothwells mit Johanna Gordon null und nichtig war nicht blos, weil die in der Dispens gestellten Forderungen nicht erfüllt wurden, sondern auch, weil 1. die Dispens am gebührenden Orte und zur rechten Zeit nie vorgelegt, 2. weil sie nur erschlichen wurde, und 3. weil beide Contrahenten gegen das damals in Schottland noch geltende canonische Recht nicht vor einem Priester die Ehe eingegangen". Also kann man wieder nicht sagen, Bothwell sei bereits verheiratet gewesen, als er die Königin zwang, eine Ehe mit ihm zu schließen.

Allein Lindsay glaubt auch gute Gründe zu haben, das erwähnte Dispens-Dokument für eine Fälschung zu halten; seine Gründe sind folgende: 1. Im Heiratsvertrag zwischen Bothwell (dem Protestanten) und Johanna Gordon (der Katholikin) geschieht der Blutsverwandtschaft und der Nothwendigkeit, eine Dispens einzuholen, keine Erwähnung, was unter den damaligen Umständen hätte geschehen müßen, wenn nicht mit Ausnahme der Braut alle bei dem Vertrag Betheiligten Protestanten gewesen wären, die sich natürlich um eine Dispens nicht kümmerten. 2. Keiner von Allen, welche das berüchtigte „Ainsley-Band" unterzeichneten, (alle Bischöfe, die im Parlamente saßen, mit Ausnahme eines einzigen, alle Grafen, mit Ausnahme von zweien, und alle Lords, mit Ausnahme von fünfen) scheint von der fraglichen Dispens etwas gewußt zu haben, sonst hätten sie eine Auflösung der Ehe „nach den göttlichen Gesetzen der Kirche" nicht betreiben können. 3. Kein gleichzeitiger Schriftsteller spielt je auf diese Dispens an; kein Gesandter von England oder Frankreich macht sie geltend gegen eine Ehe Bothwells mit der Königin. 4. Murray selbst, den doch die Sache so nahe berührte, kennt offenbar diese Dispens nicht; sie hätte ihm in der Verleumdung der Königin wohl den wichtigsten Dienst geleistet. 5. Es existirt ein Dokument mit dem

Indorsat: „Ehescheidungsprozeß zwischen Graf Bothwell und seiner Gattin. 21. Februar 1565“; dieses Dokument spricht von der fraglichen Dispens. Allein, wäre dieses Dokument echt, und gehörte es zum Ehescheidungsprozeß, so hätte derselbe schon begonnen, ehe beide noch verheiratet waren, oder es war die Bitte um Dispens, und dann ist sie gestellt worden vier Tage nachdem sie schon ertheilt war; die Dispens nämlich trägt das Datum: 17. Februar 1565, die Ehe selbst aber wurde eingegangen am 24. Februar d. J. 6. Bezüglich der Genauigkeit der Form oder des Wortlautes der Dispens, sagt Lindsay, so wie bezüglich des Umstandes, daß am Dokument das Siegel des Primas und päpstlichen Legaten fehlt, müßte er die Entscheidung Fachmännern überlassen. 7. Die Ehe Bothwells wird vom delegirten Richter für null und nichtig erklärt, „weil vor Eingehung derselben keine Dispens wegen Blutsverwandtschaft eingeholt worden war“; wäre vor- oder nachher eine solche Dispens erflossen, der gegengezeichnete Sekretär des Primas oder die beisitzenden Commissäre hätten den Richter keine solche Sprache führen lassen können, ohne sich der gegebenen Dispens zu erinnern, oder sich über die Thatsache Gewißheit zu verschaffen. Endlich 8. scheint das Dispens-Dokument fabrzirt worden zu sein, um die katholische Braut und auch die Königin zu beruhigen, welch letztere ohne solche Dispens die Heirat wohl nie gut geheißen hätte. Als das Dokument seinen Dienst gethan, wurde es sorgfältig geheim gehalten, und zuletzt unter den Familien-Papieren in Dunrobin Castle versteckt. Dunrobin Castle war damals der Sitz des Grafen von Sutherland, welcher die Johanna Gordon nach ihrer Scheidung von Bothwell zur Ehe nahm. Niemand hat dieses Dokument gesehen; nicht der Primas, der es erlassen haben soll; keiner von denen, welche den Ehevertrag unterzeichneten; nicht der protestantische Geistliche, der die Copulation vornahm; nicht die Bischöfe von Roß und Dunblane, welche nachmals der Verehelichung Bothwells mit der Königin beiwohnten; nicht die geistlichen und weltlichen Lords, welche die Nichtexistenz des Dokumentes annahmen; nicht Murray, der es sehr gut hätte brauchen können; nicht einmal das Primatialgericht, welches durch seinen Richter erklärte, daß keine Dispens vor der Ehe verlangt worden sei. Dies der Inhalt des vierten Briefes.

Im fünften Brief behandelt Lindsay die Anklage gegen Maria Stuart, daß sie in Bothwell verliebt, und zwar „wahnsinnig verliebt“ war. Er widerlegt diese Verleumdung, indem er hinweist auf das Benehmen der Königin gegen Darnley, besonders während seiner Krankheit und auf das Vorgehen Bothwells, um die Hand der Königin zu erlangen. Was aber die Briefe, Sonetten u. s. w.

betrifft, welche in den Verhandlungen von York und Westminster gegen Maria Stuart vorgebracht wurden, so verweist Lindsay auf die Werke Petit's, der Strickland und namentlich des ausgezeichneten und unparteischen Rechtsgelehrten Hosack (Mary of Scots).

Im sechsten Brief beweist Lindsay, daß die Ehe zwischen Bothwell und Maria Stuart ungiltig und ungesetzlich war, einmal wegen der gewaltthätigen Entführung, dann wegen Mangel der Einwilligung von Seite der Königin, und weil die Art und Weise der Verehelichung eine ungesetzliche war, wie denn auch der Papst wirklich die Ehe für null und nichtig erklärte.

Im siebenten Briefe endlich faßt Lindsay das bisher Gesagte noch einmal kurz zusammen, führt noch mehrere Zeugnisse über den Charakter der Königin an, und schließt mit folgenden Worten: „Weil die Königin so ausgezeichnet katholisch war, darum lag dem Protestantismus Alles daran, ihren Charakter anzuschwärzen. Wäre sie Protestantin gewesen, so würde ihre Regierung im Sinne der Welt eine glorreiche gewesen sein; denn mit ihren großen Talenten würde sie Schottland groß und mächtig gemacht haben; aber als eine rechtschaffene Frau zog sie die Wahrheit der Lüge, das Licht der Finsterniß vor. Daher wollte sie katholisch bleiben und, indem sie duldete, was sie nicht ändern konnte, ihr Volk wieder nach und nach zur Religion seiner Väter zurückführen, der es durch falsche Räthe entfremdet worden war. Wenn es ihr nicht gelang, diese wahre Reformation durchzuführen, so war es nicht ihre Schuld, sondern weil sie die Königin Elisabeth und deren Minister Cecil zu ihren unversöhnlichen Feinden hatte ... Wir Katholiken sollten stolz sein auf diese große, erlauchte und fromme Frau, denn sie war eine glänzende Zierde des Katholicismus zur Zeit, da die Welt in die dichteste Finsterniß gehüllt war; durch mehr als 19 Jahre litt sie für den Glauben, und indem sie endlich ihr müdes Haupt auf den Block legte, starb sie als wahre Märtyrin für Gott und seinen Gesalbten, für die heilige katholische Kirche und für den ewig fortbestehenden Stuhl des hl. Petrus."

Dieser siebente und letzte Brief erschien im Tablet am 8. Sept. des vorigen Jahres 1883. Am 3. November las man daselbst folgende, dem Month entnommene Erklärung:

„Königin Maria von Schottland und Bothwell. In meiner Vorrede zu The History of Mary Stuart von Claude Nau kommen zwei Stellen vor, welche ich geschrieben zu haben bedauere, und die ich nun zurücknehmen möchte. Ich habe dort gesagt, daß Maria geglaubt zu haben scheint, ihre Nothlage zwinge sie, den ihr vom Rath gemachten Vorschlag anzunehmen, während sie wußte, daß irgendwelche sogenannte Verehelichung mit Bothwell ungesetzlich, ungiltig und unmoralisch sei. (p. CLV.)

Und in einer Note fügte ich bei: „Ich bin nicht im Stande, Alles zu erklären, und noch weniger zu rechtfertigen, was mit der Verbindung Marias mit Bothwell, von dem sie doch wußte, daß er ein verheirateter Mann sei, als sie ihn zum Gatten nahm, zusammenhängt.“ Obigen Satz hat nun Herr Colin Lindsay in sieben an das Tablet gerichteten, und so eben auch separat erschienenen Briefen mit großer Gelehrsamkeit und vielem Scharfsinn einer Prüfung unterzogen. Ich gebe gern und mit Freuden zu, daß H. Lindsay in diesen Briefen Thatsachen und Beweise angeführt hat, welche mich zwingen, meine oben erwähnten Behauptungen zurückzunehmen. Diese öffentliche Anerkennung meines Irrthums schulde ich H. Lindsay, zugleich mit meinem Dank für die freundliche Gesinnung, welche überall in seinen Briefen hervortritt. Joseph Stevenson“. K.

Die jüngste englische Uebersetzung des Neuen Testamentes. Bis in die neueste Zeit war in England die unter König Jakob I. (1611) erschienene Uebersetzung oder Revision einer älteren Uebersetzung der Bibel zumeist im Gebrauch. Dieser Uebersetzung stellten die Katholiken die Douay-Bibel entgegen, welche nach dem Urtheil der Kenner in sprachlicher Beziehung der ersteren nachsteht, an Treue und Genauigkeit aber sie weit übertrifft. Eine neue Revision der Bibelübersetzung vom Jahre 1611 machte sich endlich so fühlbar, daß ungeachtet mehrerer warnenden Stimmen die Convocation von Canterbury im Jahre 1870 das Werk in die Hand nahm. Ungefähr 80 Revisoren wurden ernannt, etwa 50 aus England und 30 von Amerika, Anglicaner, Presbyterianer, Baptisten und Methodisten; selbst ein Unitarier, der also gar nicht an die Gottheit Christi glaubt, befand sich im Comité für die Revision des neuen Testamentes: so ward die anglo-amerikanische „Septuaginta“ fertig. Aenderungen sollten so wenige als möglich gemacht, beide Testamente zweimal übergangen, die Abänderung nach Majorität und Minorität der Stimmen entschieden werden; die Ansicht der Majorität bildet den Text, die Meinung der Minorität erhält ihren Platz am Rand. Natürlich hatte die moderne Textkritik den größten Antheil am Werke. Mehr als 10 Jahre votirten die Revisoren in 407 Sitzungen hin und her, und so kam endlich das revidirte Neue Testament zu Stande und erschien zugleich mit einer neuen Ausgabe des Urtextes. An der alten Uebersetzung wurden einige 20.000 Correcturen vorgenommen, wovon 50 Procent textuelle sind; einige 40 Verse fielen ganz weg, und dazu gehört auch das johanneische Komma, wofür nicht einmal eine Minorität sich erhob. Dagegen heißt es fortan im Gebete des Herrn: „Deliver us from the

evil one“, d. h. „Erlöse uns von dem bösen Feind“, so daß man nicht umsonst gesagt hat: Die drei Zeugen haben sie aus dem Himmel herausgeworfen, dafür aber den Teufel in's Vaterunser hineingesetzt. Gegen jene Auslassung des siebenten Verses im ersten Briefe des heiligen Johannes wendete sich ein Artikel des Dublin Review (April 1882, p. 426 ff.). Der Verfasser entnimmt seine „neuen“ Beweise für die Echtheit des Komma dem Codex Fuldensis, herausgegeben von Ernst Ranke, den Italafragmenten von L. Ziegler, einer Abhandlung des Abbé le Hir in den „Etudes Bibliques“ (1869) und der Schrift eines anglicanischen Theologen, C. Forster. Die Vertheidigung schließt mit der Bemerkung: „Luther, der Vater des Protestantismus, entfernte den Vers (1. Johan. 7) aus seiner Bibel. Nach Luthers Tod waren seine Jünger genöthigt, den Vers wieder in die Bibel aufzunehmen. So werden wohl auch die Kinder der angloamerikanischen Revisoren wieder annehmen, was ihre Väter verworfen haben“. K.

Die neuen Monumenta Tridentina von A. v. Druffel (1. Heft: Januar—Mai 1545, München, Franz), versprechen eine ungemein reiche und interessante Ausbeute aus bisher unbekannten auf das Concil von Trient bezüglichen Documenten, insbesondere aus der Correspondenz der Präsidenten des Concils mit Rom und mit Nuntien an den damaligen Höfen. Man wird den Inhalt der Publication nur mit Dank und Genugthuung entgegennehmen. An Sorgfalt übertrifft sie in dem formellen Theile bei weitem die „Sammlung v. Urkunden z. Gesch. d. Concils v. Trient, herausg. v. Döllinger,“ deren Woker'schen Text von Massarelli's Tagebuch (s. diese Ztschr. 1883, 178 ff.) v. D. mit Recht als eine „verstümmelte Bearbeitung“ bezeichnet (S. 8). Das erste würdig ausgestattete Heft der neuen Sammlung bringt 123 durchweg italienische Schreiben, beziehungsweise Auszüge aus denselben. Die Briefe sind fast ohne Ausnahme den im Staatsarchive von Florenz befindlichen Carte Cerviniane entnommen. Sie gehören noch sämmtlich der Zeit vor der eigentlichen Eröffnung des Concils an. Man erfährt leider in dem Hefte nichts Näheres über Plan und Ausdehnung dieser Mon., und die kurze Einleitung handelt nur von den Monaten, aus denen die mitgetheilten Documente rühren, und von den Schicksalen der Cervinianischen Briefsammlung. Die letztere betreffend, kann beigefügt werden, daß der Großherzog von Toskana im J. 1858 dem P. Theiner beglaubigte Copien derselben zum Geschenk machte, welche aus dessen Nachlaß an das vaticanische Archiv gekommen sind.

Aus meinen Aufzeichnungen aus der Sammlung von Copien Mazzoleni's in der Municipalbibliothek zu Trient (Mon. S. 5) entnehme ich, daß dort eine ganze Anzahl von Briefen für die Geschichte des Concils Februar — Mai 1545, theilweise Legatenbriefe, vorkommt, welche D. nicht berücksichtigt hat; sie befinden sich besonders in den Codd. 95, 96, 99, 106, 107, 109, früher 4230, 4231, 4234, 4241, 4242, 4244, und würden wegen Inhalt, Ursprung und Adressaten ein Recht wenigstens auf Erwähnung gehabt haben. Es muß ferner hervorgehoben werden, daß unter den Anmerkungen, welche H. v. Druffel seinen Texten beigibt, verschiedene nicht den Eindruck jener Objectivität machen, die dem monumentalen Inhalte des großen Werkes entsprechen müßte. So ist es eine befremdliche und mit den Haaren herbeigezogene Correctur, wenn gegenüber der Angabe Janssens, Luther habe zur Ermordung des Papstes aufgefordert, (S. 73) gesagt wird: „Richtiger wäre es gewesen, von einer Einladung zu einem Strafgerichte zu sprechen, das Luther über den Papst heraufzubeschwören wünschte. Es sollte dabei ganz regelrecht zugehen." Als ob die von Luther an der betreffenden Stelle anempfohlenen Umstände der Tödtung nicht lediglich zu größerem Hohne auf den Papst hätten dienen sollen; und als ob nicht andere Stellen von ihm bekannt wären, wie z. B. die von der „Ersäufung im Tyrrhenischen Meere," welche die Bezeichnung Mord fürwahr als nicht zu stark gewählt erscheinen lassen.

Doch um Anderes zu berühren, was direkter die Concilsgeschichte angeht, so gibt sich wiederholt in den Noten eine seltsame und beleidigende Tendenz der Verdächtigung von Betheiligten unter dem Aushängeschild historischer Kritik kund. Pallavicini erfährt mehrfach keineswegs genügend gerechtfertigte Ausstellungen, Sarpi kein Wort der Mißbilligung; einmal muß sogar dem letzteren der Cardinal Cervino in der Theologie gegen Pallavicini helfen;[1])

[1]) Die betreffende Anmerkung gehört zu der Stelle eines Briefes vom Card. Sta Fiore an die Legaten, vom 20. April 1545, wo gesagt ist, daß demnächst die päpstliche Genehmigung des Ablasses von sieben Jahren gesendet werde, welchen die Legaten am Tage ihres Eintreffens in Trient der Sitte gemäß gegeben hatten in Anticipation der ihnen mangelnden Vollmacht. Die Anmerkung lautet: „Pallavicino V, 9 erklärt, daß Sarpi nicht das mindeste Verständniß in der Moraltheologie habe, wenn er die Zulässigkeit nachträglicher Ratification eines ohne Vollmacht ertheilten Ablasses für bedenklich erkläre, hütet sich aber wohl, den wirklichen Sachverhalt darzulegen. Cervino steht jedenfalls auf dem theologischen Standpunkt Sarpi's, indem er beunruhigt ist, weil man in Rom so lange zögerte mit einem Bescheide auf der Legaten Bitte um nachträgliche Genehmigung ihres Vorgehens." Cervino läßt aber doch in seinen Aeußerungen klar die theologische Zulässigkeit der späteren Ratification erkennen, er will nur die Erklärung der letzteren

die Beurtheilung der italienischen Prälaten als eines Hilfscorps für Rom, die Vorwürfe gegen den Papst, als habe er das Concil bis zum letzten Momente noch als eine seinen Sonderinteressen gefährliche Sache lässig betrieben, gehässiger Tadel über die damals herrschende Anschauung vom Widerstande gegen die Ketzer und Aehnliches blickt in manchen Insinuationen durch. Die Note S. 93 „Ich beziehe dies auf eine Eifersuchtsangelegenheit" kann ich nicht ein Aus- sondern nur ein Unterlegen nennen.[1])

Schon um nicht mit den Monumenta aus der Rolle zu fallen, sollte der Herausgeber derlei subjetive Anmerkungen unterlassen, wie ja auch die Berliner Mon. Germ. hist. schon längst gewöhnt sind, Alles möglichst ferne zu halten, was nicht zur bloßen Textarbeit gehört, indem sie von dem Grundsatze ausgehen, wenn man nur einmal gute Texte habe, werde sich das Uebrige schon finden. Dem Berliner Herausgeber der Papstbriefe, C. Rodenberg, dessen Arbeit ich oben besprach, ist es gar nicht in den Sinn gekommen, gegen Aussprüche oder Vorgänge, die in den Texten auftreten, in den Anmerkungen zu polemisiren. Ich würde namentlich in theologischer Hinsicht für „die Tridentinischen Monumente" die Verunzierung durch entstellende Zuthaten befürchten, wenn D. sich nicht in den Beigaben aus seiner Feder das äußerste Maaß auferlegt. Schon was die Texte betrifft, gestattet ihm das häufige Zusammenziehen längerer Briefmittheilungen zu kurzen Excerpten, welches sich übrigens bei der Fülle des Stoffes kaum vermeiden ließ, an und für sich viele Willkür; er sollte sich nicht das so nothwendige Vertrauen des Lesers zerstören. Das Ergebniß einer Controle seiner Drucke und seiner Kürzungen nach dem Wortlaute der Briefe behalte ich mir für eventuelle spätere Veröffentlichung nach dem Erscheinen weiterer Hefte der Mon. vor.

H. Grisar S. J.

---

beschleunigt sehen. Pallavicini legt seinerseits mit meisterhafter Kürze die theologische Seite der Frage dar und sagt mit Recht über Sarpi, daß „er nicht über ein Mittelmaaß in der scholastischen Theologie (nicht der Moral) hinausgekommen sei." Auf das Historische des Vorganges sich einzulassen hatte Pallavicini nach der Anführung der Substanz der Sache aus Sarpi ebensowenig Veranlassung, wie er sich wegen vermeintlicher Unliebsamkeit davor zu „hüten" brauchte.

[1]) Dasselbe ist vielfach zu sagen von dem Inhalte des Artikels über den Verfasser der Geschichte der Jesuiten, Crétineau-Joly, welchen v. Druffel im letzten Heft der „Historischen Zeitschrift" von Sybel veröffentlicht. In dieser recht einseitigen Auslese aus dem schon 1875 erschienen Buche von Maynard über Crétineau wird z. B. Maynard's Mittheilung angeführt: „Ein Windstoß jagte sie (Cr. und seinen Gefährten) nach Monaco, wo sie scheiterten", und Druffel meint dazu, es sei „vielleicht zutreffender, jenen Ausdruck nicht allzu körperlich zu verstehen, sondern ihn auf einen moralischen Schiffbruch zu deuten"! — Wirklich auffallend

Mittheilungen aus ausländischen Zeitschriften. Sehr beherzigenswerthe Gedanken enthält der Artikel der Controverse, Avril 1884, Les conditions nouvelles de l'apologétique et de l'exegèse à l'heure présente von F. Duilhé, Prof. der Apologetik am kath. Institut zu Toulouse. Die eindringlichen Warnungen vor der Mißachtung oder argwöhnischen Zurückhaltung gegen streng wissenschaftliche Methode (S. 357) sind vielleicht eher gegenüber einem gewissen Theile des französischen Klerus als für deutsche Verhältnisse angebracht; in unserem Nachbarlande mag es noch Manche geben, welche „einen als Monstrum betrachten, der mit zwei Augen sieht, dem Auge der Wissenschaft und dem des Glaubens". Aber von allgemeiner praktischer Bedeutung sind die Ausführungen über den Umfang, der gegenwärtig den apologetischen Studien zu geben ist. „Eine Unzahl von Fragen von denen man früher" (auch auf dem „Höhepunkte der Theologie und der Philosophie" im 13 Jahrh.) „keine Ahnung hatte, ziehen jetzt die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich." Die Entdeckungen unseres Jahrhunderts haben das Feld der Apologetik ähnlich umgestaltet, wie die Gewässer eines ausgetretenen Flusses die Ebene in seiner Nachbarschaft. Die alten Geleise sind zerstört und statt ihrer neue tiefe Furchen gegraben" (S. 360). Der Verf. weist für die zeitgemäße Erneuerung der apologetischen Arbeiten auf das Beispiel der Kirchenväter hin, welche ihre Theologie den Nöthen der Zeit dienstbar machten. Er reclamirt für den Apologeten eine vernünftige Freiheit der Bewegung gegenüber hergebrachten und, wie es so oft der Fall ist, unter sich selbst abweichenden Schulmeinungen. „Wenn wir doch unsere eigene Stärke in diesem Kampfe gegen den Unglauben erkennen würden! Wir würden uns kühn in diese uns gegenüberstehende Verwirrung werfen, um den uns gebührenden Platz an der Spitze dieser ungeordneten, aber so mächtigen Bewegung des ‚modernen Gedankens' und der ‚modernen Wissenschaft' einzunehmen" (366). In der weiteren Verhandlung über den Standpunkt der Exegese bei den Fragen über Bibel und Natur nimmt D. eine nicht deutlich genug erklärte Mitte ein zwischen dem Concordismus und dem Idealismus. Mit seiner Kritik eines concordistischen Vorgehens, welches die Bibelworte auf die Folter spannt, um sie in rein wissenschaftlichen Dingen mit den jedesmaligen neuesten Hypothesen der Geologie u. s. w. in Einklang zu bringen, hat er völlig Recht. Die neben der Apologetik, und wohl noch in höherem Grade, benöthigte Pflege der Theologie und Philosophie überhaupt zieht D. nicht in Berücksichtigung, noch weniger die Bedürfnisse des theologischen Unterrichtes für Anfänger.

— „Der Mönch Roger Bacon" ist eine eingehende Abhandlung der Revue des quest. hist. 1884, I, 115—165 betitelt, worin der Verf., E. Narbey, sich besonders mit den philosophischen und naturwissenschaftlichen Ansichten des berühmten Gelehrten und mit den Conflicten, durch welche seine klösterlichen Strafen herbeigeführt wurden, beschäftigt. Aus Manuscripten der Pariser Nationalbibliothek werden mannigfache Aufschlüsse über die

---

ist es, ich darf das hier beifügen, wie der Verf. an der Spitze des Artikels sagen kann, das Buch von Maynard scheine „diesseits wie jenseits der Vogesen kaum Beachtung gefunden zu haben", da doch eine der bekanntesten Zeitschriften Deutschlands, deren Arbeiten in den Literaturblättern regelmäßig angegeben werden, schon bald nach dem Erscheinen des Buches drei umfangreiche Abhandlungen brachte, worin sie den Inhalt desselben treu vorführte und besprach (Stimmen aus Maria-Laach 1876, II, 56. 205. 307). Aus diesen Abhandlungen hätte v. D. manches lernen können.

Schriften und die Geschichte Bacons gebracht. Seine Irrthümer, besonders die alchemistischen und astrologischen, treten in neues Licht. Die Untersuchung über das Verfahren der kirchlichen Oberen gegen ihn schließt Narbey mit den Worten: „Der General seines Ordens und der Papst thaten Nichts, als daß sie seinen falschen Ideen entgegentraten; es ist ebenso thöricht wie unwahr, von einer Verfolgung wegen seines Genies oder seiner Entdeckungen zu sprechen" (160). Bacon († 1294) war in der Wissenschaft voll Hochschätzung gegen die gewaltig emporgeblühte Scholastik seines Jahrhunderts und im Leben ein frommes und eifriges Glied des Franziskanerordens; er dachte nicht an einen Gegensatz zur Kirche. Es ist nach dem Verf. nicht ganz richtig, wenn Humboldt ihn „die größte Erscheinung des Mittelalters" nennt; denn Andere, wie namentlich Thomas v. Aquin übertreffen ihn selbst in der Naturphilosophie weit an Klarheit und Richtigkeit des Denkens, und sind auch seine divinatorischen Blicke in die Natur erstaunlich, so haftet doch seinen Behauptungen allzusehr jenes Bizarre und Willkürliche an, das ihm zum Anlasse seiner Verirrungen wurde.

— Ein anschauliches Bild der religiösen Ideenverwirrung zur Zeit der französischen Revolution gibt der „Entwurf zu einer Civilreligion" v. J. 1797, welchen D. D' Aussy in der Revue des quest. hist. 1884. I. 235 ff. mittheilt. Es ist ein Plan, der von Leclerc dem Rath der Fünfhundert vorgelegt wurde, wie fortan die Angehörigen der Republik durch einen obligatorischen Cultus mit Ceremonien ähnlich den kirchlichen bei den wichtigeren Lebensmomenten von der Geburt bis zum Tod auf die Republik hingewiesen werden sollten als höchsten Gegenstand der Verehrung und Ziel aller menschlichen Handlungen. Die Taufe wurde vertreten durch die feierliche „Darbringung des Kindes an die Republik" in der Hauptkirche des Ortes. Der bürgerliche Beamte fungirte dabei vor dem Altar „unter den Auspicien und in Gegenwart des höchsten Wesens". Er hatte nach verschiedenen kurzen Anreden und Musikstücken Blumen über das Kind zu streuen, welche im feierlichen Aufzuge von Knaben und Mädchen mitgebracht waren. Dabei mußte er sprechen: „Die Kindheit ist das Alter der Schwäche; tausend Schmerzen umgeben sie; lasset uns Blumen streuen auf die ersten Jahre des Menschen" (241). Bei der civilen Bestattung begannen die Ceremonien mit den Worten des Beamten an die in Nationalkleidung erschienenen Anwesenden: „Dieser Tag ist ein Tag der Trauer, denn die Republik hat einen Bürger verloren." Daß der Entwurf nicht angenommen wurde, verdankte er seinem Uebermaße von Lächerlichkeit.

— Aus den beiden letzten Heften der Revue des quest. hist. erwähnen wir außerdem folgende Artikel: Arnauld de Brescia von E. Vacandard (S. 52—114), in welchem der irrige religiöse Standpunkt des Helden neuerer italienischer Schriftsteller und die verkehrten politischen Bestrebungen desselben charakterisirt werden. „Der gefeierte religiöse und politische Reformator hat weder der Kirche noch seinem Vaterlande Dienste geleistet"; die Kirche hat er durch seine Theorien von der zu erzwingenden Armuth des Klerus in Gefahr gebracht; Italien hat er unter dem Scheine des Kosmopolitismus, der Rom zur Hauptstadt eines Weltreiches erheben wollte, an ausländische Gewalt, die der Kaiser, verrathen.

— S. 167—215. P. Pierling S. J.: La Pologne, le Saint-Siège et la Russie, 1582—1587. Den Inhalt bildet der Nachweis, wie der h. Stuhl bei seinen damaligen Negotiationen mit Polen nicht die Befeindung Rußlands, sondern die Herstellung des Friedens behufs des Anschlusses Polens an eine Einigung der christlichen Mächte gegen die Türken als Ziel

verfolgte. Zahlreiche Materialien des vatikanischen Archives kommen dabei zur Verwendung.

— S. 386—412. Vicomte Guy de Bremond d' Ars: La Saint-Barthélemy et l' Espagne. Aus den handschriftlichen Correspondenzen von Jean de Vivonne de Saint Gouard, französischem Gesandten bei Philipp II. von Spanien wird der Nachweis geführt, daß weder dieser noch überhaupt Jemand am spanischen Hofe um den angeblich von Spanien aus begünstigten Plan, der in der Bartholomäusnacht zur Ausführung kam, wußte. Die Depeschen des Gesandten dienen auch zur Aufhellung anderer Umstände dieser Begebenheit. Das Ergebniß ist in seiner Gesammtheit eine Bestätigung der jetzt schon geläufigeren Annahme, daß die Ermordung der Hugenotten überhaupt nicht Folge eines überlegten Planes war (s. diese Zeitschr. 1880, 589). In zwei Worten, sagt der Verf. S. 399, faßt der spanische Gesandte zu Paris, Zuniga, die ganze Geschichte des unseligen Vorganges zusammen: „Das Gemetzel war nicht voraus geplant, sondern ein unvorbereiteter, plötzlicher Act; man wollte nur den Admiral (Coligny) tödten und die Welt glauben machen, der Herzog von Guise sei der Mörder; als der Schuß nicht ganz gelungen war und der Admiral die Urheberschaft (Katharina v. Medici's) erfuhr, da entschlossen sie sich (am Hof), um seiner Rache zu entgehen, zur verwegenen Ausführung des nun Geschehenen." Schreiben an Philipp II. vom 31. August 1572.

— Anknüpfend an vorstehende Mittheilung ist hier das große Werk von Baron Kervyn de Lettenhove Les Huguenots et les Gueux (1560—1585) namhaft zu machen, dessen Publication kürzlich mit dem ersten Bande begonnen hat. (Bruges, Beyaert-Storic 1883.) In Frankreich legen auch die confessionellen Gegner des katholisch gesinnten Verf. dem Werke große Bedeutung bei, insbesondere wegen der Fülle von Dokumenten, die es in fünf allein den Belegen gewidmeten Bänden bringen wird. Vergl. Revue hist. 1884, Bd. 24, S. 473; Revue critique n. 10. Die letztere Zeitschrift vergißt nicht hervorzuheben, daß diese Geschichte der französischen Glaubenskämpfe in einem der Reformation sehr feindlichen Geiste geschrieben sei. Es mißfällt ihr, daß der Verf. den Ausspruch von Guizot bestätigen wolle: La crise religieuse du XVI. siècle n' était pas simplement religieuse, elle était essentiellement révolutionaire. Also ein französisches Seitenstück zu einem deutschen Geschichtswerke.

— Das Archivio storico ital. publicirt aus Manuscripten des Bischofs von Volterra, Stephan von Prato, welcher Registrator literarum apostolicarum bei P. Johann XXIII. und eine der Hauptpersonen an dessen Hofe war, Verzeichnisse von Einnahmen und Ausgaben an der päpstlichen Curie. In den Mittheilungen des 2. Heftes 1884 S. 202 ff. handelt es sich um die Ausgaben bei Gelegenheit des Concils von Constanz. Bei der ersten Erwähnung von Johann Hus heißt es: Procurator conventus fratrum predicatorum de Constantia recepit a me, Stephano episcopo Vulterrano, de pecuniis registri de mandato domini Vicecamerarii pro reparatione carceris ejusdem loci, ubi detinetur Johannes Us hereticus, et pro custodibus f(lor.) 15. (p. 203). Häufige andere Zahlungen pro vita Us heretici et custodum folgen. Hus schrieb in einem seiner Briefe: omnes clerici camerae domini papae et omnes custodes valde pie me tractant (47. Palacky); und wir sehen in den nämlichen Briefen, wie nach der Flucht Johanns Befürchtungen in ihm aufstiegen wegen seines Lebensunterhaltes (ep. 59). Die Flucht verlegt B. Stephan auf den 19., nicht auf den 20. März.

— Ueber das Pontificat des ersten Avignoner Papstes Clemens V. und die in Frankreich residirenden Päpste überhaupt bringt die Revue hist. 1884, II, 396 ff. gelegentlich der Schrift von C. Wenck, Clemens V. und Heinrich VII., beachtenswerthe, wenn auch kurze Ausführungen. „Die meisten Urtheile," heißt es da, „die bisher über die großen Ereignisse und die wichtigsten Personen des 14. Jahrh. gefällt wurden, beruhen zu wenig auf tiefgehenden Studien, um als unumstößlich angesehen zu werden. Insbesondere ist die Beurtheilung der politischen Rolle des Avignoner Papstthums noch keine abgeschlossene." Man habe in Deutschland allzuzuversichtlich von einer gänzlichen Abhängigkeit desselben von der französischen Krone gesprochen, und erst die Arbeiten von Werunsky, K. Müller, und namentlich Wenck hätten mehr oder weniger eine andere Auffassung vorbereitet. Wenn schon Boutaric dem Papste Clemens V. gegenüber Philipp dem Schönen weit mehr Selbständigkeit vindicirt hat, als ihm gewöhnlich beigemessen wird, so begegnen sich jetzt auch die französischen Untersuchungen von A. Leroux mit denjenigen von Wenck in der Anerkennung der vollen und festen Neutralität von Clemens bei der Wahl des Nachfolgers Albrechts für Deutschland trotz der Pression Philipp des Schönen, und ebenso in der Anerkennung seiner furchtlosen, dem französischen Könige sehr mißfälligen Bemühungen um die Allianz zwischen Heinrich v. Luxemburg und Robert von Neapel. Leroux, der Verf. der Mittheilung, schließt mit dem Wunsche, die Avignoner Päpste möchten bald vollständige Regesten erhalten. „So lange der Boden solcher authentischer Actenübersichten fehlt, wird die Geschichte der ‚babylonischen Gefangenschaft' ein Gegenstand der widersprechendsten Auffassungen bleiben."

— Aus dem nämlichen Hefte der Revue hist. sei ein sehr bezeichnendes Urtheil hier ausgehoben, welches in einer Uebersicht deutscher Beiträge zur Geschichte der Glaubensspaltung über J. Janssens Arbeiten vorkommt (p. 383). Erfindung und geistiges Eigenthum gehört dem Mitarbeiter dieser Revue, Alfred Stern in Bern. „Janssen weiß mit eindringlicher und geschickter Kritik die Schwächen der protestantischen Geschichtsschreibung bloßzustellen. Was soll man aber von der Unpartheilichkeit eines Auctors denken, der, um nur ein Beispiel anzuführen, sich nicht entblödet zu schreiben: ‚In Wahrheit ist das Papstthum zugleich mit dem Christenthum in die Welt getreten?' (An m. Kritiker S. 97.) Ein solcher Historiker kann ja freilich nur ein „katholisches Tendenzwerk" (S. 383) schreiben.

— Im vorigen Jahre schrieb der Bischof von Salamanca aus Anlaß der dreihundertjährigen Gedächtnißfeier der h. Theresia eine Preisfrage aus über den übernatürlichen Charakter der Offenbarungen dieser Heiligen und die bezüglich desselben vom modernen Unglauben erhobenen Einwürfe. Die im Auslande vielbesprochene Bearbeitung des Themas, auf welche wir hier aufmerksam machen wollen, erhielt nicht nur den Vorzug vor den übrigen eingelaufenen Abhandlungen, sondern auch noch in besonderer Anerkennung ihres Werthes eine Erhöhung der ausgesetzten Preissumme Die Preisrichter waren zwei Mitglieder der königlichen Academie in Spanien, zwei Domherren von Salamanca, der Vicerector und ein Professor des Rechtes der Universität Salamanca, der Rector des dortigen Collegium vom h. Karl, der Provinzial der Dominicaner, der Prior des Stephansklosters und der Rector des adeligen irischen Collegium. Die preisgekrönte Arbeit wurde von ihrem Verf., G. Hahn S. J., Professor der Physiologie im Collegium der Gesellschaft Jesu zu Löwen, in der Revue des questions scientifiques veröffentlicht unter dem Titel: Les phénomènes hystériques et les révélations de S. Thérèse (auch sep. Bruxelles, Vromant, 183 pp.) P. Hahn erörtert namentlich zwei Fragen: Bietet die Heilige in ihren per-

sönlichen Eigenschaften eine sichere Garantie dar, daß sie für Illusion unzugänglich war? Weisen ihre Offenbarungen in ihrer Gesammtheit einen Charakter auf, vermöge dessen sie genügend von Visionen bloß natürlichen Ursprunges unterschieden werden können? Die erste Frage (S. 16. ff.) beantwortet der Verf. nach einer ausführlichen, zum großen Theile auf eigene Beobachtungen gegründeten Darstellung des Einflusses hysterischer Krankheiten auf die Geistesverfassung der Patientinnen, negativ. Die h. Theresia war laut ihren persönlichen Mittheilungen über ihre körperlichen und geistigen Leiden starken derartigen Affectionen der genannten Krankheit unterworfen, in denen Illusionen einzutreten pflegen. Auch in ihrem Kanonisationsproceß werden epilepsia, paralysis, corporis tremores von ihr erwähnt, Zustände, deren specifische Natur die damalige Medicin noch nicht kannte. Die zweite Frage (S. 104 ff.) wird darauf um so zuversichtlicher bejahend beantwortet. Mit ebensoviel physiologischer und psychologischer Sachkenntniß als Sicherheit im Gebiet der Mystik zeigt der Verfasser, daß wenn auch etwa nicht die in der Phantasie wirksamen, als dämonisch bezeichneten Vorgänge, doch die im Intellekte vollzogenen Offenbarungen im Ganzen eine wissenschaftlich durchaus genügende Gewähr für ihre Uebernatürlichkeit darbieten. (Man vgl. den beistimmenden Artikel des Präses der Bollandistengesellschaft Ch. De Smedt in Revue d. quest. hist. 1884, I, 533 ss. mit seinen Berichtigungen S 550 zu dem vor vierzig Jahren erschienenen VII. Octoberband der Acta SS., in welchem P. Van der Moere sich in anderem Sinne über die Heilige ausgesprochen hat.)

— Ueber die Lage der Juden unter den Päpsten in deren französischen Gebieten erfährt man wiederum (s. diese Ztschr 1880, 593; 1882, 199) Neues aus der Revue des études juives livr. Oct.—Dec. 1883. Anläßlich der Publication mehrerer unedirter Beiträge zur Geschichte der Avignoner Juden wird ihre Freiheit der Bewegung in der Verwaltung ihrer communalen Angelegenheiten ebenso wie in der Religionsübung nachgewiesen. Die Juristen jener Zeit und die Stimme der Bevölkerung mißbilligten das Verhalten der Päpste, die jedoch aus Billigkeit und Gerechtigkeitsliebe dabei verharrten. Die bürgerliche Stellung der Juden auf jenen päpstlichen Gebieten, besonders während des 15. Jahrh , ist in dem Art. nach den verschiedensten Seiten hin untersucht.

— In den Studi e documenti di storia e diritto, 1884 H. 1 u. 2 macht Gamurrini nähere Mittheilungen über das von ihm entdeckte Manuscript von Arezzo, welches S. 450 auf diesen Blättern erwähnt wurde. Das darin enthaltene und von ihm zum Druck vorbereitete Werk des h. Hilarius De mysteriis ist keine Schrift zur Erklärung der Liturgie, sondern ein Tractat mit allegorischer Exegese.

— In mehreren Artikeln der Revue cath. von Löwen (1883 Oct. 1884 Janv. Fév.) prüft D. Mercier eine in neuerer Zeit mit einem gewissen Siegesbewußtsein erhobene Schwierigkeit gegen die Freiheit des Willens. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, behauptet man, ist unverträglich mit der Annahme eines freien menschlichen Willens. Denn erkennt man im Willen eine bloß mechanische Kraft, die somit keine Arbeiten leisten kann, ohne einen der Arbeit entsprechenden Verlust zu erleiden, so kann von der Freiheit dieser Seelenfähigkeit keine Rede sein. Faßt man dagegen den Willen als eine außer-mechanische Potenz, die auf den Körper ohne Einbuße der eigenen Kraft zu wirken vermag, so bleibt es unbegreiflich, wie aus dem beständigen Einwirken des Willens auf die körperlichen Kräfte des Menschen kein Zuwachs der Kräfte des Universum entsteht. Nach Ablehnung einiger

unzureichender, unbefriedigender Antworten entnimmt Mercier die entscheidende Lösung des Knotens den Principien der scholastischen Philosophie. Der Anstoß, durch den die Bewegungskraft des Menschen in Thätigkeit versetzt wird, geht allerdings vom Willen aus. Aber er besteht nicht in einem mitgetheilten mechanischen Impuls. Die organische vis motrix empfängt vielmehr von dem immanenten Akt des Willens, mit dem sie ja vermöge der Einheit des Subjekts in der innigsten Verbindung steht, die Applikation zu der ihr eigenthümlichen Bethätigung. So muß der Wille, nach dem etwas eigenartigen Ausdruck des Verf., nicht so sehr als causa efficiens, denn als causa formalis des ersten Impulses zur mechanischen Bewegung gelten. In dieser ganzen Erörterung wird freilich einstweilen angenommen, es seien für die Allgemeinheit des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft durchaus stichhaltige Beweise beigebracht.

— Die Zeitschrift Divus Thomas fährt ihrem Zweck entsprechend fort in der Commentirung einzelner schwieriger Partien aus den Schriften des h. Thomas Besonders beachtenswerth sind neuestens zwei Artikel (Vol. II. fasc. XII. XIII), worin D. Tit. Cucchi die Lehre des Heiligen bezüglich des ursprünglichen Gnadenstandes des ersten Menschen behandelt. Bekanntlich lehrten die berühmtesten Vertreter der Schule, darunter der Lombarde, Alexander von Hales, Scotus, Bonaventura, Adam sei nicht im ersten Augenblick der Erschaffung, sondern erst nach einer vorausgegangenen Vorbereitungszeit mit der heiligmachenden Gnade ausgestattet worden Die Autorität des h. Thomas vermochte es, die entgegengesetzte Ansicht in der theologischen Schule zur allgemeinen Annahme und zum sichern Besitzstande zu bringen Kurz und treffend werden nach genauer Bestimmung der ganzen Anschauung des Heiligen im Anschluß an seine eigenen Worte einzelne Hauptbeweise für die Lehre vorgeführt.

Verbesserungen.

S. 457 1. Z. der Anmerkung l. 1563 st. 1553.
S. 495 5. Z. von oben l. Calino.

Synopsis Philosophiae moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae, praesertim S. Thomae, Suarez et de Lugo, methodo scholastica elucubratae a Julio Costa-Rossetti, sacerdote Societatis Jesu. — Oeniponte. Sumptibus Feliciani Rauch 1883. gr. 8°. XXX und 820 S. fl. 4.50. — M. 9.

In dem vorliegenden Werke haben wir eine übersichtliche Darstellung der Moralphilosophie im weiteren Sinne oder laut Titel „Unterweisungen in der Sittenlehre und im Naturrechte, ausgearbeitet nach den Principien der Scholastischen Philosophie, besonders des hl. Thomas, Suarez und de Lugo und in scholastischer Form behandelt". Was hier den Studirenden der Philosophie, Theologie und Jurisprudenz und überhaupt allen geboten wird, die sich mit dem practischen Theile der von Sr. Heiligkeit Leo XIII. (4. Aug. 1879) so sehr empfohlenen Scholastischen Philosophie aus Pflicht oder Vorliebe beschäftigen: ist nicht ein gewöhnlicher, knapper Abriß der Moralphilosophie, sondern eine vollständige systematische Bearbeitung des Naturrechtes auf dem Grunde der natürlichen Sittenlehre.

Zuerst werden die allgemeinen Grundsätze der Ethik in vier Kapiteln behandelt, und damit die unerläßlichen Fundamente aller Moral gelegt. Das Endziel des Menschen, die sittliche Norm seiner freien Handlungen, insofern sie als norma directiva erscheint, und als Gesetz, sittliches Naturgesetz ist, endlich die subjectiven Principien der moralischen Handlung: das sind die vier großen Themate oder Angelpunkte, um die sich die sittliche Ordnung bewegt, und in welche der Auctor den ersten Theil seiner Unterweisungen einschließt.

Dann folgt in vierfacher Gliederung die Darstellung des Naturrechtes: die Lehre vom Recht und der Gesellschaft im Allgemeinen, das Familienrecht, das Staatsrecht, das Völkerrecht. Eine besondere Sorgfalt hat die Lehre vom Staate und Staatsrecht erfahren, welcher auch ein ziemlich großer Umfang der Behandlung von S. 469 - 792 zu Theil wurde. Die Partieen von der „legalen Gerechtigkeit", vom „Ursprung der staatlichen Gesellschaft und Auctorität" vom „Constitutionalismus", „vom Verhältnisse des Staates zur Kirche", von der Aufgabe des Staates hinsichtlich der Schulbildung verdienen in auszeichnender Weise genannt zu werden. In keinem der neueren lateinischen Werken ist eine solche Fülle von brennenden Zeitfragen behandelt, und überhaupt bei keinem der neueren Werke ähnlicher Tendenz eine solche Verwerthung der Scholastischen Philosophie bemerkbar, wie in dem Werke des P. Rossetti, und eine so geschickte Benützung derselben zur Beleuchtung oder Lösung unserer Zeitirrthümer wie Zeitbedürfnisse, vgl. z. B. S. 704 die auf der scholastischen Philosophie beruhenden Principien des Systems einer Nationalökonomie.

Wer an dem wissenschaftlichen Streben der katholischen Gegenwart regeren Antheil nimmt, und insbesondere bei der Lösung unserer socialen Fragen sich nicht mit socialen Utopien beschäftigt, der fühlt sich bei dem Studium dieses neuen Werkes freudig berührt, daß ihm für die großen Fragen der Ethik und besonders des Naturrechtes aus dem Munde bewährter Meister die Antwort zu Theil wird, und durch Anschluß an St. Thomas, Suarez, de Lugo, Molina, Lessius ihm der Weg gezeigt wird zu einer wahrhaft katholischen Lösung der Probleme, die unsere modernen Socialpolitiker und Nationalökonomen so sehr außer Athem setzen.

Anlangend die äußere Form, ist in dem Werke die streng scholastische Methode eingehalten. Der Gedanke, um den es sich zeitweilig handelt, wird klar und scharf in Thesen gegeben, dann folgt eine Erklärung der Begriffe und Formulirung nach scholastischer Ausdrucksweise und eine Orientirung des Standpunctes; daran schließt sich die Beweisführung in fest verknüpften Syllogismen; gewöhnlich folgt noch eine Lösung darauf bezüglicher Schwierigkeiten. Wegen dieser eigenartigen Beschaffenheit kann das Buch leicht bei Vorlesungen, wie auch bei Privatstudium vortheilhaft gebraucht werden. Ein ernstes Studium aber ist allerdings nothwendig für jeden Fall, wenn sein moralphilosophischer Inhalt nur einigermaßen gründlich erfaßt werden soll. —

Zeitschrift für katholische Theologie.

Redigirt

von

Dr. J. Wieser, S. J. und Dr. H. Grisar, S. J.,

Professoren der Theologie an der k. k. Universität Innsbruck.

VIII. Jahrgang. IV. Heft.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1884.

15. Oktober.

Die

„Zeitschrift für katholische Theologie"

erscheint viermal im Jahre beim Beginne eines jeden Quartals. Sie kann auf dem Wege des Buchhandels oder der Post zum Preise von **fl. 3 ö. W. — 6 M.** bezogen werden. Auch ist die Verlagshandlung bereit, die Hefte sofort nach Erscheinen direkt zu versenden.

Abhandlungen.

Ueber das Formalobjekt der theologischen Liebe.

Von J. M. Ristus, S. J.

II. Artikel.



II. Die päpstliche Lehrentscheidung gegen Fenelon.

Eine kirchliche Lehräußerung gibt es, die sich unmittelbar mit dem Wesen der wahren Gottesliebe zu befassen scheint. Es ist das Breve Cum alias, mit welchem Innocenz XII. am 12. März 1699 das Buch Fenelons „Grundsätze der Heiligen über das innere Leben" verbot[1]) und 23 Sätze desselben

[1]) Explication des Maximes des Saints sur la vie interieure. Par Messire François de Salignac-Fenelon, Archevêque-Duc de Cambrai, Precepteur de Messeigneurs les Ducs de Bourgogne, d'Anjou et de Berry. A Paris 1697. Avec Privilege du Roi. Dies der ursprüngliche Titel des Büchleins, das noch im selben Jahre zu Lyon, im Jahre 1698 zu Amsterdam, 1799 zu Wesel aufgelegt wurde und im 18. Jahrhundert zahlreiche neue Ausgaben und Uebersetzungen erlebte. (Vergl. Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche. Berlin. Hertz 1875, S. 386). Das Buch, sowie die von Fenelon selbst verfaßte lateinische Uebersetzung desselben ist gewöhnlich in den gesammelten Schriften Fenelons nicht enthalten. Es gibt überhaupt keine ganz vollständige Ausgabe der Fenelon'schen Werke. Wir benützen in Folgendem die Pariser Ausgabe in 10 Bänden vom Jahre 1852 (J. Leroux). Von den Maximes lag uns die obenerwähnte Amsterdamer Ausgabe zum Gebrauche vor. (Edition nouvelle où on aioute diverses pieces qui concernent ce livre. Amsterdam, chez Henri Wetstein).

bezüglich der reinen Liebe Gottes verwarf. Dieses päpstliche Urtheil ist denn auch in der That verschiedentlich zur Erläuterung und selbst zur endgiltigen Beantwortung unserer Frage angerufen worden. Und nicht nur für die „dankbare Liebe" glaubte man hier die authentische Erklärung zu entdecken, die sie zur Höhe der dritten göttlichen Tugend erhob; Bossuet und seine Anhänger beanspruchten dasselbe ziemlich unverhohlen für die von ihnen befürwortete „wesentlich eigennützige" oder „begehrliche" Liebe. Einer genauern Prüfung des Sachverhaltes können wir uns deshalb kaum entziehen. Dabei brauchen wir uns aber nicht auf eine umfassendere Darstellung der Fenelon'schen Theorie aus dem Gedankengange seines verurtheilten Buches und dem Verlaufe der Controverse, zu der es den entscheidenden Anstoß gegeben hat, einzulassen, so sehr auch dadurch das tiefere Verständniß der päpstlichen Entscheidung gefördert würde. Für unseren Zweck genügt die Erörterung folgender eng begrenzter Fragen: Was ist streng genommen in dem Breve Cum alias verurtheilt? Welche positiven Lehren sind dem kirchlichen Urtheilsspruche gemäß festzuhalten? Tragen diese Lehren zur Beleuchtung, oder gar zur Entscheidung unserer Frage bei?

1. Wenn man die in unserem Breve verurtheilten Sätze überblickt, so erweisen sich dieselben durchgängig als mehr oder minder bedeutende Entwicklungsphasen derselben Idee, die anfänglich in ihrem Kerne dargelegt, zu immer größerer Ausdehnung gelangt. Es ist die in Fenelons Geist festgewurzelte Idee von dem habituellen Stande der „reinen Liebe" (pur amour), in dem er die christliche Vollkommenheit zu erkennen glaubte. Nach ihm gibt es einen Stand reiner Liebe, dem gar kein Motiv des eigenen „Interesses" beigemischt ist, in welchem keine Furcht vor den Strafen, keine Sehnsucht nach den Belohnungen mehr sich regt; in welchem man Gott nicht mehr liebt wegen des Verdienstes, oder der Vollkommenheit, oder des Glückes, das man in seiner Liebe genießt. Die Seele, in der diese „reine Liebe" herrscht, verlangt auch die Tugend nicht, weil sie schön ist, die Sündenvergebung nicht als ihre Reinigung; ja sie wünscht in diesem Zustande „heiliger Gleichgültigkeit" (sainte indifference) selbst nicht mehr ihr ewiges Heil, insoferne es eben das eigene Heil, die eigene ewige Befreiung der Lohn ihrer Verdienste, ihr „allergrößtes Interesse" ist. Nur als eine Sache, die Gott will und zu begehren gebietet,

verlangt sie noch ihre Seligkeit; nur insoweit es Gott gefällt, durch die Einwirkung seiner Gnade diese Begierden in ihr zu wecken. Mit einem Worte, der Seele eignet in dieser Vollkommenheit nur mehr eine Tugend, die „reine Liebe", welche das einzige Prinzip und Motiv aller verdienstlichen Handlungen ist und das ganze innere Leben ausmacht. [1])

Dies sind die Grundzüge des Systems, durch dessen trügerische Lichtseiten der edle, nach Hohem strebende Geist eines Fenelon geblendet wurde. Der einfache Sinn der angeführten Sätze wäre hinreichend klar, um daraus die soeben erwähnten Berufungen zu Gunsten unserer Frage auf ihre Berechtigung zu prüfen. Allein, da die Fenelon'schen Thesen nicht nur in ihrem gewöhnlichen Wortlaute, sondern auch nach dem von dem Zusammenhange gebotenen Sinne verurtheilt sind [2]), so müssen wir noch in Kürze zusehen, ob sie im letztern einer wesentlichen Aenderung unterliegen. Wir bezwecken damit zugleich eine allen spätern Angriffen vorbeugende Rechtfertigung unseres Breve hinsichtlich der objektiven Treue in der Wiedergabe der Fenelon'schen Lehre. Wer die mitunter unbestimmte und vieldeutige Darstellung der Maximes kennt und den schwankenden Verlauf des über dieselben geführten römischen Prozesses erwägt, — eines Prozesses, in welchem lange Zeit berühmte Theologen in gleicher Anzahl, mit gleichem Aufwand von Einfluß und gelehrten Arbeiten für und gegen Fenelon sich bemühten, bis endlich die Gegner desselben die Oberhand gewannen [illegible] noch in letzter Stunde eine verschärfte Fassung des Verwerfungsbreve an Stelle der vom Papste gewünschten mildern [illegible] durchsetzten, wer anderseits die eigenthümliche Em[illegible] tracht zieht, mit der neuere kirchenfeindliche [illegible] allen doktrinellen Entscheidungen der römischen [illegible]

---

[1]) Vergl. Breve Cum alias prop. damn. 1, 5, 6 [illegible] läufige, doch keineswegs zuverlässige Peri[illegible] Sätze unseres Breve enthalten die Anale[illegible] S. 1342); sie bieten einen Auszug aus [illegible] hist[illegible] [illegible]tischen T[illegible] [illegible]s Bisch[illegible]

[2]) D[illegible] [illegible]utet: [illegible] dict[illegible] [illegible] [illegible]ive in [illegible] [illegible] [illegible]nerat [illegible] [illegible] [illegible]raxi [illegible] [illegible]lamn[illegible]

auch den geringsten Schein des Irrthums aufzuspüren bemüht sind, der wird den Werth einer solchen Rechtfertigung nicht leicht unterschätzen und schwerlich es mißbilligen, wenn hierbei vielleicht manches gesagt werden sollte, dessen wir zur Lösung der oben gestellten Fragen streng genommen entrathen könnten.

Um die Berechtigung der soeben dem Wortlaute nach vorgelegten Censur darzuthun, braucht eigentlich nicht bewiesen zu werden, daß der Sinn der verurtheilten Sätze im Contexte der Maximes keine wesentliche Veränderung erleide. Es reicht hin, daß dieser Sinn (ob verändert oder unverändert) auch in dem von Fenelon befolgten Gedankengange mit Recht von dem Urtheilsspruche der Kirche getroffen wird. Wir dürften uns deshalb auf eine einfache Prüfung der aus dem Contexte hervorleuchtenden Bedeutung der Fenelon'schen Thesen beschränken. Doch die kirchlichen Censoren glaubten thatsächlich, durch Aushebung und Verwerfung der 23 Propositionen die Haupttheile des von Fenelon aufgestellten Systems nach seiner wahren Gestalt zu kennzeichnen und zurückzuweisen; darüber läßt der geschichtliche Verlauf der über die Maximes geführten Untersuchung keinen Zweifel. Und sie waren hierin keineswegs getäuscht. Eine eingehende Würdigung der Ausführungen des verurtheilten Büchleins zeigt dem Vorurtheilsfreien, daß das Breve Cum alias nicht nur so ziemlich alle Hauptwendepunkte des Fenelon'schen Gedankens wiedergibt, sondern auch ganz getreu den Kern seiner Lehre darlegt.[1]) Im Einzelnen läßt

---

[1]) Es geht hier nicht an, das Detail der Vergleichung des Breve mit den Maximes auch nur in seinen äußersten Umrissen anzudeuten. Um indeß einigermaßen einen Einblick in die Entwicklung des Fenelon'schen Systems und sein Verhältniß zur päpstlichen Entscheidung zu gewähren, wird die Recapitulation dienlich sein, mit der Fenelon sein Werkchen abschließt. Anknüpfend an die in der mystischen Theologie gebräuchlichen Termini, faßt er hier in kurzen definitionsartigen Sätzen seine Hauptgedanken zusammen. „La sainte indifference n'est que le desinteressement de l'amour. Les épreuves n'en sont que la purification. L'abandon n'est que son exercice dans les épreuves. La desappropriation des vertus n'est que le depoüillement de toute complaisance et de tout interest propre dans l'exercice des vertus par le pur amour. Le retranchement de toute activité n'est que le retranchement de toute inquietude et de tout empressement interessé par le pur amour. La Contemplation n'est que l'exercice simple de cet amour reduit à un seul motif. La Contemplation passive n'est que la pure Contemplation sans activité ou empressement. L'état passif.

sich diese Uebereinstimmung des Breve mit den Maximes in folgenden Punkten präcisiren. Die Uebersetzung der einzelnen Sätze ist nach den im Breve selbst beigefügten, von dem Contexte geforderten Ergänzungen durchaus sinnentsprechend und meistens wortgetreu. Die Einschränkungen, welche manche Thesen im Contexte erleiden, bewirken keine wesentliche Veränderung des im Breve verurtheilten Sinnes derselben. Die Bedeutung und Tragweite mancher im Breve schwer verständlicher Propositionen wird durch den Context in's rechte Licht gesetzt. Bei den beiden letzten Punkten müssen wir im Interesse unserer Aufgabe etwas verweilen.

a) Als durchaus wesentliches Element der Theorie Fenelons muß der Grundgedanke gelten, wonach die beschriebene „reine Liebe" als ein habitueller Seelenzustand anzusehen ist. Gleich mit den ersten Worten berührt denn auch das Breve diese wunde Stelle des Systems; Datur status habitualis amoris Dei. Weisen die meisten der folgenden censurirten Sätze schon ihrer äußeren Fassung nach auf den genannten status habitualis zurück, so sind sie auch meist nur in der Voraussetzung dieses Elementes verworfen. Dafür spricht die in anderm Falle unverfängliche Natur vieler derselben. Wer wollte z. B. leugnen, daß es einzelne Akte der Liebe Gottes gebe, an denen das Verlangen nach unserer eigenen Seligkeit und Vollkommenheit, wenigstens als Motiv nicht Theil hätte? Nur wenn dies mit offenbarer Uebertreibung auf einen dauernden Zustand übertragen wird, tritt das Breve abwehrend entgegen. Es duldet nicht die Annahme, daß die Hinopferung, oder besser Nichtbeachtung der „interessirten" Motive aus überströmender Liebe zu Gott, wenn auch zuweilen und unter

---

soit dans les tems bornez de Contemplation pure et directe, soit dans les intervalles où l'on ne contemple pas, n'exclut ni l'action réelle ni les actes successifs de la volonté, ni la distinction specifique des vertus par rapport à leurs objets propres; mais seulement la simple activité ou inquietude interessée; c'est un exercice paisible de l'Oraison et des vertus par le pur amour. La transformation et l'union la plus essentielle ou immediate n'est que l'habitude de ce pur amour qui fait luy seul toute la vie interieure et qui devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes deliberez et meritoires; mais cet état habituel n'est jamais ni fixe, ni invariable, ni inamissible". (Maximes; Conclusion.)

gewissen Bedingungen zulässig und selbst in hohem Grade tugendhaft, jemals zuständlich werden könne.

Betrachten wir nun die Ausführungen Fenelons im Contexte seines Büchleins, so erhebt sich sofort das Bedenken, ob er wirklich den gekennzeichneten Zustand zu lehren beabsichtigt habe. Es bereitet wohl nur geringe Schwierigkeit, daß der erste verurtheilte Satz, auf den es hier besonders ankommt, in der Schrift Fenelons ohne den ausschlaggebenden Ausdruck **habitualis status** erscheint.[1]) Der dem Satze vorausgehende wie folgende Zusammenhang läßt ja keinen Zweifel, daß Fenelon unter den von ihm unterschiedenen Arten der Gottesliebe, von denen die „reine Liebe" die letzte und höchste ist, nicht vorübergehende Akte, sondern Seelenzustände versteht.

Ernstere Berücksichtigung verlangen dagegen die von ihm betonten Begrenzungen des habituellen Zustandes der „reinen Liebe." Ausdrücklich erklärt er sowohl in seinem Buche, als in den spätern Apologien desselben, daß er sich diesen Zustand keineswegs als „unverlierbar" denke. Die Seelen, die sich zur Höhe der „uneigennützigen" Liebe erhoben haben, können sündigen, sie können selbst schwer fallen.[2]) Nun wird auf solche Weise wohl die gefährliche Täuschung ausgeschlossen, als ob die Seele sich in der „reinen Liebe" sicher vor jeder Gefahr glauben dürfte, durch die schwere Sünde ihres Gnadengeschenkes jemals verlustig zu gehen. Allein die eigentliche Verirrung des Systems ist damit noch nicht beseitigt. Es bleibt ja immer bestehen, daß die Seele, solange sie mit der Gnade Gottes die „reine Liebe" bewahrt, in einem Zustande lebt, in welchem alles überlegte Streben nach dem eigenen Wohle erstorben ist.

Wichtiger ist eine andere Beschränkung, mit welcher Fenelon den Stand der „reinen Liebe" umzieht. Derselbe ist nach ihm nicht so „unveränderlich", daß nicht zuweilen wie leichtere Sünden, so auch minder uneigennützige Begierden vorkommen könnten. Allein auch diese Verbesserung entfernt nicht die Wurzel des Irrthums. In der Vorstellung Fenelons bezeichnen jene „eigennützigen" Akte immerhin ein Herabsinken von dem vollkommenen Leben in der „reinen Liebe", eine Untreue gegen

---

[1]) Im Contexte lautet der Satz: „On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'interest propre."

[2]) Vergl. Explic. des Max. des Saints art. XXXVII vrai.

die verliehene Gnade, ja ein eigentliches Aufgeben der errungenen, höchsten Liebesstufe. Daher das Bestreben der vollkommenen Seele, sich von aller Selbstliebe gänzlich loszumachen; daher zuletzt in dem heraufbeschworenen Kampfe zwischen Gottes- und Selbstliebe der Entschluß, durch vollkommene Ertödtung der letztern den Sieg und die Alleinherrschaft der erstern zu sichern. Kurz Fenelon dachte einen Stand der Gottesliebe, mit dessen Reinheit und Vollkommenheit die Akte der Hoffnung und überhaupt der erlaubten Eigenliebe unverträglich seien.[1])

b) Zur genauen Feststellung der verurtheilten Ansicht Fenelons müssen wir noch ein anderes Element gleich sorgfältig im Auge behalten. — Nicht die Akte der Hoffnung in jedem Sinne müssen nach Fenelon der „reinen Liebe" weichen, sondern der in jenen lebende, eigenthümliche Beweggrund, den wir allgemein das Motiv der wohlgeordneten Selbstliebe nennen können. Manche lassen Fenelon erst in seinen apologetischen Schriften anerkennen, daß die Hoffnung der Liebe auch auf der höchsten Stufe zur Seite stehen müsse, insoferne

[1]) Fenelon wiederholt in seinem Büchlein mehrmals die in der oben angeführten Recapitulation enthaltene Beschränkung: „Mais cet état habituel n'est jamais ni fixe, ni invariable, ni inamissible" (Conclusion). Wie er sich aber die Veränderlichkeit und Verlierbarkeit dieses Standes dachte, wird aus folgenden Worten deutlich: „Il est vrai qu'on ne doit pas croire que l'âme en déchoie sans aucune infidelité, parceque les dons de Dieu sont sans repentir, et que les âmes fidelles à leur grace n'en souffriront point de diminution. Mais enfin la moindre hésitation (dans la Foi) ou la plus subtile complaisance (le moindre retour interessé sur elles mêmes) peuvent rendre une âme indigne d'une grace si éminente." Die in den spätern Apologien abgegebenen Erklärungen bezwecken eine bedeutende Milderung des hier niedergelegten Gedankens. So schreibt er in dem Briefe an Innocenz XII. vom 27. April 1697 über die Beschaffenheit des gedachten état habituel: „Qui habitualem dicit, absit ut dicat inamissibilem aut expertem cuiuscunque variationis: si quotidianis peccatis non vacat status ille, quanto magis admissis actibus interdum elicitis, qui quidem boni et meritorii sunt, etiamsi paulo minus puri et gratuiti: sufficit ergo ut plerumque in eo statu actus virtutum caritate imperante et informante exerceantur." Fände diese Modification in dem Gedanken und den Ausführungen der Maximes auch einen sichern Rückhalt, so wäre es doch immer noch fraglich, ob sie der Beurtheilung des Büchleins eine andere Wendung gegeben hätte.

sie nach der ewigen Seligkeit aus keinem andern Motive verlangt, als um dem Willen und der Ehre Gottes damit zu dienen. Hieraus gelangen sie zu dem Schlusse, daß die Kirche, indem sie die Apologien Fenelons, wie wir wissen, unangetastet ließ, auch die obige darin vorgetragene Theorie freigab.[1]) Doch schon ein aufmerksames Durchlesen des Breve Cum alias, geschweige denn der Maximes selbst, zeigt die Unhaltbarkeit dieser Auffassung. Schon in den kurzen, verurtheilten Thesen ist direkt und indirekt wiederholt ausgesprochen, daß auch in der „reinen Liebe" die Hoffnung in gewissem Sinne (spes perfecta, quae est desiderium desinteressatum promissionum) bestehen bleibe.

Es sind vielmehr die von Fenelon versuchte Ausschließung des „interessirten Motivs", des „motivum interessatum spei" und die unstatthafte Erhebung der Liebe zum „einzigen Prinzip und einzigen Motiv" aller verdienstlichen Handlungen, welche von dem Breve zurückgewiesen werden. Freilich erscheint der Begriff des so unerbittlich verbannten „motif interessé" bei Fenelon nicht recht klar bestimmt und ausgeprägt. Allein in das ganze Gedankengebäude der Maximes läßt sich, soll es anders Plan und Gestalt bewahren, nicht wohl eine andere Erklärung dieses Begriffes einfügen, als jene, welche auch von den kirchlichen Censoren bei der Prüfung des Buches angenommen wurde. Man kann unter dem Ausdruck „propre interest" dem Zusammenhange nach nur das Motiv der geordneten Selbstliebe verstehen, welches in dem eigentlichen übernatürlichen Motiv der Hoffnung sich regt. Es würde uns zu weit führen, wollten wir dies aus dem Büchlein Fenelons selbst des Nähern beweisen. Seine Gegner haben hierüber seinerzeit hinreichendes Licht verbreitet.[2])

Allerdings widerspricht uns hier Fenelon auf das Bestimmteste. Alle seine apologetischen Schriften, mit Ausnahme des

---

[1]) Vergl. Ruckgaber, Der Quietismus in Frankreich (Tübinger Quartalschrift 1856, S. 641 ff.). Ihm schließt sich Heppe (a. a. O. S. 435) an, indem er das Urtheil Ruckgabers fast wörtlich herübernimmt.

[2]) Vergl. die hierfür von Bossuet beigebrachten Beweise. Ein kurzes Resumé derselben gibt Fenelon selbst in der Ie lettre en réponse aux divers écrits (Oeuvres de Fénélon tom. II., p 559). Auch der Bischof von Chartres beweist dies ausführlich. (Instruction pastorale de Mons. de Chartres in den Oeuvres de Fénélon tom. III. p. 91.)

ersten Briefes an den Bischof von Chartres (des Marais), einen der drei Kirchenfürsten, die gegen die Fenelon'sche Lehre öffentlich auftraten, sind eine fortgesetzte Protestation gegen diese Deutung seiner Theorie und eine unzweideutige Verwerfung der ihm damit zugeschriebenen Lehre. Das hindert aber nicht, daß aus dem objektiven Gedankengange seines Buches diese und nur diese Auslegung sich naturgemäß ergibt.

Woher nun dieser Gegensatz zwischen den feierlichen Erklärungen Fenelons und dem objektiv sich aufdrängenden Sinne seiner Schrift? Um dieses räthselhafte Dunkel aufzuhellen, werden wir uns keineswegs den ungerechten Verdächtigungen seiner Gegner anschließen, die in allen apologetischen Versuchen Fenelons nur unredliche Winkelzüge erblickten, die thatsächliche Verirrung seines Systems zu verdecken. Im Gegentheil, sowohl der persönliche Charakter als die wissenschaftlichen Ausführungen Fenelons nöthigen uns, seiner Betheuerung Glauben zu schenken, daß er bei Abfassung seines Büchleins unter dem incriminirten Ausdruck, propre interest, motif interessé subjektiv wirklich nicht das eigentliche Formalobjekt der Hoffnung verstanden habe. Die Lösung der aufgeworfenen Frage ergibt sich vielmehr aus dem falschen, von Fenelon festgehaltenen und gelehrten Unterschiede zwischen dem Formalobjekt der Hoffnung und dem „interessirten" Motiv der Selbstliebe. Das letztere glaubte er fallen lassen zu können, ohne dem ersten zu nahe zu treten.

Hören wir darüber seine eigenen Worte. „Ich verlange Gott (als mein Glück und meine Belohnung) formell unter dieser begrifflichen Vorstellung, aber ich verlange ihn nicht gerade aus dem Motiv, weil er mein Gut ist. Objekt und Motiv sind verschieden; das Objekt ist mein Interesse, aber das Motiv ist nicht interessirt, weil es nur auf das Wohlgefallen Gottes sich richtet. Ich will dieses Formalobjekt, und zwar in dieser Reduplication, wie die Schule sagt: aber ich will es aus reiner Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes . . . Ich will was in Wirklichkeit . . . mein größtes Interesse ist, ohne daß irgend ein interessirtes Motiv mich dazu bestimme."[1]) Hieraus können

[1]) Die Worte des Originals werden den Gedanken mehr in's Licht stellen: „Dieu veut que je veuille Dieu, en tant qu'il est mon bonheur, et ma recompense. Je le veux formellement sous cette précision: mais je ne le veux point par ce motif précis qu'il est mon bien. L'objet et le motif sont differents; l'objet est mon interest; mais le motif

wir entnehmen, wie Fenelon das Formalobjekt der Hoffnung in seinem System zu retten vermeinte. Solange er zugab, daß die Seele Gott formell als ihre eigene Seligkeit und nicht als die eines andern zum Ziele ihres Strebens habe, glaubte er für jeden Fall das Formalobjekt der Hoffnung gesichert. Das Motiv, von welchem sie sich bewegen lasse, brauche dann nicht die Begierde des eigenen Wohles zu sein, sondern könne auch einzig und allein in der reinen Liebe Gottes ruhen. Er anerkannte eben die Regung der Selbstliebe nicht als wesentlich in dem Formalobjekt der Hoffnung.

Damit trat er aber mit der von der theologischen Schule allgemein festgehaltenen Anschauung in offenbaren Widerspruch. Das Formalobjekt der Hoffnung ist unsere höchste Seligkeit in Gott, nicht insofern sie wie immer Objekt unseres Willens ist, sondern nur insofern sie als solche bewegend, anlockend auf unsern Willen wirkt und somit ein die Selbstliebe weckendes Motiv wird. Wo diese motivirende Wirkung fehlt, kann von einem Formalobjekt der Tugend der Hoffnung keine Rede sein. Wenn ich z. B. meine eigene Seligkeit bloß unter der Rücksicht und aus dem Motive verlange, weil sie zur Verherrlichung Gottes gereicht, die ich aus reiner Liebe suche, so ist dies lediglich ein Akt der Liebe und kein Akt der Hoffnung.

Durch das angeführte Beispiel möchten wir nicht behaupten, daß Fenelon sich die Wirksamkeit der „reinen Liebe" im Verhältniß zu dem Motive unseres eigenen Wohles gerade so und nur so dachte. Viele seiner Aussprüche scheinen dahin zu zielen; doch erwähnt er auch schon in den Maximes und noch mehr in den Apologien die andere hier denkbare Art des Einflusses der Liebe gegenüber dem auszuschließenden Motiv der

---

n'est point interessé, puisqu'il ne regarde que le bon plaisir de Dieu. Je veux cet objet formel, et dans cette reduplication, comme parle l'Ecole: mais je le veux par pure conformité à la volonté de Dieu qui me le fait vouloir. L'objet formel est celuy de l'esperance commune de tous les Justes, et c'est l'objet formel qui specifie les vertus. Je puis sans doute vouloir mon souverain bien, en tant qu'il est ma recompense et non celle d'un autre, et le vouloir pour me conformer à Dieu qui veut que je le veuille. Alors je veux ce qui est réellement et ce que je connois comme le plus grand de tous mes interests, sans qu'aucun motif interessé m'y détermine. En cet état l'esperance demeure distinguée de la charité sans alterer la pureté ou le desinteressement de son état." (Max. art. IV. vrai.

Selbstliebe. Es sei unleugbar, bemerkt er, daß die Liebe den Willen zur Erweckung der Hoffnungsakte wirksam veranlassen könne (actus imperati a caritate); in diesem Falle sei nur die reine Liebe Gottes, kein „interessirtes“ Motiv thätig. Der Unterschied des erstgenannten Erklärungsversuches von diesem letztern muß einem Jeden einleuchten. Dort wird das Materialobjekt der Hoffnung einzig und allein unter dem der Liebe eigenen Beweggrunde erfaßt; hier beschränkt sich die Liebe darauf, die Hoffnung zur Bethätigung des dieser eigenthümlichen Beweggrundes gebieterisch zu veranlassen. Dort durchdringt und absorbirt die Liebe die Wesenssphäre der Hoffnung; hier gibt sie nur den äußern Anstoß zur Entwicklung der tugendhaften Bewegung innerhalb jener Sphäre. Angesichts der schwankenden Darstellung Fenelons bleibt es uns unmöglich, zu entscheiden, welchem der zwei Erklärungsversuche er sich definitiv angeschlossen habe. Der Wahrheit dürfte es am nächsten kommen, daß er dieselben nicht hinreichend auseinanderhielt und deshalb häufig unbewußt aus dem einen in den andern verfiel.

Uebrigens leistet keiner von beiden die doppelte Aufgabe, für die er aufgeboten wird, nämlich: Wahrung des Formalobjektes der Hoffnung und Verdrängung des „interessirten“ Motives. Während in dem ersten, wie wir zeigten, Formalobjekt und Eigenart der Hoffnung vernichtet werden, verfehlt der letztere den zweiten Theil der Aufgabe. Das „interessirte“ Motiv wird hier nicht durch die Liebe verdrängt. Schon an einer andern Stelle, wo von dem specifischen Unterschiede zwischen Dankbarkeit und theologischer Liebe die Rede war (S. 520), haben wir den Grund dafür angegeben. Jeder Tugendakt, sahen wir dort, der von einer andern Tugend nur veranlaßt oder hervorgerufen (actus imperatus) ist, bewahrt sein wesentliches Formalobjekt unversehrt. Somit muß auch ein Hoffnungsakt, der von der Liebe nur veranlaßt ist, von dem Motiv der geordneten Selbstliebe, welches eben dem Formalobjekt der Hoffnung wesentlich ist, belebt werden.[1])

---

[1]) Aus diesen Bemerkungen ist auch das Urtheil Eusebius Amorts über die Ansicht Fenelons zu ergänzen: „Fenelonius in iteratis suis apologiis, quas legi, satis ostendit. se noluisse unquam e statu sui perfecti amoris excludere voluntatem ac spem beatitudinis, sed tantum motivum spei, idest, motivum felicitatis propriae tamquam propriae“ (Theologia eclectica disp. III. de caritate p. 183).

bezüglich der reinen Liebe Gottes verwarf. Dieses päpstliche Urtheil ist denn auch in der That verschiedentlich zur Erläuterung und selbst zur endgiltigen Beantwortung unserer Frage angerufen worden. Und nicht nur für die „dankbare Liebe" glaubte man hier die authentische Erklärung zu entdecken, die sie zur Höhe der dritten göttlichen Tugend erhob; Bossuet und seine Anhänger beanspruchten dasselbe ziemlich unverhohlen für die von ihnen befürwortete „wesentlich eigennützige" oder „begehrliche" Liebe. Einer genauern Prüfung des Sachverhaltes können wir uns deshalb kaum entziehen. Dabei brauchen wir uns aber nicht auf eine umfassendere Darstellung der Fenelon'schen Theorie aus dem Gedankengange seines verurtheilten Buches und dem Verlaufe der Controverse, zu der es den entscheidenden Anstoß gegeben hat, einzulassen, so sehr auch dadurch das tiefere Verständniß der päpstlichen Entscheidung gefördert würde. Für unseren Zweck genügt die Erörterung folgender eng begrenzter Fragen: Was ist streng genommen in dem Breve Cum alias verurtheilt? Welche positiven Lehren sind dem kirchlichen Urtheilsspruche gemäß festzuhalten? Tragen diese Lehren zur Beleuchtung, oder gar zur Entscheidung unserer Frage bei?

1. Wenn man die in unserem Breve verurtheilten Sätze überblickt, so erweisen sich dieselben durchgängig als mehr oder minder bedeutende Entwicklungsphasen derselben Idee, die anfänglich in ihrem Kerne dargelegt, zu immer größerer Ausdehnung gelangt. Es ist die in Fenelons Geist festgewurzelte Idee von dem habituellen Stande der „reinen Liebe" (pur amour), in dem er die christliche Vollkommenheit zu erkennen glaubte. Nach ihm gibt es einen Stand reiner Liebe, dem gar kein Motiv des eigenen „Interesses" beigemischt ist, in welchem keine Furcht vor den Strafen, keine Sehnsucht nach den Belohnungen mehr sich regt; in welchem man Gott nicht mehr liebt wegen des Verdienstes, oder der Vollkommenheit, oder des Glückes, das man in seiner Liebe genießt. Die Seele, in der diese „reine Liebe" herrscht, verlangt auch die Tugend nicht, weil sie schön ist, die Sündenvergebung nicht als ihre Reinigung; ja sie wünscht in diesem Zustande „heiliger Gleichgültigkeit" (sainte indifference) selbst nicht mehr ihr ewiges Heil, insoferne es eben das eigene Heil, die eigene ewige Befreiung der Lohn ihrer Verdienste, ihr „allergrößtes Interesse" ist. Nur als eine Sache, die Gott will und zu begehren gebietet,

verlangt sie noch ihre Seligkeit; nur insoweit es Gott gefällt, durch die Einwirkung seiner Gnade diese Begierden in ihr zu wecken. Mit einem Worte, der Seele eignet in dieser Vollkommenheit nur mehr eine Tugend, die „reine Liebe", welche das einzige Prinzip und Motiv aller verdienstlichen Handlungen ist und das ganze innere Leben ausmacht. [1])

Dies sind die Grundzüge des Systems, durch dessen trügerische Lichtseiten der edle, nach Hohem strebende Geist eines Fenelon geblendet wurde. Der einfache Sinn der angeführten Sätze wäre hinreichend klar, um daraus die soeben erwähnten Berufungen zu Gunsten unserer Frage auf ihre Berechtigung zu prüfen. Allein, da die Fenelon'schen Thesen nicht nur in ihrem gewöhnlichen Wortlaute, sondern auch nach dem von dem Zusammenhange gebotenen Sinne verurtheilt sind [2]), so müssen wir noch in Kürze zusehen, ob sie im letztern einer wesentlichen Aenderung unterliegen. Wir bezwecken damit zugleich eine allen spätern Angriffen vorbeugende Rechtfertigung unseres Breve hinsichtlich der objektiven Treue in der Wiedergabe der Fenelon'schen Lehre. Wer die mitunter unbestimmte und vieldeutige Darstellung der Maximes kennt und den schwankenden Verlauf des über dieselben geführten römischen Prozesses erwägt, — eines Prozesses, in welchem lange Zeit berühmte Theologen in gleicher Anzahl, mit gleichem Aufwand von Einfluß und gelehrten Arbeiten für und gegen Fenelon sich bemühten, bis endlich die Gegner desselben die Oberhand gewannen und noch in letzter Stunde eine verschärfte Fassung des Verwerfungsbreve an Stelle der vom Papste gewünschten mildern Form durchsetzten, wer anderseits die eigenthümliche Emsigkeit in Betracht zieht, mit der neuere kirchenfeindliche Schriftsteller in allen doktrinellen Entscheidungen der römischen Tribunale jeden,

---

[1]) Vergl. Breve Cum alias prop. damn. 1, 5, 6, 18, 20, 23. Eine weitläufige, doch keineswegs zuverlässige Periphrase und Beurtheilung der Sätze unseres Breve enthalten die Analecta juris pontificii (1. Bd., S. 1342); sie bieten einen Auszug aus der im J. 1764 veröffentlichten historisch-mystischen Theologie des Bischofes Terzago von Narni.

[2]) Die Censur lautet: Librum praedictum . . . tamquam continentem propositiones sive in obvio verborum sensu sive attenta sententiarum connexione, temerarias, scandalosas, male sonantes, piarum aurium offensivas, in praxi perniciosas, ac etiam erroneas respective, tenore praesentium damnamus.

werde. (Siehe oben, S. 649, Anm.). Uebrigens näherte er sich auch häufig der oben berührten richtigen Anschauung Bossuets. So z. B. wenn er das „interessirte Motiv" eine „activité indiscrète, precipitée" oder absolut „unvollkommen" nannte. Hiermit wird es ja als etwas ethisch Tadelnswerthes bezeichnet und kann somit unmöglich mit dem Motiv der übernatürlichen Hoffnung verwechselt werden. Diese Stellung Fenelons zu seinem verurtheilten Buche einerseits und zu dem Systeme der Apologien anderseits findet einen bezeichnenden Ausdruck in dem zweiten Briefe an Clemens XI. vom J. 1712.[1])

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, daß Fenelon trotz seiner Betheuerung, das Formalobjekt der Hoffnung erhalten zu wollen, trotz seiner subjektiven Ueberzeugung, dasselbe in seinem System nicht angetastet zu haben, dennoch dasjenige aus dem Stande der reinen Liebe ausschloß, was in Wirklichkeit und nach der allgemeinen theologischen Lehre das eigentliche übernatürliche Motiv und Formalobjekt der Hoffnung ausmacht. Wir können demnach mit Uebergehung mancher Punkte, die ihrer Natur nach mit unserer Frage in keine Beziehung zu bringen sind, den censurirten Hauptlehrpunkt Fenelons in folgendem Satze zusammenfassen: Es gibt einen habituellen Zustand der Liebe zu Gott, der mit dem Motiv der geordneten Selbstliebe (und deshalb mit den eigentlichen Akten der Hoffnung) unverträglich ist.

2. Es liegt nunmehr sehr nahe, dieser verurtheilten These als gewisse kirchliche Lehre das contradictorische Gegentheil unmittelbar gegenüber zu stellen: Es gibt keinen Stand wahrer Gottesliebe, der mit dem Motiv der geordneten Selbstliebe unvereinbar wäre. In der That pflegt man ohneweiters unter Berufung auf das Breve Cum alias den Satz von der „uneigennützigen" Liebe als Irrthum und die entgegengesetzte Lehre

---

[1]) Hier schreibt Fenelon: „At vero si vox illa (proprium interesse) significet quandam imperfectam proprietatem sive mercenarium circa beatitudinem affectum, quam Patres aeque ac ss. Mystici a perfectis animabus abdicatum volunt, nullus subest error. Nihil tamen dubito, quin purum illud dogma minus cautis imo et pravis locutionibus expressum fuerit, quippe liber a Christi Vicario damnatus est. Quamobrem dum haec loquor, animi non libri orthodoxiam Beatitudini Vestrae perspectam esse cupio."

als theologische Wahrheit hinzustellen. Wir wollen indessen eine Schwierigkeit nicht übergehen, durch welche die erwähnte Folgerung verzögert zu werden scheint. Kein katholischer Theologe bezweifelt es, wenn eine These mit päpstlichem Lehrentscheide als erronea bezeichnet ist, so hat ihr genaues Gegentheil kraft dessen nicht zwar als geoffenbarte Glaubenswahrheit, doch wenigstens als eine aus dieser denkrichtig hergeleitete Folgerung zu gelten. Nun enthält unser Breve wirklich unter andern auch die theologische Censur erronea. Da aber keine These einzeln mit der ihr gebührenden Note belegt wird, so scheinen wir keineswegs berechtigt, auf Grund des kirchlichen Spruches die Theorie von der „uninteressirten" Liebe als irrthümlich, die gegentheilige Lehre als theologische Wahrheit zu kennzeichnen; fehlt ja die authentische Erklärung, welches von den vielen Prädikaten jedem einzelnen Satze zukommt. Das erhobene Bedenken gewinnt noch an Bedeutung, wenn wir aus dem Munde Fenelons und selbst seiner Gegner erfahren, daß die Censur erronea nur wegen der 13. Proposition, die Fenelon übrigens als die seinige nicht anerkannte, sondern dem Herausgeber seines Büchleins zur Last legte, in das Breve aufgenommen wurde.

Nichtsdestoweniger glauben wir, bei dem oben aus der verurtheilten Lehre gezogenen, positiven Resultat stehen beiben zu dürfen. Auf den ersten Blick überzeugen wir uns, daß die Thesen nicht etwa wegen der Verletzung irgend einer kirchlichen Disciplinarverordnung den richterlichen Spruch des Papstes herausforderten, sondern wegen der in ihnen enthaltenen Doktrin. Diese Doktrin berührt ferner unmittelbar einen Gegenstand, über den wir durch die Offenbarung einzig und allein unterrichtet werden müssen, nämlich das Wesen der drei göttlichen Tugenden, insofern sie ein bleibender Habitus der christlichen Seele sind. Nehmen wir nun auch an, es sei der obengenannte Hauptlehrpunkt Fenelons nur mit der geringsten der verhängten Censuren belegt, so folgt schon daraus, daß die in ihr ausgesprochene Ansicht mit der Offenbarungslehre betreffs der Beschaffenheit der habituellen Liebe Gottes nicht übereinkomme. Wie könnte denn der doktrinelle Inhalt eines Satzes als solcher überhaupt censurwürdig sein, wenn er in logisch unantastbarem Zusammenhange mit einer geoffenbarten Wahrheit stünde? Zudem springt es sofort in die Augen, mit welcher Glaubenswahrheit die in Rede stehende These in Widerspruch zu gerathen

scheint. Sagt nämlich der Apostel (1. Cor. 13, 13) „nunc autem manent fides, spes, caritas: tria haec", so gilt dies ohne Zweifel auch in dem Stande der vollkommensten Liebe, zu welchem der Christ in diesem Leben gelangen kann. Es verweist aber, wie wir sahen, die „uneigennützige" Liebe mit dem Motiv der Selbstliebe auch die Hoffnung als eigenartige Tugend, aus dem Bereiche ihrer erdichteten Vollkommenheit.

Wir können also unbedenklich aus dem Breve Cum alias die positive Lehre als theologisch gewiß herleiten, daß es keinen Stand der reinen Liebe im Sinne Fenelons gibt. Nun kennt die Theologie nur einen Stand wahrer Gottesliebe, nur eine Charitas. So schließen wir denn weiter: 1. Die habituelle Charitas, die wahre übernatürliche Freundschaft Gottes ist vollkommen vereinbar mit der geordneten Selbstliebe. Gilt das aber von der Freundschaft Gottes, so wird es auch von dem derselben wesentlichen Liebesakt nicht geleugnet werden können. Der einzige Grund, dies zu bezweifeln, läge ja in dem Umstande, daß er ein Akt der reinen Freundschaftsliebe ist; dieser Grund ist aber nach dem Gesagten hinfällig. Wir folgern demnach: 2. Kein Akt der theologischen Charitas verlangt, daß man die von der erlaubten Selbstliebe eingegebenen, tugendhaften Begierden zum Opfer bringe.[1] Die Liebe steht zwar ihrer Würde nach über allen Tugenden, ja sie

[1] Dieselbe Auffassung des Breve, aus der die zwei genannten positiven Lehrpunkte sich ergeben, finden wir bei Massoulié, einem der Censoren des Fenelon'schen Büchleins. In seinem Traité de l'amour de Dieu (2. Theil, 1. Kap.) schreibt er: „Difficultas praecipue consistit in duobus. Primum est, an amoris puritas . . . alios excludat omnes amores, quibus virtutes diliguntur tanquam bona nostra, quae nos perficiunt: quibusve diligitur ipsa aeterna beatitudo (sive obiectiva quae Deus est, sive formalis quae consistit in visione Dei) tanquam supremum bonum nostrum. Alterum est an dari possit status puri amoris, aliud omne motivum excludentis. Istud pendet ex illo. Si namque amoris puritas formales virtutum rationes non excludat, neque formale beatitudinis motivum; sequitur statum perfectionis dari nullum posse, in quo motiva praedicta, ac amores inde consurgentes, debeant excludi . . . Quodsi puritas amoris detur, quae praedictam exclusionem exposcat, admitti iam debet status habitualis, ullo sine amore virtutis tamquam perfectionis nostrae, ac ullo sine desiderio beatitudinis, tamquam summi boni nostri. Paradoxa demum sequuntur omnia, ab Auctore (Fenelonio) invecta et a Sede Apostolica damnata."

erhebt dieselbe durch ihren Einfluß in eine höhere Sphäre, vervollkommnet und adelt sie, aber dies hindert nicht, daß jede von diesen ihre Eigenthümlichkeit und somit auch ihr besonderes Formalobjekt behalte. Die Liebe ist unter den übrigen Tugenden eine milde Königin, keine Tyrannin; sie verlangt berechtigte Unterordnung, keineswegs Selbstvernichtung.[1])

3. Nach dieser Klarlegung des objektiven Lehrgehaltes, der uns in dem Breve Cum alias geboten wird, kann es nicht schwer fallen, die etwaigen Beziehungen desselben zu unserer Untersuchung aufzuhellen. Wir werden dabei, um nicht anderwärts auf denselben Gegenstand zurückkommen zu müssen, auch auf jene Deduktionen Rücksicht nehmen, die man zu Gunsten der Theorie Bossuets von der s. g. „wesentlich eigennützigen" Liebe gezogen hat.

Bei der hier vorzunehmenden Würdigung unseres Breve ist vor Allem eine folgenschwere Verwechslung zu vermeiden. Man darf nicht statt des soeben gewonnenen doppelten Resultates, wonach das Leben und die Akte der wahren Liebe die Begierden der geordneten Selbstliebe in ihrer Eigenart neben sich dulden, als Ergebniß des kirchlichen Lehrspruches den Satz unterschieben: der theologische Liebesakt sehe in seinem eigenthümlichen Beweggrunde von der Rücksicht auf uns selbst und unser „Interesse" nicht ab.

Es bedarf nur einer einfachen Begriffserklärung, um die logische Unzulässigkeit eines solchen Verfahrens darzuthun. Wenn wir auf das Breve gestützt, zunächst die Lehre aufstellen, daß auch im Leben oder Stande der reinen Liebe, unbeschadet der Vollkommenheit dieser, „interessirte" Begierden oder Motive möglich und zulässig sind, so haben wir damit über das innere Motiv des Liebesaktes, über seine „eigennützige" oder uneigennützige Beschaffenheit direkt noch gar nichts entschieden. Das ist für jeden evident, der den einzelnen Akt von dem habituellen Zustande zu unterscheiden weiß.

---

[1]) Treffend sagt Bossuet (Quietismus redivivus. Edit. de Versailles 1817. tom. 29. p. 398): ‚Nunc autem, toto scilicet huius vitae decursu atque adeo in perfectis quoque, manent tria haec: enucleate, distincte et per proprios actus: fides, spes, charitas: maior autem horum, non sola sed maior est charitas: hos animans, regens, sibique coniungens et ad sese referens, non autem consumens aut earum actus premens.‘

Aber auch das zweite mittelbar der kirchlichen Entscheidung entnommene Resultat bezüglich des theologischen Liebesaktes ist durchaus verschieden von dem Satze, den man uns unterschieben möchte. Als solches stellten wir auf, daß auch der vollkommenste Liebesakt niemals die Akte der Selbstliebe aus der Seele verdränge, daß er im Gegentheil dieselben mit ihrem specifischen Motiv gleichzeitig neben sich bestehen lasse. Damit ist aber auf keine Weise ausgesprochen, das Motiv des Liebesaktes schließe wesentlich ein Motiv der Selbstliebe ein. Wenn ich sage, in der Seele des Kindes kann Dankbarkeit und Liebe zugleich gegen den Vater herrschen, so wird Niemand darin eine Verwechslung oder Verschmelzung der Motive dieser beiden Tugenden finden. Der Fall ist vollständig parallel mit dem unsrigen; die Anwendung braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Es steht also außer allem Zweifel, die Entscheidung des Papstes dringt nicht bestimmend in den Wesenskreis des Liebesaktes ein, um den eigentlichen Beweggrund zu kennzeichnen, oder darüber irgend welche Bestimmung zu geben; sie begnügt sich mit der scharfen Abgrenzung der naturgemäßen Peripherie des Aktes, deren ungemessene Ausdehnung von Fenelon zum Nachtheile der übrigen Tugenden versucht worden war.

Nur auf einen Umstand wollen wir noch aufmerksam machen, der auch in neuerer Zeit, wie es scheint, der in Rede stehenden Verwechslung Vorschub geleistet hat.[1] Der erste verurtheilte Satz Fenelons lautet: „Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura, et sina ulla admixtione motivi proprii interesse.“ Die Fassung dieses Satzes kann für denjenigen, der sich mit dem Originaltexte nicht bekannt gemacht und auch das ganze Breve nur flüchtig überblickt hat, rücksichtlich des richtigen Verständnisses verfänglich sein. Doch schon die ruhige Prüfung der grammatikalen Construction läßt keinen Zweifel an der eigentlichen Bedeutung der These aufkommen. Der letzte Satztheil „et sina ulla admixtione . . .“, bei dem die Partikel „et“ nicht zu übersehen ist, wird offenbar durch den Relativsatz als ein neben dem Ausdruck „caritas pura“ stehendes Prädikat mit dem Hauptsubjekte des Satzes „habitualis status amoris Dei“ verbunden. Von dem habituellen Zustande also

[1]) Vergl. Ballerini, in den Noten zu Gury, 1. Bd. S. 217. Note b.

will unser Breve das Motiv des eigenen Wohles nicht ausgeschlossen wissen. Die Frage jedoch, ob die „caritas pura“ in ihrem innersten Wesen, in ihrem eigenthümlichen Beweggrunde von dem Moment des „eigenen Interesses“ absehe oder nicht, wird gar nicht berührt.

Nun bildet die soeben gerügte Verwechslung das Fundament aller Versuche, durch direkten Hinweis auf die Verurtheilung der „reinen Liebe“ Fenelons der „begehrlichen“ oder „dankbaren“ Liebe die Qualität der theologischen Charitas zu sichern. Dieselben müssen also insgesammt, gleich ihrem Fundamente, als vollständig hinfällig erachtet werden.

Leider sind die gedachten Versuche, besonders hinsichtlich der Begierdeliebe, nicht selten. Bossuet eröffnete durch seine in der Versammlung des französischen Clerus (im J. 1700) gegebene Auslegung des Breve dem traurigen Mißverständniß die Wege.[1]) Er fand dazu den Boden auf's günstigste vorbereitet. Erschien doch nach erfolgtem päpstlichem Urtheilsspruche der große Bischof von Meaux nicht nur als Sieger über den Erzbischof von Cambrai, sondern gewissermaßen als Vorkämpfer der wahren katholischen Lehre von der Liebe Gottes. Nun lebte die Frage, welche eigentlich den Mittelpunkt der großen Controverse gebildet hatte, noch frisch in der Erinnerung aller Zeitgenossen. Man wußte, daß Bossuet im diametralen Gegensatze zu Fenelon eine wesentlich „eigennützige“ Liebe vertheidigt hatte: nach ihm sollte in jedem Akt der Charitas das Motiv der eigenen Seligkeit nothwendig enthalten sein. Wie nahe lag es den oberflächlichen Beobachtern des gelehrten Streites, dem Sieger gerade in diesem entscheidenden Punkte die Palme zuzuerkennen.[2]) Auch manche katholische Theologen

[1]) Als Inhalt des päpstlichen Erlasses insinuirt hier Bossuet seine eigene Ansicht über das Wesen der Charitas: „On a pénétré à fond la nature du faux amour pur . . .: celui qu'on veut introduire et établir à sa place est contraire à l'essence de l'amour, qui veut toujours posséder son objet et à la nature de l'homme, qui désire nécessairement d'être heureux.“ (Edit. de Versailles, tom. 30. p. 462).

[2]) Daß Viele in jener Zeit in dieser Täuschung befangen waren, geht aus folgenden Klagen Fenelons hervor: „Plerique hominum ita secum argumentantur: Archiepiscopi Cameracensis doctrina de amore puro ab apostolica sede damnata est. D. Cardinalis Noallius et D. Episcopus Meldensis in hoc praecise Cameracensem impugnaverunt,

der spätern Zeit ließen sich von der dem großen Bossuet im Streite über die Liebe Gottes zugefallenen Rolle auf irrige Fährte leiten. Was Wunder, daß die meisten außerkirchlichen Forscher, die gewöhnlich ohne die nöthigen Vorkenntnisse der bei Bossuet und Fenelon ausgiebig gebrauchten, scholastischen Ausdrucksweise an die Controverse herantraten, in dieselbe falsche Bahn einlenkten.[1])

Allein viele Zeitgenossen Fenelons, welche mit Aufmerksamkeit der Controverse gefolgt waren, die damals die Augen Frankreichs und der ganzen gebildeten Welt auf sich lenkte, ließen sich von dem großen Ansehen Bossuets und dem Rufe

---

quod ipse negasset beatitudinis coelestis motivum esse essentiale quibuslibet caritatis actibus. Hoc erat punctum decretorium, quo totius controversiae nodus secabatur; in hoc exstirpandus erat Quietismus.“ (Dissertatio de amore puro; Oeuvres de Fénélon tom. III. p. 547). „Jam omnino illis persuasum est amorem benevolum, benigne quidem, scandali declinandi causa, in aliquot indoctis sanctorum libris, exempli gratia in operibus s. Francisci Salesii haberi excusatum; has autem amantes ineptias, quae amoris essentiae repugnant, ut Quietismi fontem virulentum, in scriptis meis reprobatas esse“ (ibid).

[1]) Charakteristisch ist nur für diese Klasse von Gelehrten, daß sie gerade von ihrem irrigen Standpunkte aus die Aufrichtigkeit der Unterwerfung Fenelons unter den römischen Urtheilsspruch zu verdächtigen suchen. Herzog (Protest. Encykl. 1. Aufl. 12. Bd. S. 451) hält Fenelon zunächst eine Aeußerung aus dem (im J. 1710) an den Jesuiten Le Tellier gerichteten Briefe vor: „Celui (Bossuet) qui errait a prévalu; celui qui était exempt d'erreur a été écrasé.“ Doch Fenelon wußte besser, als sein Ankläger, wozu ihn seine Unterwerfung unter Rom verpflichtete. Er schrieb jene Worte nur mit Rücksicht auf die eben dort besprochene particuläre Ansicht Bossuets, „qui a combattu mon livre par prévention pour une doctrine pernicieuse et insoutenable, qui est celle, de dire que la raison d'aimer Dieu ne s'explique que par le seul désir du bonheur.“ (Oeuvres tom. VII. p. 664). Aehnlich darf die Betheuerung Fenelons dem Ritter von Ramsay gegenüber, „seine Lehre werde in allen katholischen Schulen vorgetragen“, aufgefaßt werden. Die Anklagen Herzogs gegen Fenelon wiederholt Heppe nur in gehässigerer Form (a. a. O. S. 439. Anm.). Gehört nicht ein ungewöhnliches Maß von Kühnheit dazu, um trotz der Unkenntniß der fundamentalsten Fragen der Fenelon'schen Theorie sich zu einem Verdikt über die kirchliche Entscheidung zu versteigen, wie Heppe es sich erlaubt: „Sonnenhell tritt aus der Geschichte des Quietismus die Thatsache hervor, daß dieselbe Religiosität von der hierarchischen Autorität der katholischen Kirche über ein Jahrhundert hinaus sanktionirt worden ist, die hernach von ihr verflucht wurde“? (ebend. S. V.)

seiner Gelehrsamkeit nicht blenden. Sie unterschieden genau zwischen dem durch das Breve in Schutz genommenen Lehrpunkte und der speciell von Bossuet vertheidigten Ansicht über das Wesen der Liebe. — Die Hälfte der vom Papste zur Untersuchung der Maximes bestellten Censoren verwarf, wie bekannt, die Theorie Fenelons. Und doch konnte Herr von Chanterac, der Agent Fenelons beim römischen Proceß, diesem die bestimmte Versicherung geben: „Keiner der Examinatoren hat die Meinung Bossuets unterstützen wollen; alle haben sie verworfen." Einer dieser Examinatoren, zugleich ein eifriger Gegner der Fenelon'schen Lehre, der oben schon erwähnte Dominikaner Massoulié, eröffnete seine diesbezügliche Ansicht nicht nur im vertraulichen Briefwechsel Bossuet gegenüber, sondern gab sie auch offen in seiner genannten Abhandlung „über die Liebe Gottes" kund. „Die Schwierigkeit ist nicht die", erklärt er, „ob es Akte der reinen Liebe geben könne, welche einzig und allein auf die Güte Gottes in sich betrachtet, gerichtet sind, ohne irgend eine, wenigstens ausdrückliche Bezugnahme auf unser ewiges Heil. Denn darin kommen alle überein, daß unter allen Akten der Gottesliebe derjenige der vollkommenere sei, welcher die göttliche Güte ohne jedwede Rücksicht auf unser eigenes Wohl umfasse." Nicht minder erklärten sich, wollen wir anders der Aussage Fenelons Glauben schenken, die berühmtesten theologischen Autoritäten damaliger Zeit, denen er die Frage zur Meinungsäußerung vorgelegt hatte, gegen die Ansicht Bossuets.[1])

Dieser Umstand drohte eine Zeit lang, dem angefachten Streite eine für Bossuet verhängnißvolle Wendung zu geben. Noch als die Verhandlungen über das Büchlein Fenelons in der Schwebe waren, wurde er von seinem Agenten in Rom

---

[1]) Der dritte und vierte der von Fenelon vorgelegten Fragepunkte bezeichnen mit der größten Präcision seine Differenz mit dem Bischof von Meaux. Sie lauten: 3. „Utrum beatitudo communicata sit in actu caritatis ratio formalis amandi Deum et consequenter formale motivum, cujus exclusio sit impossibilis et manifesta illusio ac figmentum devotioni et pietati christianae contrarium et subtilius adinventum, ita ut sit impossibile Deum a nobis etiam actu caritatis amari. nisi consideretur sub ea ratione, qua est beatificans. 4. Utrum Deus quatenus est summe bonus in se non possit ab homine per caritatem amari, etiam dato quod per impossibile nihil commodi nobis ex ejus dilectione proveniret; ita ut vellet etiam eum diligere, quamvis mercedem non promisisset."

durch die Nachricht beunruhigt, von gegnerischer Seite zeige man nicht wenig Lust, zur Offensive, in Form einer canonischen recriminatio, überzugehen und auch die Verurtheilung der Lehre Bossuets durch die Inquisition zu betreiben. „Stünde es bei den Freunden des Erzbischofes," schrieb ihm der Neffe am 9. Januar 1699, „so würde man Sie hier in drei Punkten verurtheilen." Der erste und dritte Punkt betrifft aber die Ansicht Bossuets von der wesentlichen Beschaffenheit des der Charitas eigenen Aktes.[1]) Eine fernere Notiz über diese Absichten der Gegner Bossuets, deren Urheberschaft man den Jesuiten beilegte, hat Phélippeaux, der wissenschaftliche Vertreter des Bischofs von Meaux, in seinen Memoiren über den Quietismus.[2]) Schon am 2. Juli 1698 soll es als allgemeines Urtheil der Jesuiten gegolten haben, wenn man Fenelon censurire, weil er die Hoffnung aufhebe, so müsse man auch Bossuet verurtheilen, weil er das Wesen der Charitas angreife.

Der Schlag, welcher im März 1699 die Lehre Fenelons traf, knickte zwar auch diese kühnen Pläne seiner Freunde. Allein sie unterließen es nicht, mit scharfem Auge über jede unberechtigte Ausbeutung des päpstlichen Entscheides seitens der Gegner zu wachen. Gleich nach Veröffentlichung des Breve Innocenz' XII. mußten die Anhänger Bossuets zu ihrem höchsten Verdrusse einen Warnungsruf dieser Wächter vernehmen. Es erschien ein anonymer Brief in Belgien, welcher nebst andern Bemerkungen, die darauf hinzielten, den Triumph der Sieger

---

[1]) Der Neffe gibt die beanstandeten Punkte in folgender Weise an: „Sur l'acte propre de la charité, indépendant du motif de la béatitude, sur la passiveté et l'enchaînement des puissances (Lehren über die mystischen Zustände der Seele), et sur les pieux excès, les saintes folies, dont vous accusez les plus purs actes d'amour de Dieu, pratiqués par les plus grands saints. Voilà ce que les Jésuites vont disant partout. On leur répond comme il faut." Der Oheim übersendet Anfangs Februar ein Mémoire sur la Récrimination, in dem er dem Neffen die Stellen seiner Schriften angibt, die zu seiner Rechtfertigung verwendet werden könnten. Er fügt die Bemerkung bei: „Je suppose, qu'on n'admettra pas une récrimination dans les formes, et qu'on ne songe en manière quelconque à me donner des examinateurs; ce serait une illusion trop manifeste: à toutes fins je vous marquerai ici les endroits où j'ai traité ces matières. (Bossuet, Ed. de Vers. tom. 42. pp. 174; 222 sq.)

[2]) Phélippeaux, Relation de l'origine, du progrès et de la condamnation du Quiétisme répandu en France. 1732. tom. II. p. 109.

möglichst herabzustimmen, auch eine wohlverdiente, schneidige Zurückweisung der versuchten Mißdeutung des Breve enthielt. „Seine Heiligkeit," so lautet die sechste Bemerkung, „hat keineswegs den Satz verworfen, worin der Bischof von Meaux den Hauptirrthum des Erzbischofs von Cambrai erblickte, daß man nämlich Gott seiner selbst wegen lieben könne, ohne jegliche Rücksicht auf unser Interesse, insoferne es als Motiv und Formalobjekt gilt. Hiervon ist die erste censurirte These gänzlich verschieden, die nur von einem Zustande der Liebe spricht; diesen kann aber schon der angehende Theologe (jeune théologien) von dem Akte der Liebe unterscheiden."[1])

Fenelon selbst endlich, der sich dem päpstlichen Urtheile vollkommen unterworfen hatte, bekämpfte doch sein ganzes Leben lang die Theorie Bossuets von der wesentlich „eigennützigen" Liebe. Wie er sein Buch über die „Grundsätze der Heiligen" dem Urtheile des römischen Stuhles unterbreitet hatte, so faßte er auch den freilich nicht verwirklichten Entschluß, dieselbe Autorität für die Entscheidung jener wichtigen Streitfrage anzurufen. Ein deutlicher Beweis, daß er dieselbe durch das frühere päpstliche Urtheil in keiner Weise berührt sah. Auf's nachdrücklichste protestirte er namentlich gegen die von seinen Gegnern in Umlauf gesetzte Entstellung der Bedeutung des Breve Cum alias. Die Klagen, welche wir oben schon aus seinem Munde vernommen haben, verlauten des öftern in der ausführlichen Abhandlung „De amore puro". Es war diese Schrift wahrscheinlich dazu bestimmt, Papst Clemens XI. zu der erwünschten Entscheidung über die von Bossuet vertretene Ansicht zu veranlassen. — Nach alle dem, was wir bisher über den doktrinellen Gehalt des Innocentianischen Breve bemerkt haben, bedarf es kaum der Erwähnung, wie sehr Fenelon mit seiner Auffassung desselben Bossuet gegenüber im Rechte war.

Neben den soeben zurückgewiesenen mehr oder minder direkten Berufungen auf das Breve sind die Versuche, aus demselben durch vermittelnde Argumentation ein Präjudiz

[1]) Vergl. Phélippeaux, Relation tom. II. p. 250. Le P. S. de la deuxième lettre d'un théologien à Mons. l'Evêque de Meaux avec des Remarques sur le nouveau Bref de Sa Sainteté. Phélippeaux hat auf diese Remarques nur die ziemlich verlegene Entgegnung: „La cause est bien déplorée, quand on est obligé d'avoir recours à de pareilles deffenses."

für die Ansicht Bossuets zu schaffen, nur vereinzelt und von geringem Belange. Einem derselben jedoch müssen wir noch einen kurzen, prüfenden Blick zuwenden.

In einer Berathung der Cardinäle über das Buch Fenelons soll, nach dem Berichte Phélippeaux',[1]) der Cardinal Bouillon, Gesandter des französischen Königs und einer der thätigsten und standhaftesten Vertheidiger Fenelons, mit folgendem, wie ihm schien, „unlösbaren" Argumente für das System des Erzbischofes eingetreten sein. Die Charitas richtet sich ihrer Natur gemäß nur auf die unendliche Güte Gottes an sich; ich kann deshalb einen Akt der Liebe Gottes erwecken, indem ich nur durch die Betrachtung der unendlichen Güte angeregt werde und mich von keinem andern Gedanken, der irgend eine Beziehung zu uns hätte, bestimmen lasse. Wenn ich aber einen solchen Liebesakt erwecken kann, warum sollte ich deren nicht mehr hervorrufen können? Wenn mir mehrere möglich sind, warum sollte ich nicht zu einem Habitus der Liebe gelangen können, der doch nur die gewöhnliche Folge häufig wiederholter Akte ist? Da nun aber dieser Habitus der Natur der Akte, aus denen er entstanden ist, gleichförmig sein muß, so hätten wir wirklich einen Stand der Liebe, dessen einziges Motiv die absolute Güte Gottes ist: wodurch mit klaren Worten das System des Erzbischofs von Cambrai ausgesprochen ist. — Es läßt sich nicht ermitteln, wie man gegnerischerseits diesem Beweise begegnete.[2]) Wenn nicht manche Anzeichen trügen, verfehlte er zeitweilig die beabsichtigte imponirende Wirkung nicht ganz. Phélippeaux versucht zwar eine Widerlegung, flüchtet aber dabei in die längst erschütterte Position Bossuets. Er bestreitet einfach die praktische Möglichkeit eines Liebesaktes, der in seinem Motive von jeder Rücksicht auf unsere Seligkeit losgetrennt sei. Gegen die logische Folge aller Glieder des vorgebrachten Kettenschlusses hat er nichts zu erwähnen.

Dem Theologen wird nicht leicht entgehen, wie diese Argumentation, die logische Consequenz derselben zugegeben, nach erfolgter Verwerfung der „reinen Liebe" Fenelons, zu einer Waffe für die Theorie Bossuets geradezu umgekehrt werden konnte. Ein Seelenzustand, in welchem die „reine Liebe" das

---

[1]) Relation tom. II. p. 167.

[2]) Die Akten des Fenelon'schen Processes sind nie veröffentlicht worden.

einzige Motiv aller Handlungen bildet, ist nach dem im Breve gefällten Spruche nicht mehr zulässig. Also können auch keine einzelnen Akte der Liebe vorkommen, die von dem Motiv der eigenen Seligkeit absehen; aus ihnen könnte ja sonst jene verworfene habituelle Liebe allmählich sich entwickeln. Es mag dieser Gedankengang nicht ohne verborgenen Einfluß auf die oben bezeichnete Haltung der Partei Bossuets geblieben sein. Er dürfte begreiflicher machen, wie man in dem Breve Cum alias einen Sieg der Lehre Bossuets von der „eigennützigen" Liebe feiern konnte. — Ausdrücklich verwerthet fanden wir den Beweis erst später bei Eusebius Amort in seiner theologia eclectica (1752).[1] Er kleidet ihn in folgende Form. Wenn in dem Akte der Charitas das Verlangen nach dem höchsten Gute nicht wesentlich eingeschlossen wäre, so folgte nothwendig, daß dieser „uneigennützig" wäre. Er würde somit, sei es, daß er die Akte der Hoffnung neben sich duldete, sei es, daß er sie wirksam veranlaßte, dies nur aus dem „uneigennützigen" Motive thun, einzig dem Wohlgefallen Gottes damit zu dienen. Aus der öftern Wiederholung dieses überaus vollkommenen Aktes müßte endlich ein habitueller vollkommener Seelenzustand sich herausbilden. So würde schließlich die christliche Vollkommenheit sich als ein Stand der „uninteressirten" Liebe im Sinne Fenelons herausstellen.

Allein der vorgelegte Beweis enthält, gleich seinem von Cardinal Bouillon in's Feld geführten Antipoden, einen durch die Zweideutigkeit der Ausdrücke verdeckten Fehlschluß. Es ist unbestreitbar, daß aus der Frequentation gewisser Tugendakte ein demselben entsprechender Habitus der Seele entsteht. Aber man darf nicht übersehen, daß dieser Habitus seiner wesentlichen Beschaffenheit nach vollkommen der Eigenart jener Tugendakte gleichförmig sein muß. Nun besteht aber die Eigenthümlichkeit der Liebe um der reinen Güte Gottes willen darin, daß man in dem Liebesakte von dem Motiv der eigenen Seligkeit nur einfach abstrahire; auf keine Weise tritt der Akt in positiven, feindlichen Gegensatz gegen das interessirte Motiv, um es etwa aus der Seele zu verdrängen, oder es nicht neben sich aufkommen zu lassen. Dementsprechend wird also auch die erwachsende habituelle Liebe den Begierden des eigenen Wohles

[1] Tom. I. de caritate p. 182. 183.

für die Ansicht Bossuets zu schaffen, nur vereinzelt und von geringem Belange. Einem derselben jedoch müssen wir noch einen kurzen, prüfenden Blick zuwenden.

In einer Berathung der Cardinäle über das Buch Fenelons soll, nach dem Berichte Phélippeaux',[1]) der Cardinal Bouillon, Gesandter des französischen Königs und einer der thätigsten und standhaftesten Vertheidiger Fenelons, mit folgendem, wie ihm schien, „unlösbaren" Argumente für das System des Erzbischofes eingetreten sein. Die Charitas richtet sich ihrer Natur gemäß nur auf die unendliche Güte Gottes an sich; ich kann deshalb einen Akt der Liebe Gottes erwecken, indem ich nur durch die Betrachtung der unendlichen Güte angeregt werde und mich von keinem andern Gedanken, der irgend eine Beziehung zu uns hätte, bestimmen lasse. Wenn ich aber einen solchen Liebesakt erwecken kann, warum sollte ich deren nicht mehr hervorrufen können? Wenn mir mehrere möglich sind, warum sollte ich nicht zu einem Habitus der Liebe gelangen können, der doch nur die gewöhnliche Folge häufig wiederholter Akte ist? Da nun aber dieser Habitus der Natur der Akte, aus denen er entstanden ist, gleichförmig sein muß, so hätten wir wirklich einen Stand der Liebe, dessen einziges Motiv die absolute Güte Gottes ist: wodurch mit klaren Worten das System des Erzbischofs von Cambrai ausgesprochen ist. — Es läßt sich nicht ermitteln, wie man gegnerischerseits diesem Beweise begegnete.[2]) Wenn nicht manche Anzeichen trügen, verfehlte er zeitweilig die beabsichtigte imponirende Wirkung nicht ganz. Phélippeaux versucht zwar eine Widerlegung, flüchtet aber dabei in die längst erschütterte Position Bossuets. Er bestreitet einfach die praktische Möglichkeit eines Liebesaktes, der in seinem Motive von jeder Rücksicht auf unsere Seligkeit losgetrennt sei. Gegen die logische Folge aller Glieder des vorgebrachten Kettenschlusses hat er nichts zu erwähnen.

Dem Theologen wird nicht leicht entgehen, wie diese Argumentation, die logische Consequenz derselben zugegeben, nach erfolgter Verwerfung der „reinen Liebe" Fenelons, zu einer Waffe für die Theorie Bossuets geradezu umgekehrt werden konnte. Ein Seelenzustand, in welchem die „reine Liebe" das

---

[1]) Relation tom. II. p. 167.

[2]) Die Akten des Fenelon'schen Processes sind nie veröffentlicht worden.

einzige Motiv aller Handlungen bildet, ist nach dem im Breve gefällten Spruche nicht mehr zulässig. Also können auch keine einzelnen Akte der Liebe vorkommen, die von dem Motiv der eigenen Seligkeit absehen; aus ihnen könnte ja sonst jene verworfene habituelle Liebe allmählich sich entwickeln. Es mag dieser Gedankengang nicht ohne verborgenen Einfluß auf die oben bezeichnete Haltung der Partei Bossuets geblieben sein. Er dürfte begreiflicher machen, wie man in dem Breve Cum alias einen Sieg der Lehre Bossuets von der „eigennützigen" Liebe feiern konnte. — Ausdrücklich verwerthet fanden wir den Beweis erst später bei Eusebius Amort in seiner theologia eclectica (1752).[1] Er kleidet ihn in folgende Form. Wenn in dem Akte der Charitas das Verlangen nach dem höchsten Gute nicht wesentlich eingeschlossen wäre, so folgte nothwendig, daß dieser „uneigennützig" wäre. Er würde somit, sei es, daß er die Akte der Hoffnung neben sich duldete, sei es, daß er sie wirksam veranlaßte, dies nur aus dem „uneigennützigen" Motive thun, einzig dem Wohlgefallen Gottes damit zu dienen. Aus der öftern Wiederholung dieses überaus vollkommenen Aktes müßte endlich ein habitueller vollkommener Seelenzustand sich herausbilden. So würde schließlich die christliche Vollkommenheit sich als ein Stand der „unintereſſirten" Liebe im Sinne Fenelons herausstellen.

Allein der vorgelegte Beweis enthält, gleich seinem von Cardinal Bouillon in's Feld geführten Antipoden, einen durch die Zweideutigkeit der Ausdrücke verdeckten Fehlschluß. Es ist unbestreitbar, daß aus der Frequentation gewisser Tugendakte ein denselben entsprechender Habitus der Seele entsteht. Aber man darf nicht übersehen, daß dieser Habitus seiner wesentlichen Beschaffenheit nach vollkommen der Eigenart jener Tugendakte gleichförmig sein muß. Nun besteht aber die Eigenthümlichkeit der Liebe um der reinen Güte Gottes willen darin, daß man in dem Liebesakte von dem Motiv der eigenen Seligkeit nur einfach abstrahire; auf keine Weise tritt der Akt in positiven, feindlichen Gegensatz gegen das interessirte Motiv, um es etwa aus der Seele zu verdrängen, oder es nicht neben sich aufkommen zu lassen. Dementsprechend wird also auch die erwachsende habituelle Liebe den Begierden des eigenen Wohles

[1] Tom. I. de caritate p. 182. 183.

nicht exclusiv gegenübertreten dürfen; sie muß vielmehr die Motive der geordneten Selbstliebe und namentlich das Motiv der Hoffnung unverkümmert in der Seele fortleben und fortwirken lassen. Sie wird der Seele nur die habituelle Tüchtigkeit verleihen, sich von der unendlichen Güte in sich allein betrachtet zur Liebe anregen zu lassen, ohne für diese Fälle des Beweggrundes der eigenen in Gott verheißenen Seligkeit zu benöthigen. Alles dies ist aber durchaus verschieden von der eigenthümlichen Beschaffenheit der „uninteressirten" Liebe Fenelons.

Es läßt sich selbst der Fall denken, jene habituelle Liebe erlange eine solche Herrschaft in der menschlichen Seele, daß alle andern Tugendakte, wenn nicht immer ausdrücklich, so doch virtuell von ihr veranlaßt und geboten würden. Die Regungen der Liebe würden auf solche Weise jedem andern tugendhaften Streben in der vollkommenen Seele gewissermaßen zuvorkommen. Sie würden das Tugendleben gleichsam mit ihrem Lichte überstrahlen und demselben eine höhere Würde und Verdienstlichkeit aufprägen.[1]) Aber auch ein derartiges Verhältniß der Liebe zu den übrigen Tugenden wäre noch weit entfernt von dem Charakteristikon der „uneigennützigen" Liebe Fenelons. Dieses prägt sich, wie wir sahen, darin aus, daß die einzelnen Tugenden ihrer Eigenart entkleidet in der Liebe selbst zuletzt vollständig aufgehen.

Das Gesagte zeigt zur Genüge, daß die von Cardinal Bouillon ersonnene Argumentation jeder wahren Beweiskraft entbehrt. Sie vermochte nicht, die Ueberzeugung der berathenden Cardinäle zu Gunsten Fenelons umzustimmen, noch auch die feierliche Verwerfung der Theorie des Erzbischofes hintan zu halten. Sie kann aber hinwiederum ebensowenig, unter Zuziehung des gegen Fenelon gefällten Entscheides, als zuverlässige Stütze der Theorie Bossuets aufgestellt werden.

4. Wenn wir die im Obigen geprüften Scheingründe überblicken, welche zur wiederholten Anrufung des Breve Cum alias in der Controverse über die s. g. „wesentlich eigennützige" Liebe

---

[1]) Schön zeichnet dieses Seelenleben der h. Ignatius (Const. part. III. cap. I.): Id semper sincere spectent, „ut serviant et placeant Divinae bonitati propter seipsam, et propter charitatem et eximia beneficia, quibus praevenit nos, potius quam ob timorem poenarum, vel spem praemiorum (quamvis hinc etiam juvari debeant)."

verleiteten, so begreifen wir leicht, daß die Versuchung zum gleichen Verfahren, hinsichtlich des Problems von der dankbaren Liebe, noch viel näher lag.

Zunächst kann, die gerügte Verwechslung vorausgesetzt, eine direkte Berufung auf das Breve mit größerem Scheine des Rechtes auftreten. In der That, gilt es einmal als kirchlich festgestellte Lehre, daß das Motiv der eigentlichen Liebe von der Rücksicht auf unser eigenes „Interesse" nicht abgetrennt sei, wie nahe liegt dann der Schluß: also wird auch die Güte Gottes in gewissen Beziehungen zu unserem Wohle erfaßt, ein angemessener Beweggrund der wahren Liebe sein können. Wie leicht ist dann der letzte, entscheidende Schritt zur Beantwortung unserer Frage gethan: also wird wenigstens die Erwägung „Gott ist gut gegen uns", da sie doch die geringste Mischung von „Rücksicht auf uns selbst" enthält, als vollgiltiges Motiv der theologischen Liebe anzuerkennen sein. Wie durchschlagend sind dann alle Bedenken beseitigt, die man gerade von dieser Seite gegen die Liebe um der göttlichen Milde und Wohlthätigkeit willen zu erheben pflegt. Oder könnte in diesem Falle die geringe Spur von Rücksichtsnahme auf uns selbst, die in dem genannten Liebesakte wie immer noch erblickt wird, Besorgniß um die Lauterkeit und Echtheit desselben erwecken? Wird man nicht bei der genannten Auslegung unseres Breve mit den hie und da geäußerten Zweifeln ob der Genuinität der dankbaren Liebe kurz abrechnen dürfen? Es darf ja genügen, ihnen einfach die hauptsächlichsten Sätze der verworfenen Theorie Fenelons entgegen zu halten. Es wird selbst verstattet sein, solche und ähnliche Zweifel zu den längst verurtheilten Verirrungen des Quietismus zu werfen, die nach dem endgiltigen päpstlichen Spruche in der Kirche nicht mehr geduldet werden sollten.

Allein so gerne wir auch gegen die genannten Bedenken aus vielen theologischen Gründen in die Schranken treten, so glauben wir doch, uns dieser Waffe nicht bedienen zu dürfen. Unser Breve unterrichtet uns, wie wir erkannt haben, nur über das zuständliche und äußere Verhältniß der theologischen Liebe zu der Hoffnung, der Furcht Gottes, dem Eifer für das Seelenheil, den Tugenden überhaupt. Es schützt die letztern in ihrer Eigenart gegen die Uebergriffe einer mißverstandenen Vollkommenheit der ersteren. Wir aber haben Aufschluß zu geben über die Beschaffenheit des eigentlichen Motives der Charitas,

beziehungsweise der in Frage stehenden dankbaren Liebe. Daß uns zur Erreichung dieses Zweckes durch jene Belehrung unmittelbar kein Vorschub geleistet werde, kann nach den vorausgehenden Erklärungen nicht mehr zweifelhaft sein.

Es läßt sich aber auch darin, so weit wir sehen, gar kein Stützpunkt entdecken, auf dem sich eine berechtigte Schlußfolgerung zu Gunsten unserer Aufgabe erheben könnte. Der Argumentation Bouillons brauchen wir hier gar nicht mehr zu gedenken. Höchstens dürfte, um noch einen andern Punkt kurz zu berühren, aus der durch das Breve gelehrten Vereinbarkeit von Gottes- und Selbstliebe gefolgert werden, man könne kein Motiv der theologischen Liebe denken, das durch seine Erhabenheit oder Ausschließlichkeit die Seelenkraft gänzlich absorbire und sie gleichsam unempfänglich mache für die Wahrnehmung ihres eigenen Wohles. Dies hieße ja in der That die falsche quietistische Auffassung in kaum veränderter Gestalt wieder erwecken. Eine darauf hinaus laufende Lehre wäre allerdings durch unser Breve hinlänglich gerichtet. Allein zu dieser Uebertreibung sieht sich auch die rigoroseste Theorie, welche nur die absoluten Vollkommenheiten Gottes als Motiv der Charitas annehmen will, ihrer Natur nach keineswegs genöthigt. Wohl verweist sie die Charitas auf die absoluten göttlichen Attribute, als auf das einzige ihrer würdige Objekt. Doch damit benimmt sie den übrigen Vollkommenheiten Gottes und seinen Beziehungen zur vernünftigen Creatur die ihnen gebührende Einwirkung auf den Willen ebensowenig, als sie dessen natürliche Empfänglichkeit für alle jene Eindrücke lähmt oder ertödtet. Die Theorie kann demnach durch den Hinweis auf die Verwerfung der quietistischen Verirrung direkt nicht behelligt werden.

Sollen wir nun das Endresultat der gebrachten Erörterungen über die Beziehung des Breve Cum alias zur Lösung unserer Frage aussprechen, so können wir es unbedenklich in die Worte Ruckgabers fassen, die er gelegentlich der Bestimmung der doktrinellen Tragweite unseres Breve äußert: „Ueber die Begriffsbestimmung der dritten theologischen Tugend an und für sich hat der apostolische Stuhl überhaupt nichts weder negativ noch positiv entschieden.“[1])

---

[1]) a. a. O. S. 640.

Man könnte hier einwenden: Wenn auch die eigentlich verurtheilte Idee des Quietismus wesentlich sich unterscheidet von der Ansicht, welche in dieser Abhandlung bisher bekämpft worden, so scheint es doch immerhin unleugbar, daß die letztere in dem ganzen von Fenelon ausgesponnenen quietistischen Systeme enthalten war. Auch gegen sie erhob Bossuet mit den beiden Kirchenfürsten von Paris und Chartres, unter dem Beifall der katholischen Welt, seine Stimme. Auch sie wurde also schon zu jener Zeit durch die allgemeine katholische Uebereinstimmung gerichtet und verurtheilt.

Wahr ist, daß Bossuet wirklich die gedachte Lehre aus dem Büchlein seines Gegners herausgelesen, und unter feierlicher Berufung auf die ganze Offenbarungslehre, als verwerfliche Neuerung proklamirt hat. Wir nehmen selbst gerne, und zwar zu Gunsten unserer eigenen Position, die hierher gehörigen Aeußerungen Bossuets auf, als ein Echo der in der katholischen Ueberzeugung hinterlegten Lehre betreffs der dankbaren Liebe. „Es bleibe den christlichen Schulen eine Meinung fremd," so Bossuet, „welche von dem Beweggrunde der Charitas jenes mit der größten Rücksicht auf uns selbst verbundene Moment ausschließt, das in dem Gebote der Liebe selbst so deutlich ausgesprochen ist: diliges Dominum Deum tuum. Ferne sei die gottlose Lehre (impiété), daß der Gedanke an Christus den Erlöser bei Erweckung der christlichen Charitas werthlos, oder daß zur Entzündung der Liebe jene Worte wirkungslos seien: „sic Deus dilexit mundum," und die andern: „nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos."[1])

Wenn jedoch Bossuet die so scharf gebrandmarkte Verirrung Fenelon zur Last legt, so wird er bei demjenigen, welcher von der Controverse selbst und der Animosität, mit der namentlich Bossuet in dieselbe eintrat, nähere Einsicht genommen, von vorneherein nicht den bereitwilligsten Glauben finden. Bekanntlich erscheint die Objektivität und selbst die Wahrheitsliebe Bossuets im Kampfe mit Fenelon nicht selten im bedenklichsten Lichte. Die von ihm veröffentlichte Relation sur le Quiétisme mit ihrer sehr zweifelhaften Darstellung der damals zum letzten

[1]) Sommaire de la doctrine de M. l'Archevêque de Cambrai. tom. 28, p. 310. sq. Vergl. Déclaration de trois Evêques. tom. 28. p. 280. Quietismus redivivus. tom. 29. p. 451.

Stadium vorgeschrittenen Controverse und noch mehr die hierauf erfolgte überwältigende Antwort des in seiner Ehre schwer gekränkten Fenelon haben dem Ansehen des „Adlers von Meaux" in der genannten Hinsicht die tiefste Wunde geschlagen. Auch bezüglich der Wiedergabe der Fenelon'schen Lehren zieht er sich zuweilen den begründeten Vorwurf der Uebertreibung und der dadurch verübten Verzerrung mancher Aeußerungen seines Gegners zu. Im vorliegenden Falle hätte ruhige Prüfung vereint mit einem mäßigen Grade wohlwollender Nachsicht ihn zu einem billigeren Urtheil über die Doktrin seines Amtsgenossen und ehemaligen Freundes führen müssen. Denn den vereinzelten, mißverständlichen Aeußerungen, die allerdings nicht in Abrede zu stellen sind,[1]) stehen so häufige und unzweideutige Aussprüche Fenelons entgegen, daß an seiner durchaus correcten Anschauung in diesem Punkte kein Zweifel festgehalten werden

[1]) Die Aeußerungen fehlen durch jene Unbestimmtheit, welche wir früher (S. 543 ff.) an den Erklärungen mancher Katechismen bemerkten. Mit scheinbar absoluter Allgemeinheit schließen sie jede Rücksicht auf uns selbst, jeden Gedanken an unser eigenes Wohl von dem Motiv der Charitas aus. Der Gegensatz jedoch zwischen diesem und dem Motiv der Hoffnung, welchen der Verfasser gewöhnlich zur nähern Erläuterung heranzieht, läßt hinreichend durchblicken, daß er von der Liebe nur die der Hoffnung charakteristische „Rücksicht auf uns selbst" ausscheiden will. Man prüfe nur folgende höchst schwierige Stelle aus den Maximes: „L'objet formel de la charité est la bonté ou beauté de Dieu prise simplement et absolument en elle même, sans aucune idée qui soit relative à nous. L'objet formel de l'esperance est la bonté de Dieu, en tant que bonne pour nous et difficile à acquerir." (Art IV. vrai.) Damit vergleiche man eine andere Stelle aus den Apologien: „La perfection d'être communicatif libéral, bienfaisant et miséricordieux est sans doute un des attributs divins que la plus pure charitè regarde dans ses actes d'amour de complaisance comme tous les autres attributs. Alors elle regarde cette bonté relative, non en tant qu'utile pour nous mais en tant que faisant partie des infinies perfections de Dieu. L'âme qui fait ses actes, voit bien que cette bonté relative à notre bonheur nous est très-utile Mais alors elle en est touchée, non par rapport à notre utilité, mais par rapport à la perfection que cette bonté montre en Dieu et par rapport à la gloire, qu'il tire de notre utilité même. Ainsi le bien relatif rentre alors dans le bien absolu. On ne le considère sous l'idée de relatif, qu'autant qu'il concourt même comme relatif à rendre le bien absolu infini." (Lettre sur la charité n. VI. Oeuvres tom. III. p. 360.) Vergl. den ersten Artikel S. 533 f

kann. Leider hat man sich allzusehr daran gewöhnt, die Lehre des Erzbischofs von Cambrai nur in dem Bilde sich vorzuführen, das uns die Feder seines nicht immer leidenschaftslosen Bekämpfers davon entworfen hat.[1]) Es wird daher am Platze sein, wenn wir einige der erwähnten Aussprüche Fenelons ihrem Wortlaute nach anführen. Sie bieten uns zugleich eine erwünschte Bestätigung der von uns vertheidigten These — eine Bestätigung, die um so werthvoller ist, als sie die völlig übereinstimmende, katholische Ueberzeugung zweier hervorragender, sonst sich bekämpfender Bischöfe in der uns beschäftigenden Frage bekundet. In der Antwort auf die von Bossuet verfaßte „Summa doctrinae", oder „summarische Darstellung der in den Maximes enthaltenen Lehre" kommt Fenelon mehrmals auf den Gegenstand zu sprechen. „Insoferne die Wohlthaten Gottes", erklärt er, „uns Gottes Wesen als unendlich wohlthätig zeigen, stellen sie uns eines seiner Attribute vor Augen, an welchem die Charitas ihr Wohlgefallen hat, wie an all den übrigen; dann wird nämlich die relative Güte Gottes, der Sprache der Schule gemäß, wie etwas Absolutes betrachtet." Bezüglich der Liebe zum Erlöser äußert er: „Der Gedanke an Jesus Christus kann häufig dem Akte der Charitas selbst zu Grunde liegen, wenn man nämlich in den Geheimnissen des Erlösers die wohlthuende Güte Gottes als eines seiner Attribute und folglich als seine absolute Vollkommenheit betrachtet."[2])

5. Können wir nun aus den vorgelegten Gründen dem Breve Cum alias kein entscheidendes Gewicht für die Lösung

---

[1]) Unter den Theologen, die über diese Controverse geschrieben haben, herrscht fast allgemein die Annahme, Fenelon habe die relativen Attribute Gottes von dem Motiv der Charitas ausgeschlossen. Ausdrücklich legt ihm de Rubeis zu wiederholten Malen diese Ansicht bei. (De caritate c. XXXIX. sqq. in thesauro theologico tom. VI.) Umsichtiger äußert sich Ruckgaber (a. a. O. S. 640). Nach ihm bestand die Anschauung Fenelons darin, daß die Liebe „umso reiner ist, je mehr sie dessen absolute Eigenschaften zum Motive hat." Deharbe indeß, der von den Schriften Fenelons selbst genauere Einsicht genommen hat, macht gegen die von Bossuet in die Lehre Fenelons hineingetragene Deutung seine Zweifel geltend (a. a. O. S. 21. Anm.)

[2]) Réponse au „Summa doctrinae" Oeuvr. tom II. p. 385. 387. Vergl. Réponse à la „Declaration de trois Evêques' tom. II. p. 377. Troisième lettre en réponse à celle de M. de Meaux tom. II. p. 654. Lettre sur la charité. tom. III. p. 360.

unserer Frage beilegen, so sind wir doch weit entfernt, ihm jede fördernde Bedeutung abzusprechen, — Es bedarf keiner Erklärung, wie sehr vorgefaßte, irrige Grundanschauungen den Blick des Geistes trüben und für eine wissenschaftliche Prüfung, die von jenen, wie immer beinflußt werden kann, untauglich machen. Diesen hemmenden und beengenden Einfluß übte nun die überspannte Idee des Quietismus thatsächlich auf die Untersuchung unserer Frage. In der irrigen Vorstellung befangen, erst müsse die Selbstliebe mit all ihren Fasern ausgerottet werden, um die edle Pflanze der Gottesliebe zum Wachsthum zu bringen, betrachtete man alles mit argwöhnischem Auge, worin man die erstere, die verborgen liegende Feindin der letztern, zu entdecken glaubte. Hieraus erwachten begreiflicherweise allerlei Bedenklichkeiten auch gegen die Echtheit der in Frage stehenden dankbaren Liebe. Einigen derselben wollen wir hier noch eine kurze Würdigung zuwenden, indem wir dabei von dem durch unser Breve sichergestellten Lehrpunkte ausgehen.[1])

Man hat eingewendet, es könne doch nur von einer gewissen unlautern, mit der Charitas schwer vereinbaren Selbstliebe herrühren, wenn uns die Gütigkeit Gottes, d. h. seine communicative Güte mehr zur Liebe antreibe, als die absoluten Vollkommenheiten. Sollte diese Schwierigkeit besagen, das eigentliche Motiv des dankbaren Liebesaktes sei entweder ganz oder theilweise ein Motiv der Selbstliebe, so ist dies schon im vorigen Artikel, in welchem wir die psychologische Eigenthümlichkeit des genannten Aktes auseinandersetzten, hinreichend widerlegt. Allerdings enthält das Motiv, so wie wir es erklärten, eine Rücksicht auf uns selbst. Aber es ist nicht jene Rücksicht auf uns selbst, welche den eigenthümlichen Akt der Selbstliebe, die Liebe der Begierde charakterisirt. Die Selbstliebe greift nie in das Motiv der dankbaren Liebe ein, die wir für theologische Liebe gehalten wissen wollen. Diese bleibt kraft ihres innersten Beweggrundes immer ein Akt reiner Liebe des Wohlgefallens oder des Wohlwollens.

Hat also das erhobene Bedenken noch eine Bedeutung, so ist es diese. Die s. g. dankbare Liebe sei von Regungen der

---

[1]) Für die weitere Ausführung einzelner hier berührter Gedanken verweisen wir den Leser auf Deharbe a. a. O. §. 6. S. 153 ff.

Selbstliebe begleitet, gehegt und vielleicht veranlaßt; die Seele werde zunächst durch die eigennützige Freude, durch den Genuß der Wohlthaten angeregt, von dieser ersten Affektion der Selbstliebe entwickele sich allmählich in läuterndem Fortgange die Liebe Gottes, ohne jedoch je zur vollkommenen Losschälung von allen selbstsuchenden Begierden zu gelangen; die minder edlen Akte der Selbstliebe verbänden sich so wie gröbere Einschlagsfäden mit dem kostbaren Goldaufzuge der Gottesliebe in dem Gewebe der Seelenaffekte; die dankbare Liebe scheine durch diese Mischung hinter der für die Charitas erforderlichen Reinheit zurückzubleiben. Man sieht sofort ein, daß wir es hier mit dem echt quietistischen Vorurtheile zu thun haben. Man fürchtet für die Reinheit der Liebe, wenn entweder der Liebeszustand in sich oder der Liebesakt neben sich die Begierden nach dem eigenen Wohle duldet. Indem also die kirchliche Lehrautorität diesen falschen Wahn quietistischer Mystik ein für allemal zerrissen, hat sie auch das vorgelegte Bedenken mit entscheidendem Schlage entkräftet.

Hören wir noch ein anderes ähnlicher Art. Man hat darauf hingedeutet, es sei eine wenn nicht allein edle, so doch gewiß edlere und reinere Liebe, wenn man Jemanden liebt, ohne je von ihm etwas Gutes empfangen zu haben, als wenn man ihn liebt, nachdem und weil er sich uns als Wohlthäter erwiesen hat. Wir antworten hierauf: Unrein und unedel, in absoluter Bedeutung, darf man die dankbare Liebe, ohne gegen die kirchliche Lehrentscheidung zu verstoßen, nicht nennen. Die neben der Liebe einhergehenden Motive anderer Tugenden und namentlich der geordneten Selbstliebe, können ja, nach kirchlicher Lehre, der Vollkommenheit und Reinheit der erstern keinen Eintrag thun. Damit fällt aber der Grund, weshalb man die Reinheit der dankbaren Liebe bemängeln möchte. Die Auffassung ist überdies ganz unvereinbar mit der erörterten Schrift- und Traditionslehre, in der die dankbare Liebe so eindringlich empfohlen wird. Sie widerspricht endlich schon dem gesunden Urtheile der natürlichen Erkenntniß. Wer möchte denn die Liebe eines armen Kranken zu seinem Wohlthäter, der ihn mitleidsvoll gepflegt und unterstützt hat, unedel oder unrein nennen?

Will man indessen, im Vergleich zu der dankbaren Liebe Gottes, die Liebe um der absoluten Vollkommenheiten willen edler und reiner nennen, insoferne eben das Motiv der letztern

gar keine Rücksicht auf uns selbst einzuschließen scheint, so brauchen wir uns dagegen nicht streng ablehnend zu verhalten. Besser indeß würde man sie nach unserm Dafürhalten eine erhabenere, höher stehende und deshalb nicht allen leicht erreichbare Liebe nennen. Jedenfalls wird sie nicht als eine ihrer Natur nach stärkere, feurigere oder intensivere Liebe gelten können. Im Anschluß an die Offenbarungslehre haben wir ja öfters in dieser Abhandlung den Grund hiervon hervorgehoben. Die relative Güte Gottes ist nicht nur als ebenbürtiges Motiv neben die absoluten Vollkommenheiten zu stellen, sondern sie muß für das vorzüglichste und wirksamste Motiv der Liebe gehalten werden.

Naheliegende psychologische Erwägungen lassen den Grund dieser Stellung der relativen Güte unter den übrigen Liebesmotiven nicht etwa in ungeregelten, fehlerhaften Bestrebungen, sondern in der vom Schöpfer selbst gewollten Beschaffenheit unserer Seelenkräfte erkennen.

Obgleich es nämlich keineswegs in der Natur des menschlichen Willens begründet ist, daß er immer auf ein Gut sich richte, insoferne es eben sein eigenes Gut ist, daß also das eigene Wohl im Motiv des Willensaktes beständig mitspiele, so muß dennoch das vom Willen erfaßte Materialobjekt in irgend einer Beziehung thatsächlich dem Wollenden gut und convenient sein. Fehlte diese Beziehung im Objekte gänzlich, so könnte es nicht Gegenstand des menschlichen Liebesaktes sein;[1]) je mehr sie sich aber geltend macht, um so leichter und naturgemäßer scheint sich der Liebesakt zu entwickeln. Bei der Freundschaftsliebe wird nun nach der Erklärung der Theologen dieser Forderung auf mehrfache Weise Genüge geleistet. Zunächst ist der freundschaftliche Liebesakt selbst etwas der menschlichen Natur Entsprechendes und dieselbe Adelndes, und so fließt mittelbar aus dem geliebten Wohle des Freundes dem Liebenden selbst eine Vervollkommnung zu. Nun tritt aber die Billigkeit und Convenienz der dankbaren Gegenliebe, wie wir schon bemerkten, vermöge des Zusammenwirkens der nächsten und der mittelbaren Motive viel nachdrücklicher hervor, als bei der Liebe um der absoluten Attribute willen. Die dankbare

---

[1]) „Dato per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi.“ S. Thom. 2. 2. q. 26. a. 13. ad 3.

Liebe erhebt sich also auf einem Boden, der nach dem vorausgeschickten Grundsatz dem Entstehen und Gedeihen der Liebe am günstigsten ist.

Zweitens wird der obengenannten Forderung in der Liebe der Freundschaft dadurch Genüge gethan, daß des Freundes Gut, wegen der vielfachen natürlichen und gesellschaftlichen Verbindung, auch in gewissem Sinne das Gut des Liebenden wird. Gott ist nun wesentlich für den Menschen das letzte Ziel, und darum auch das höchste Gut, in dessen unmittelbarem, substanziellem Besitze die vollendete Seligkeit des letztern besteht. Es ist aber von selbst einleuchtend, daß dieses Verhältniß Gottes zum Menschen wiederum sichtbarer hervortritt in den relativen Attributen, als in den absoluten, die keine Rücksicht auf uns einschließen. Schon aus diesen Erwägungen dürfte, so dünkt uns, die größere Empfänglichkeit der liebenden Seele für die communicative Güte Gottes sich einigermaßen begreifen lassen.

Aehnlich ist eine andere Erklärung. Die wohlwollende Liebe setzt als wahre Freundschaftsliebe das Verhältniß der Freundschaft mit Gott entweder voraus, oder sie führt dasselbe in die Seele ein, wenigstens ist sie die natürliche Vorbereitung dazu. Jede Freundschaft aber schließt, wie allgemein zugegeben wird, eine gewisse Gütergemeinschaft in sich. Es kann daher wiederum nicht befremden, wenn die wohlwollende Liebe sich besonders leicht an der Erwägung der Güte Gottes gegen uns belebt. Ist ja hier die den Freunden eigene Gütermittheilung von Seiten Gottes schon theilweise in's Werk gesetzt — das Band, welches wahre Freunde dauernd umschlingen muß, schon vorbereitet und geknüpft.

Dazu nehme man die schon früher erwogenen Momente. Auf das Zustandekommen, die Fortdauer, die Kraft der dankbaren Liebe üben nicht nur das eigentliche Motiv derselben, sondern auch verschiedene Moraltugenden, namentlich die Dankbarkeit, einen mittelbaren, sehr wirksamen Einfluß. Im Verein mit diesen Tugenden knüpft die dankbare Liebe in ihren Voraussetzungen an die im Menschen festgewurzelte Eigenliebe an. Sie setzt den Hebel an einem Punkte ein, von dem aus sie eine unwiderstehliche Macht über die Neigungen und Bestrebungen des Menschenherzen gewinnt. Sie findet und betritt insbesondere jenen Eingang, durch welchen gerade ein in sündhafte Selbstsucht und Selbstverherrlichung versunkener Sinn allein noch der Liebe und Gnade Gottes Zutritt gewährt.

Endlich bleibt zu überlegen, daß die größere oder geringere Intensivität der Liebe nicht allein von der natürlichen Beschaffenheit ihres Motives, sondern zum großen Theile von der mehr oder minder lebhaften, intellektuellen Erfassung desselben abhängt. Nun ist es in der Natur des menschlichen Geistes tief begründet, alles das leichter und lebendiger zu ergreifen, was in einem seiner äußer- oder innersinnlichen Fassungskraft entsprechenden Gewande erscheint, und was an die eigene Person in nächster und anregendster Weise herantritt. Beides aber vereint sich in der mittheilenden Güte Gottes. Sie tritt in der sinnfälligen Umkleidung der Wohlthaten und Liebeserweise gleichsam concret in die Erscheinung. Sie appellirt, wie keine andere göttliche Eigenschaft, an die Individualität der Einzelnen; greift doch der Gedanke des Apostels „dilexit me et tradidit semetipsum pro me" unmittelbar an die im innersten Seelengrunde verborgenen Saiten der Selbstliebe. So wird die relative Güte der von der göttlichen Schönheit ausgehende Strahl, der, vor allen andern, mit sanfter, aber unfehlbarer Gewalt auch in den durch das Sinnliche verdunkelten und erkalteten Herzen der Liebe Gottes zum Siege verhilft.

Die Liturgie nach der Beschreibung des Eusebius von Cäsarea.

Von Professor Dr. Probst in Breslau.

§ 1. Die Messe im Allgemeinen. Direkt und mit klaren Worten äußert sich Eusebius nur selten über den Verlauf und die Gebete der Messe. Wie die übrigen christlichen Schriftsteller hinderte auch ihn die Arcandisciplin an der Veröffentlichung der Mysterien. „Hierüber, bemerkt er, könnte noch mehr gesprochen werden, was den in die Mysterien der Theologie Eingeweihten mitgetheilt wird."[1]) Er übergeht es aber, „denn in gewisse Lehren weihen bloß die Worte der geheimen (ἀπόῤῥητοι) Theologie ein."[2]) Zu diesen Geheimlehren gehört die von der Messe, weil „die unblutigen und logischen Opfer durch Gebete und eine geheime Theologie vollzogen werden."[3])

Dennoch erhält man aus dem Commentar zu den Psalmen werthvolle Aufschlüsse über die Beschaffenheit der Liturgie. Eusebius huldiget nämlich in demselben der Ansicht, einige Psalmen enthalten Weissagungen auf die letzten Zeiten, die Kirche und ihren Gottesdienst. Es sind das vorzüglich jene, welche er eucharistische und evangelische Psalmen nennt, weil in denselben der heil. Geist entweder in der Person des Erlösers oder zu den Aposteln redet und sie beauf-

---

[1]) Euseb. de laudibus Const. p. 1169. c. 10. ed. Zimmermann.
[2]) l. c. c. 6 p. 1150.
[3]) l. c. c. 16. p. 1221.

tragt, das durch den Psalmisten prophetisch Angedeutete in der Kirche einzuführen.[1]) Selbstverständlich kamen die Apostel dieser Aufforderung nach und ordneten den christlichen Gottesdienst dem prophetischen Vorbilde entsprechend. Bei einer solchen Auffassung der Psalmen ist die Bezugnahme darauf, daß und in wiefern der Psalmist einen neutestamentlichen Ritus andeute, unvermeidlich. Ein paar Beispiele mögen dieses erhärten. Eusebius sagt, „der 64. Psalm wird in finem überschrieben, weil er eine Prophezie dessen, was am Ende geschehen wird (p. 624. c.), einen Siegeshymnus auf den Erlöser der Völker enthält (p. 625. a.). In den Worten: Te decet hymnus Deus in Sion lehrt der heil. Geist die aus den Völkern Hinzutretenden, daß Gott allein der Hymnus gebühre, der in Sion, d. h. in der Kirche gesungen wird. Denn die Heiden und Häretiker schrieben die Leitung des All bösen Mächten zu und selbst die Juden irrten von dem Gott gebührenden Hymnus ab, welchen die in der Kirche, von Christus selbst belehrt, Gott darbringen."[2]) Aus demselben Grunde nennt der Kirchenhistoriker den von der Berufung der Völker handelnden 65. Psalm einen evangelischen, der darum gleichfalls am Ende der Zeiten in Erfüllung ging (p. 648. a.). Demgemäß ruft der Vers: Venite et videte opera Dei ganz allgemein die Erde zur Erkenntniß Gottes und der Betrachtung seiner Werke auf (p. 652. a.). Sodann in den Worten: Oculi ejus super gentes respiciunt, ausdrücklich die Völker der Heiden nennend, gedenkt er der Versöhnung Gottes (p. 656. a.). Endlich befiehlt er ihnen in dem Satze: Benedicite gentes Deum nostrum, den Vollbringer so vieler Wunder und schrecklicher Werke, den allein wahren Gott, den Gott von uns Allen zu preisen. „Diesen Auftrag vollzieht die über die ganze Erde verbreitete Kirche, indem sie den Einen von den Pro-

---

[1]) „In diesem Psalm befiehlt der h. Geist den Aposteln, daß sie alle Wunderwerke, welche der Herr bei seiner Parusie verrichtete, dem Volke aus den Heiden offenbaren." In psl. 104. 1. p. 1297. a Migne bibl. patristica. Als ich vor etwa 10 Jahren diese Abhandlung schrieb, stand mir die Ausgabe der Werke des Eusebius nach dieser bibliotheca noch nicht zu Gebote. Ich änderte darum erst jetzt die Paginirung der Citate aus der Demonstratio evangelica und dem Commentare zu den Psalmen nach dieser Ausgabe.

[2] In psl. 64. p. 625.

pheten verkündigten Gott mit lauter Stimme durch Hymnen und Psalmen verherrlichet" (p. 657. d.). Solche und ähnliche Worte, wie: Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae laudabo te; Et exaltabo mane misericordiam tuam sprach darum der prophetische Geist in der Person des Erlösers. Denn sie deuten den am Sonntag früh in seiner Kirche regelmäßig gefeierten Kult (λατρεία) prophetisch an. Wenn es heißt in medio ecclesiae laudabo te, so wird dadurch der Ort angegeben, an welchem Christus den Vater zu verherrlichen (ὑμνήσειν) verspricht. In den Worten celebrabo diluculo misericordiam tuam macht er die Zeit namhaft, in welcher der Eingeborene durch sein Volk die Barmherzigkeit des Vaters verherrlichet.' [1]) Offenbar ist mit dieser Latreia die Messe gemeint, die hauptsächlich am Sonntag früh celebrirt wurde. „An diesem Tage, welcher der Tag des wahren Lichtes und der wahren Sonne ist, feiern wir, aus den Völkern des Erdkreises versammelt, das nach dem geistigen Gesetze, was den (a. t.) Priestern am Sabbat zu vollbringen durch das Gesetz vorgeschrieben war. Denn wir bringen geistige Opfer, Opfer des Lobes und Jubels, dar, jenen Weihrauch senden wir empor, von dem es heißt: Fiat oratio mea sicut incensum in conspectu tuo. Selbst Schaubrode opfern wir, (das heilbringende Gedächtniß wieder anfachend), die Besprengung mit dem Blute des Lammes Gottes, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, und am Sonntage in seinen Kirchen versammelt, bringen wir dem Herrn Eucharistien dar." [2]) Demzufolge sieht Eusebius in den Psalmen Weissagungen, die in dem christlichen Gottesdienste erfüllt wurden. Und weil er in der Interpretation derselben diese Erfüllung nachweist und aufzeigt, darf den hierauf bezüglichen Worten seines Commentares großes Gewicht beigelegt werden.

2. An diesem Orte ist zur Erläuterung des Vorausgehenden noch auf einen zweiten Gegenstand einzugehen. Eusebius bemerkt, der dem Schöpfer des All allein gebührende Hymnus und die Euchai, welche die Schrift Gelübde (ἐπαγγελίαν) zu nennen pflege, sollen nicht außerhalb der Kirche recitirt werden.[3]) An einem anderen Orte wiederholt er dieses in den

[1]) In psl. 58. v. 18. p. 550.
[2]) In psl. 91. 2. p. 1170. d. p. 1171. c.
[3]) *Καὶ τοῦτο ποιεῖν μὴ ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.* In psl. 64. 3. p. 628. a.

Worten: „nicht außer dem Vorhofe, nicht an abgelegenen Orten für sich Lebende sollen Gott anbeten, sondern die in seiner Kirche sich Einfindenden."[1]) Montfaucon glaubt, es beziehe sich dieses auf den Ritus der Anbetung, der mit gebogenen Knieen und dem Berühren der Erde mit der Stirne geschah,[2]) um diese Gebräuche vor Juden und Heiden nicht lächerlich zu machen, oder sie durch Uebung derselben nicht zu erbittern rc.[3]) Allein die an abgelegenen Orten für sich Lebenden sind ohne Zweifel die Anachoreten, bei welchen diese Gründe nicht zutreffen, da sie fern von Juden und Heiden lebten. Sodann ist in dem Commentar zum 28. Psalm vom Anbeten allein, ohne Berücksichtigung des Ritus, die Rede und in der ersten Stelle (Ps. 64.) spricht Eusebius vom Hymnus und den Gebeten. Da aber der Hymnus Gott allein dargebracht wurde, so vollzog sich in demselben die Anbetung, und der Kirchenhistoriker sagt darum, solche Gebete (Dankgebet und Euchai) dürfen nicht außerhalb der Kirche verrichtet werden.

Wie kommt es nun, daß die Recitation dieser Gebete außerhalb der Kirchen unstatthaft war? Aus Basilius, Ambrosius und Chrysostomus wissen wir, daß die Gläubigen selbst in ihren privaten Gebeten eine Ordnung beobachteten, die sie der Liturgie entlehnten, wodurch das außerhalb des Gottesdienstes verrichtete Gebet mit dem liturgischen nach Form und Inhalt eine Aehnlichkeit erhielt; insbesondere fand das in Klöstern statt. Ambrosius gibt den gottgeweihten Jungfrauen,[4]) Basilius den Mönchen,[5]) an der Hand der vier paulinischen Gebetsarten I. Tim. 2. 1, oder was dasselbe ist, an der Hand der Liturgie, eine Anweisung zum Gebete, in welcher sie vorzüglich die Aufeinanderfolge dieser Gebetsarten einschärfen. Chrysostomus sagt geradezu, „wir wollen den Mönchen nicht vorwerfen, sie beobachten (in dem Gebete) keine

---

[1]) *Οὐ γὰρ ἔξω τῆς αὐλῆς βούλεται, οὐδὲ ἀνακεχωρημένως ἰδιάζοντας προσκυνεῖν αὐτῷ, ἀλλ' ἀπαντῶντας εἰς τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ.* In psl. 28. 2. p. 253. d. Aehnlich sagt Basilius: *Οὐ τοίνυν ἔξω τῆς ἁγίας ταύτης αὐλῆς προσκυνεῖν προσῆκε τῷ θεῷ, ἀλλ' ἔνδον αὐτῆς γενόμενον.* Basil. hom. in psl. 28. 3. p. 288. b.

[2]) Euseb. in psl. 21. 30. p. 213. d.

[3]) cf. Euseb. opera tom. v. p. 54. c.

[4]) Ambros. de instit. virg. c. 2. n. 9. p. 111. cf. De Cain. l. 2. c. 6. n. 21. p. 184.

[5]) Basil. Constit. monast. c. 1. n. 2. et 3. p. 1327. (Migne.)

Ordnung, weil sie nach der Doxologie, die gewöhnlich den Schluß bildet, ihre heiligen Lieder wieder beginnen, denn indem sie mit der Doxologie anfangen und mit derselben schließen und nach diesem Schlusse wieder beginnen, ahmen sie die Art und Weise des Apostels nach."[1]) Wenn demnach die Gläubigen in ihren Gebeten außerhalb des Gottesdienstes die liturgischen Orationen und ihre Ordnung zum Vorbild nahmen, so wurde dieses gut geheißen und die Ermahnungen der genannten Kirchenväter beweisen, daß dieses auch allgemeine Sitte war. Einzelne gingen jedoch so weit, daß sie die förmlichen Meßgebete auch außer der Messe recitirten und das tadelt Eusebius und Basilius als ungeziemend. Würde man heut zu Tage nicht geradeso urtheilen, wenn z. B. Klosterfrauen in ihren Gebeten die Präfation der Messe recitiren wollten?

Die Sache hat jedoch noch eine andere Seite. Auch Eusebius hält sich an die vier Gebetsarten des Apostels und findet sie in den Psalmen vorgebildet. Das Angeführte liefert den Schlüssel zum Verständniß dessen. Denn wie die Gläubigen in ihren Privatgebeten die liturgischen zur Richtschnur nahmen, so darf man sich nicht wundern, wenn die Kirchenväter in ihren Schriften und Predigten auf dieselben so oft anspielen, wenn Eusebius wo möglich die Psalmworte auf die Meßgebete bezieht. Die Liturgie hatte eine viel größere praktische Bedeutung, als die moderne Theologie ahnt, sie war der Mittelpunkt des Gebetes und frommen Lebens überhaupt. In ihr wurde jeder religiöse Unterricht vermittelt, aus ihr zog die Privatandacht ihre Nahrung, in ihr floß der Gnadenstrom für einen gottseligen Wandel. Man sollte es daher dem Liturgiker nicht verübeln, wenn er von diesem Standpunkte aus die christlichen Schriftsteller erklärt, die in ihren Werken sehr häufigen, aber um der Arcandisciplin willen meistens dunklen Andeutungen erläutert, sie durch Combination mit einander verbindet und so ein Bild der alten Messe zu reconstruiren sucht. Das ist das in der Darstellung der „Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte" von mir beobachtete Verfahren, das auch der nachfolgenden Abhandlung zu Grunde liegt. Die Annahme, die Kirchenväter reden nur da von der Messe, wo dieses evident zu Tage liegt und deshalb dürfen nur solche Stellen vom

---

[1]) Chrys. in Matth. h. 55. n. 6. p. 563. b.

Liturgiker verwendet werden, scheint hingegen ebenso irrig, als für die Disciplin der Liturgik nachtheilig.

§ 2. Katechumenenmesse. Die beiden ersten Verse des 65. Psalmes erklärend sagt Eusebius, alle Bewohner der Erde sollen „erstens Gott zujubeln, zweitens seinem Namen psalliren, drittens sein Lob rühmen, viertens zu Gott sagen: Wie schrecklich sind deine Werke. Wegen der Menge deiner Kraft werden dir lügen deine Feinde . . . Der Jubel geschieht durch die wahre Wissenschaft und Gnosis, den Soldaten ähnlich, die in dem Kriege rufen und jubeln und durch die Stärke der Stimme sich den Feinden furchtbar zu machen suchen. Da der Erlöser uns alle aber als seine Soldaten mit Waffen gegen die Feinde ausrüstet, so wird uns mit Recht befohlen, durch an Gott gerichtete Gebete zu jubeln und in unaussprechlichen Seufzern zu dem Siege unseres Königs mitzuwirken. Der Jubel vollzieht sich also durch Gebete, durch Theologie, durch gesunde und klare Erkenntniß, desgleichen auch durch die geistige Hierurgie, welche wir in den Danksagungen der Mysterien des neuen Bundes auf dem ganzen Erdkreise vollbringen, wenn wir das Gedächtniß des Opfers des Lammes Gottes feiern . . . Zweitens wird befohlen seinem Namen zu psalliren. Dieses wird von uns an allen Orten und in allen Kirchen geübt. Drittens sollen wir rühmen, nicht Gott, dazu genügt der Jubel, nicht seinen Namen, das geschieht durch das Psalliren, sondern sein Lob."[1])

Diesen Worten zufolge lobten die aus den Heiden Bekehrten oder die Gläubigen Gott in dem christlichen Gottesdienste und erfüllten damit das von dem Psalmisten Vorhergesagte. An der Hand des Psalmverses specificirt sofort Eusebius den Inhalt dieses Gottesdienstes und nennt als Theile desselben die Theologie, das heißt, die Lesung und Predigt und die durch sie vermittelte „gesunde und klare Erkenntniß", und ferner Gebete und Psalmengesang. Ob unter diesen Gebeten, der damaligen Liturgie entsprechend, die Gebete über Katechumen, Büßer und Energumen und die oratio pro fidelibus zu verstehen sind, ist zwar nicht ausgesprochen, läßt sich aber vermuthen. Eusebius unterscheidet nämlich klar und bestimmt von diesen Gebeten und der Theologie, die geistige Hierurgie,

[1]) In psl. 65. p. 647. c.

die in Danksagungen und dem Opfer des Lammes Gottes besteht. Zweifellos ist diese Hierurgie die Messe der Gläubigen mit dem Dankgebete und dem eucharistischen Opfer. Unter diesen Umständen charakterisiren aber die Worte „Gebete und Theologie“ die der missa fidelium vorhergehende Katechumenenmesse, die dem Kirchenhistoriker zufolge Lesungen, Predigt, Psalmengesang und Gebete in sich begriff. Daß dieses der Inhalt der alten Liturgie war, weiß Jeder.

2. Unsere Erklärung des Wortes „Theologie“ durch Lesung und Predigt mag auf den ersten Blick willkürlich erscheinen. Allein Eusebius versteht unter derselben durchweg die in den Mysterien vorgetragene göttliche Lehre und der Beisatz „gesunde und klare Erkenntniß“ lassen kaum eine andere Auslegung zu als die, diese Erkenntniß sei in der Liturgie durch Lesung und Predigt erlangt worden. Von der Lesung sagt er ausdrücklich: „Das Evangelium des Johannes (und das gilt wohl von allen canonischen Schriften) wurde in die griechische und in barbarische Sprachen übersetzt, täglich allen Völkern vorgelesen.“[1]) Zudem entspricht diese Auslegung der Beschaffenheit der damaligen Liturgie, welche, wie angegeben, Eusebius berücksichtiget.

Dasselbe hat auf die Predigt Anwendung. Ihr Vorhandensein in dem sonntäglichen Frühgottesdienste bezeugen die Worte: „Es wird uns befohlen dieses Anderen zu verkündigen und die, welche sich uns nahen (πλησιάζοντας) die Erbarmungen Gottes zu lehren. Wir thun es in den Morgenstunden (des Sonntages, von dem die ganze Stelle handelt) und weihen damit die Erstlinge unseres Tagewerkes der Lehre von der göttlichen Barmherzigkeit.“[2]) In der Predigt wurde die in der Schrift enthaltene Lehre vorgetragen. „Wenn etwas nicht in der Schrift steht, sage man es auch nicht, steht es in ihr, so verschweige man es nicht; denn wir sind nicht Auktoren, sondern Schüler. Nicht das, was wir wollen, sondern das, was wir lesen, nicht das, was aus unserem Herzen kommt, sondern das, was der heil. Geist in den heil. Schriften niedergelegt hat, sollen wir verkündigen. Will Jemand Christus ehren, so thue er es so, wie Christus es will und nicht, wie er will.“[3]) Uebrigens

[1]) Euseb. Theophaniae fragmenta V. p 121. Novae patrum bibliothecae tom. IV.
[2]) In psl. 91. p. 1171. c.
[3]) Euseb. de fide l. 2. p. 475 a. Galland IV.

wurde auch das menschliche Thun und Lassen in der Predigt besprochen. „Und wenn wir hievon handeln ist jeder aufmerksam, indem er sein Thun und Leiden mit dem vergleicht, was der Prediger sagt. Wenn hingegen dogmatische Lehren abgehandelt werden, sind zwar Viele aufmerksam, Andere jedoch schlafen oder glauben der Prediger delirire."[1])

Der Psalmengesang kam nach dem damaligen Ritus der Meßfeier sowohl nach den Lesungen, als bei der Opferung und Communion vor. Auf diese Einzelnheiten läßt sich jedoch Eusebius nicht ein, sondern durch den obigen Psalmvers veranlaßt, bemerkt er nur, in allen Kirchen wurde psallirt. Kurz die Liturgie begann mit Lesungen, Predigt und Psalmengesang, eine Sache, die als allgemein bekannt und anerkannt, einer weiteren Begründung nicht bedarf.

3. Schwieriger ist die Angabe über die Beschaffenheit der in der Katechumenenmesse vorkommenden Orationen, zu welchen wir auch das Gebet für die Gläubigen rechnen, weil erst nach demselben die eigentliche missa fidelium begann.

Aehnlich wie Origenes gibt Eusebius eine Erklärung der paulinischen Stelle I. Tim. 2. 1. Er wendet aber die verschiedenen Gebetsarten auf die Psalmen an und macht die namhaft, welche solche Gebete enthalten. Flehentliche Bitten (δεήσεις) finden sich in den Psalmen, welche Anrufungen (παρακλήσεις), Gebete um Schutz (ἱκετηρίαι) und Exomologesen in sich schließen. Zu denselben gehört der 24. Psalm. Gebete (προσευχαί) enthalten die Psalmen mit der Aufschrift Proseuche. Zu ihnen gehören der 16., 85., 89., 101., 121. Psalm. Danksagungen (εὐχαριστίαι) sind die in gleicher Weise überschriebenen Psalmen, z. B. der 102. Psalm, in welchem es heißt: Lobe meine Seele den Herrn und vergiß nicht alle seine Wohlthaten. Vertrauensvolle Bitten (ἐντεύξεις) enthält der 25. Psalm, in welchem es heißt: Richte mich Herr, denn ich wandelte in meiner Unschuld.[2]) Weil aber Eusebius die in den Psalmen vorgebildeten Gebete im Allgemeinen in dem christlichen Gottesdienste erfüllt und verwirklicht sieht, ist zu untersuchen, ob er in den citirten Psalmen gleichfalls solche

---

[1]) Euseb. de incorp. et invisibili Deo. p. 502. b u. c. Gall.

[2]) In psl. 25. 1. p. 232.

Vorbilder sieht und ob er in den vier paulinischen Gebetsarten, wie Origenes, den Verlauf und die Beschaffenheit der Meßgebete angedeutet findet.

Auffallend ist in letzter Beziehung, daß er die Eucharistie vor der Enteuxis nennt. Die Ursache davon könnte zwar sein, daß der 25. Psalm, Eingangs dessen die citirte Stelle steht, die Enteuxis enthält, von der aus er dann auf die Erklärung des Psalmes überging. Dem Folgenden gemäß verfuhr er jedoch nicht so äußerlich, sondern er bezieht die Eucharistie auf das liturgische Dankgebet und die Enteuxis auf die demselben folgenden Fürbitten. Unter dieser Voraussetzung wird aber der die Deesis vorbildende 24. Psalm Anspielungen auf den Anfang der Messe oder die Gebete der Katechumenenmesse in sich schließen.

§. 3. Gebete über Katechumenen und Büßer. Die Katechumenenmesse der alten Liturgie enthielt Orationen über die Katechumenen, Energumenen und Büßer. Wenn nun der 24. Psalm die Gebete dieser Messe andeutet, so wird der Bischof von Cäsarea in der Interpretation desselben auf alle, oder wenigstens auf die eine und andere der obigen Orationen Rücksicht nehmen. Das ist näher zu begründen.

Eusebius beginnt mit den Worten: „Wir sagen mit Recht, daß der 24. Psalm die Lehre von der Gott abgelegten Exomologese umfasse, der sich zuerst David bediente. Hernach hat er sie uns überliefert und uns unterrichtet, wie man kranke Seelen durch die Exomologese heilen müsse.“ [1]) Darüber kann also kein Zweifel obwalten, Eusebius findet das im 24. Psalm niedergelegte Gebet auch in dem christlichen Gottesdienste geübt und es fragt sich zunächst, wen versteht er unter „den kranken Seelen“. Die Gläubigen können es nicht sein, denn die kann er doch nicht ganz allgemein „kranke Seelen“ nennen. Auf die Katechumenen, Büßer 2c. paßt hingegen diese Bezeichnung, denn sie sind den Gläubigen gegenüber schwache und kranke Seelen. Doch hören wir den Kirchenhistoriker selbst. „Die kranke Seele, sagt er, die alles Sinnliche und Körperliche verlassend, sich zu dem unkörperlichen und unsichtbaren Gott erhebt, der ihr alleiniger Besitz geworden, ruft vertrauensvoll:

[1]) In psl. 24. 1. p. 224. b.

‚Deine Wege Herr zeige mir, leite mich in deiner Wahrheit und lehre mich, denn du Gott bist mein Erlöser‘.“ Unter diesen Wegen ist, nach Eusebius, das Walten der Vorsehung zu verstehen, durch welche Gott alles leitet und von welcher der Apostel Röm. 11. 33[1]) spricht, durch welche er Himmlisches und Irdisches lenkend den Menschen seine Wege zeigt. „In dieser Lehre mich unterrichtend, befestige mich in deiner Wahrheit, damit ich nicht in der Betrachtung der natürlichen Dinge das eine mit dem anderen verwechselnd (das Geschöpf mit dem Schöpfer) wie die, welche Gott nicht zum Lehrer haben, von der Wahrheit abirre. So von dir belehrt, erkenne ich dich nicht nur als Schöpfer, sondern auch als Erlöser.“[2]) Diese Worte, welche Eusebius der kranken Seele in den Mund legt, eignen sich nach meinem Ermessen bloß für die Katechumenen. Ihnen wurde in der Vorbereitungskatechese, welche die Richtschnur für ihren Unterricht war, das Walten der Vorsehung gezeigt, sie waren mehr als Andere in der Lage von der Wahrheit abzuirren und „das eine mit dem andern“ zu verwechseln.

Obwohl demnach der Interpret des 24. Psalmes unverkennbar auf die Katechumenen hinweist, die durch die Exomologese geheilt werden, so bedarf das Gesagte doch noch der Bestätigung und Ergänzung, weßwegen wir weitere Stellen beiziehen. Das Wort Exomologese, das eine Species der Deesis ist, bedeutet nach Eusebius sowohl Ablegung der alten Sünden durch wahre Buße und ein vor Gott gemachtes (Schuld-) Bekenntniß, als auch Eucharistia[3]) Die heil. Schriften bezeichnen deßwegen durch Exomologese auch die Begriffe: rühmen, Hymnen singen, loben und gelobt werden.[4]) In dem sonntäglichen Gottesdienste kommt das Gebet der Exomologese in beiden Bedeutungen vor, die Exomologese als Schuldgebet geht in demselben jedoch der Exomologese als Lobgebet voran.[5])

---

[1]) Man beachte, der Apostel spricht daselbst von dem Geheimnisse der Berufung zum Glauben.

[2]) In psl. 24. 5. p. 225. b.

[3]) In psl. 91. p. 1171. b.

[4]) In psl 43. 9. p. 386.

[5]) In psl. 91. p 1171. b. Wenn Eusebius an diesem Orte dem Lobgebete die Predigt folgen läßt, so hat dieses seinen Grund darin, daß die Gereinigten (Exomologese) und Geheiligten (Eucharistia) in letzter Instanz auch Andere heiligen sollen.

Weil der sonntägliche Gottesdienst mit der Feier der Liturgie identisch ist und dem Lob- oder Dankgebete derselben ein Schuldgebet voran geht, so folgt klar, daß die damalige Messe nicht nur ein solches Gebet besaß, sondern daß sie auch mit einem solchen begann. Denn wenn sich in der alten Liturgie an die Oration für die Katechumenen die der Energumenen, Büßer, Gläubigen und zuletzt das Dankgebet anschloß und, nach Eusebius die Exomologese dem Dankgebete und wie wir alsbald hören werden, auch dem Gebete für die Gläubigen voranging, so begriff sie die Orationen über die Katechumenen und Büßer in sich, welche den Anfang der Meßgebete bildeten. Zweifellos wohnten die Katechumenen auch diesem Theile des Gottesdienstes bei, weil „die von den Heiden Uebertretenden, wie der Kirchenhistoriker sagt, vor dem Bade der Wiedergeburt in dem Hause Gottes den Standort (*στάσιν*) vor den Thüren desselben zu haben pflegen. Noch nicht in das Innere zugelassen, werden sie zwar unterrichtet, sie sind aber noch nicht vollkommen."[1]) Vor den Thoren oder in den Thoren wurden die Katechumenen aber nicht nur unterrichtet, sie wohnten nicht nur der Predigt bei, sondern legten auch die Exomologese ab.

Der Psalmvers: Introite portas ejus in confessione, atria ejus in hymnis, confitemini illi psl. 99. 4. zeigt nämlich, daß die, welche den Götzen dienten und ferne vom Herrn waren, nach der Exomologese der alten Gottlosigkeit mit Vertrauen in die Thore eintreten sollen. „Nach den Anfängen und den ersten Schritten Gott zu dienen, in das Innere und die Vorhöfe tretend, bedürfet ihr der Exomologese nicht mehr, sondern befleißet euch hierauf ihn mit Hymnen zu preisen. Denn wie man zuerst in die Thore, sodann in die Vorhöfe eintreten muß, so soll man zuerst die Sünden bekennen und dann Gott mit Hymnen preisen, damit die durch die Exomologese gereinigte

---

[1]) Euseb. in psl. 134. p. 79. Novae patrum bibliothecae tomus IV. Romae. 1847. Weil neuerdings die Existenz von zwei Katechumenatsklassen bestritten wurde, füge ich den Schluß des Citates bei, der also lautet: „Die Vorhöfe sind jedoch verschieden, weil auch das Leben der Katechumenen verschieden ist (*ἐπεὶ καὶ διάφοροι τῶν εἰσαγομένων οἱ βίοι*). Der Fortschritt besteht aber darin, daß sie nach dem den Namen des Herrn loben, den Herrn selbst loben. Die erste Lehre ist nämlich die, daß der Logos Gottes die ganze Welt lenkt und beherrscht, hernach müssen sie aber sein Wesen und seine Macht kennen lernen und daß er der eingeborne Sohn Gottes sei."

Zunge einen reinen Hymnus darbringe."[1]) Diese Exomologese ist nicht etwa eine bußfertige Gesinnung, die auch der Gläubige noch bedarf, sondern geradeso ein mündliches (mit der Zunge gesprochenes) Gebet, wie der derselben folgende Hymnus. Da aber dieses Gebet die Katechumenen verrichteten und die in das Innere tretenden Gläubigen statt desselben Hymnen d. h. das Dankgebet sprachen: so hat man volles Recht zu der Behauptung, Eusebius verstehe unter der obigen Exomologese ein über die Katechumenen verrichtetes Gebet, das in seinen Tagen bei Beginn der Liturgie, in der Katechumenenmesse, recitirt wurde.

2. Kehren wir wieder zu dem Commentar des 24. Psalmes zurück, so geht der Bischof von Cäsarea mit der Erklärung des 6. und 7. Verses auf eine andere kranke Seele, die Büßer, über. Die Worte: Delicta juventutis meae, sagt er, passen weniger auf David, als auf die, welche gelernt haben ihre früheren Sünden zu bekennen. Diese Lehre wird daher vom Arzte den Kranken, solchen, die in der Büthe des Alters die Erkenntniß Gottes erlangten (also keine Katechumenen) und in jugendliche Sünden gefallen sind, als Heilmittel gereicht, damit sie ihre Sünden bekennen und durch die Barmherzigkeit Gottes Heilung erlangen p. 225 d. Der menschenfreundliche und gütige Erlöser wendet sich nämlich von den Sündern nicht ab und läßt sie in ihren Sünden nicht zu Grunde gehen, sondern er sorgt mehr für sie, als für die Gesunden, gibt ihnen zum Heile dienende Vorschriften und zeigt ihnen die Wege der Buße. Denn andere Wege führt Gott die Sünder, andere Wege die, welche sich von der Sünde zu ihm bekehren, andere die Gerechten und andere die Vollkommenen. p. 288 a. b. Schließlich heißt es: „Aber auch mit Rücksicht auf meine Feinde, so viele mir nachstellen und mich ungerecht hassen, sei ein Wächter meiner Seele und rette mich vor ihren feindlichen Nachstellungen. So handelnd, so flehend, bitte ich, laß mich nicht zu Schanden werden. Auf dich meine Hoffnung setzend, weiß ich sicher, daß die Hoffnung nicht zu Schanden macht."[2])

Jeder wird zugeben, daß Eusebius hier von den Büßern redet, aber, wird man entgegnen, was hat das mit den Gebeten

[1]) In psl. 99. 4. p. 1241. a.
[2]) In psl. 24. p. 232. a.

der Katechumenenmesse zu schaffen? Abgesehen davon, daß der Kirchenhistoriker in den Gebeten des Psalmes Vorbilder von christlichen Gebeten erblickt, abgesehen davon, daß die citirten Bitten der kranken Seele völlig mit der Oration über die Büßer in der clementinischen Liturgie übereinstimmen, bemerkt Eusebius zu dem letzten Psalmvers: „Nachdem sie (die kranke Seele) das recht gemacht und das ihrige gut geordnet hat, *sendet sie die Bitten für das ganze Volk zu Gott.*[1]) Sie ruft ihn an, daß wie er zuvor sie selbst aus ihrer Bedrängniß gerettet hat, so er jetzt auch das ganze Volk Gottes, Israel (rette).“[2]) Da in allen Liturgien dem Gebete über die Büßer die oratio pro fidelibus folgt, so liegt es auf der Hand, daß Eusebius in den vorausgegangenen Bitten der kranken Seele *das liturgische Gebet über die Büßer im Auge hat und verwirklichet sieht.* Was aber vom Gebete über die Büßer gilt, hat nicht weniger Anwendung auf das über die *Katechumenen.* Der 24. Psalm bildet in der That das liturgische Gebet der Deesis vor. Zuerst deutet er die Bitte der Katechumenen, dann die der Büßer an und am Schlusse weist er auf das Gebet der Gläubigen hin. Es ist völlig derselbe Verlauf der Orationen, welchen die Messe des dritten und vierten Jahrhunderts einhält.

Außerdem finden sich in dem Commentar zu den Psalmen Stellen, welche gleichfalls eine Oration über die Büßer in der Messe bezeugen. Wir halten uns an den 89. Psalm, der nach Eusebius eine Proseuche im Sinne des Apostels vorbildet. Diese Gebetsart bezieht sich zwar auf das Gebet der Gläubigen, allein der Kirchenhistoriker hält sich nicht immer an diese Terminologie, sondern prädicirt diesen Psalm auch als einen solchen, der eine *Exomologese* umfaßt.[3]) Als solcher eignet er sich aber völlig zur Weissagung auf ein Gebet der Büßer.

Eusebius sagt nämlich von demselben: „Dieser Psalm versöhnt Gott mit jenen, die *gefallen sind.* Moses übergab diese Art und Weise der Versöhnung dem Volke, welches nach *der Ankunft des Erlösers in Sünden fällt.*[4]) Die Ge-

---

[1]) *Μετὰ δὲ τὸ κατορθῶσαι καὶ εὖ τὰ καθ' ἑαυτὸν διαθέσθαι, ὑπὲρ τοῦ παντὸς λαοῦ τοῦ θεοῦ τὰς παρακλήσεις ἀναπέμπει.*

[2]) l. c. v. 22. p. 232. b.

[3]) In psl. 89. 10. p. 1138. b.

[4]) In psl. 89. 6. p. 1131. b.

nannten (Gefallenen) werden unterwiesen, daß sie nach der Exomologese zuerst um die Milde Gottes bitten, damit sie durch sie erzogen werden (παιδευθεῖεν), sodann um seine Rechte, um die Erkenntniß Christi nämlich und seiner wunderbaren Kräfte, damit sie dadurch besser (βελτίους γένοιντο) und, im Geiste unterrichtet, der Weisheit Gottes theilhaftig werden; die Kraft und Weisheit Gottes ist aber Christus.[1]) Am Schlusse der Psalmerklärung wiederholt Eusebius, „so sollen die nach der Ankunft des Erlösers Gefallenen beten, daß sie Morgens seine Barmherzigkeit erlangen. Das morgentliche Erbarmen (τὸ ὀρθρινὸν γὰρ ἔλεος) Christi ist das, welches über alle Menschen aufgeht. Denn, wie dem früheren Volke die Morgenzeit die war, als es in Egypten weilend der Aufsicht (ἐπισκοπήν) gewürdigt wurde, so leuchtet an dem letzten Tage das morgentliche Erbarmen allen Völkern durch den heilbringenden Oriens (Christus), welchen die Genannten in diesem Gebete anrufen sollen, damit sie der göttlichen Gegenwart des Erlösers gewürdiget werden, wie seiner göttlichen Herrlichkeit und Schönheit und aller übrigen Güter, welche in dem Christus Gottes verstanden werden."[2]) Soviel ist zweifellos, der citirte Psalm enthält nach Eusebius das Vorbild von einem Gebet, das über die nach der Ankunft des Erlösers Gefallenen gesprochen wurde. Die Frage ist nur, versteht er unter den Gefallenen Christen oder Juden? Manches deutet nämlich auf die letzten hin. Allein, da er in diesem Psalm ein Vorbild der paulinischen Proseuche erkennt, da nicht abzusehen ist, warum er von einem Gebete für die Gefallenen unter den Juden und nicht für die Juden nach der Ankunft Christi überhaupt sprechen soll: so glauben wir, Eusebius rede von gefallenen Christen. Ihnen „übergab Moses prophetisch diese Art und Weise der Versöhnung," denn das jüdische Ritual besaß andere Vorschriften. Wir glauben dieses um so mehr, als von einem Gebete, für die nach der Ankunft Christi gefallenen Juden in dem christlichen Gottesdienst der ersten vier Jahrhunderte keine Spur zu entdecken ist. Ist dem aber so, dann können die Gefallenen blos die von der Kirche in die Klasse der Büßer Verwiesenen sein, für

[1]) l. c. v. 12. p. 1138.

[2]) l. c. v. 13—17. p. 1139. Die Gegenwart des Erlösers bezieht sich auf die missa fidelium überhaupt und die Communion insbesondere.

welche in der Katechumenenmesse eine eigene Oration recitirt wurde.[1]) Der Inhalt dieser Oration stimmt auch mit dem von Eusebius charakterisirten Gebete überein. In dem letzten Gebete rufen die Gefallenen Gott einerseits um Milde und Erkenntniß der Wahrheit, andererseits um Vereinigung mit Christus an, durch Zulassung zur Gemeinschaft mit der Kirche, seinem Leibe.[2]) In der betreffenden Oration der clementinischen Liturgie heißt es aber: „der du alle Menschen retten und zur Erkenntniß der Wahrheit führen willst . . . stelle sie deiner heil. Kirche zurück . . . durch Christus, unsern Gott und Erlöser."[3]) Bei dieser Sachlage ist die Annahme gerechtfertiget, Eusebius weise in der Auslegung dieses Psalmes auf ein in der Katechumenenmesse vorkommendes Gebet für die Büßer hin. Einen unumstößlichen Beweis wird kein Sachverständiger verlangen.

§ 4. Das Gebet für die Gläubigen. Die zweite Gebetsart, welche der Apostel Paulus namhaft macht, ist die *προσευχή*. Eusebius versteht jedoch unter diesem Worte nicht immer eine neben der *δέησις* stehende eigene Spezies des Gebetes, sondern in dem Satze: „Der, welcher in der Proseuche geziemende Deeseis zu Gott emporsendet"[4]) bezeichnet er mit Proseuche das Gebet überhaupt, von dem die *δέησις* eine Unterabtheilung bildet. In dasselbe Verhältniß setzt er da, wo er die Proseuche von der Euche unterscheidet (in der oben citirten Stelle psl. 25. 1. p. 231 identificirt er beide), diese zwei Gebetsarten zu einander, so daß die Euche als eine Gebetsart der Proseuche, oder des Gebetes überhaupt erscheint. Dieses ist um so mehr festzuhalten, als er von der Euche eine Definition gibt, welche die meisten Kirchenväter in ähnlicher Weise wiederholen und was wichtiger ist, auf die

---

[1]) „Als Kaiser Philippus in der Osternacht mit der Menge an den Gebeten der Kirche theilnehmen wollte, ließ ihn der Vorsteher nicht eher zu, als bis er die Exomologese abgelegt und sich denen, welche gefallen waren und in der Ordnung der Büßer standen, beigesellt hatte." Euseb. h. e. l. 6. c. 34.

[2]) In psl. 89. p. 1037. 16. d.

[3]) Aus den betreffenden Stellen des Commentares zu dem 24. und 89. Psalm läßt sich die oratio pro poenitentibus der clementinischen Liturgie vollständig herstellen. cf. A. C. l. 8. c. 8. 9.

[4]) In psl. 161. 1. p. 159.

oratio pro fidelibus beziehen. Eusebius sagt nämlich: „die heil. Schrift setzt das Wesen der Euche in Versprechungen, Gelübde, welche Jemand Gott macht, wenn er sich vorgenommen hat, sich zu bessern und sein Leben der göttlichen Philosophie zu weihen, oder aus seinem Besitzthum etwas zu heiligen, oder wenn er irgend ein Versprechen macht, wie es einem gottgefälligen Leben zukommt."[1]) Das geschah in der oratio pro fidelibus, in welcher die Gläubigen den Vorsatz aussprachen, dem göttlichen Willen gemäß zu leben und dasselbe für alle Stände der Kirche erbeteten.

Um jedoch den Inhalt dieser Oration genauer kennen zu lernen, müssen wir auf die Psalmen zurückgehen, welche der Kirchenhistoriker als solche benennt, die eine Proseuche (Euche) enthalten.[2]) Ihnen zufolge sendet a. der Gerechte Bitten (δεήσεις) zu Gott und zwar b. nicht um kleine, vergängliche und menschliche Dinge, sondern c. um Heiliges mit reinen Lippen.[3]) Der Gerechte oder Heilige, wie ihn Eusebius auch nennt, ist der Gläubige und das Gebet des Gerechten offenbart sich dadurch als die oratio pro fidelibus. Dasselbe gilt von den beiden anderen Merkmalen der Proseuche. Damit aber der Gerechte durch die erlangte Verzeihung nicht lässig werde, enthielt die Proseuche auch eine Exomologese. „Obwohl ich ein Heiliger bin, so sende ich doch nicht auf mich vertrauend das Gebet empor, sondern ich bitte und flehe um Barmherzigkeit (ἐλέησόν με, κύριε) und das ist mein ununterbrochenes Gebet."[4]) Durch dieses wiederholte Gedächtniß an die Sünde sollte auch der Dank (εὐχαριστεία) gegen Gott größer werden.[5]) Die gesagt hatten: ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε, ἐλέησον ἡμᾶς, sagen sodann, gleichsam erhört, Gott Dank (εὐχαριστοῦσι)[6]).

Die großen und heiligen Güter, um welche man in der Proseuche betete, waren vor allem die göttliche Gnade und Hilfe. „Zur Vermeidung von Kleinmuth und Hochmuth hält der Erlöser uns in diesem Gebete vor, wir sollen der

---

1) In psl. 64. 3. p. 627. a.
2) cf. §. 2. S 688.
3) In psl. 16. 1. p. 160. c. u. d.
4) In psl. 85. 5. p. 1031.
5) l. c. v. 11. p. 1035. d.
6) In psl. 123. p. 70. Novae patrum biblioth. t. 4.

vollen Ueberzeugung sein, daß wir immer der göttlichen Gnade bedürfen."[1]) . . . Dem entsprechend bittet der Gerechte in der Proseuche Gott, „er möge ihn seines Schutzes würdigen, weil er der Menge der Widersacher nicht gewachsen ist, . . . er möge ihn wie seinen Augapfel schützen, . . . die gottlose Eintracht der Bösen auflösen und sie strafen."[2]) Die Uebereinstimmung dieses Theiles der Proseuche mit „dem Gebete der Gläubigen" zeigt der Schlußsatz der oratio pro fidelibus in der clementinischen Liturgie, der lautet: „Für einander lasset uns beten, damit uns der Herr durch seine Gnade bewahre und behüte bis zum Ende, uns befreie vom Bösen und allen Aergernissen derer, die Uebles thun und uns rette in sein himmlisches Reich."

Die Proseuche erstreckte sich ferner nicht nur auf die Bittenden, sondern sie umfaßte alle Völker, sofern „allen Menschen durch den Erlöser die erbetenen Güter zukommen sollen"[3]) und Gott gebeten wurde, er möge seine Gnaden über alle Völker ausgießen.[4]) Der Erlöser selbst bittet in derselben für seinen Leib, die Kirche, zu seinem Vater.[5]) Nach dieser Seite offenbaren sich die Bitten der Proseuche „als flehentliche Gebete (ἱκετηρίους εὐχάς), welche die Priester für den allgemeinen Frieden und für die Kirche Gottes verrichteten."[6])

Endlich war die Proseuche an Gott, den Vater gerichtet, der durch seinen Sohn die Gnade der Berufung der Völker verleiht, durch den Sohn alles im Himmel und auf Erden erschaffen und alles Wunderbare im A. u. N. T. vollbracht hat.[7])

Wenn man diese Eigenschaften der von Eusebius geschilderten Proseucha mit der liturgischen oratio pro fidelibus vergleicht und erwägt, daß er in dem von dem Psalmisten verrichteten Gebete ein Vorbild der in dem christlichen Gottesdienste recitirten Gebete sieht, so wird man nicht bestreiten, daß in der von Eusebius gebrauchten Liturgie „ein Gebet der Gläubigen" enthalten war, welches der in der alten Liturgie vorkommenden oratio pro fidelibus entsprach. Ueber das Verhältniß dieses

---

1) In psl. 16. 5. p. 161.
2) In psl. 16. v. 9. v. 14. p. 161. u. 165.
3) In psl. 85. 1. p. 1027.
4) l. c. v. 8. p. 1034.
5) In psl. 16. 9. p 165. a.
6) Euseb. vita Const. l. 4. c. 45. p. 1022.
7) In psl. 85. 10. p. 1035. a.

Gebetes zu den Fürbitten nach der Consecration wird später die Rede sein.

§ 5. Messe der Gläubigen. Wie bereits S. 686 angegeben, unterscheidet Eusebius von der Verkündigung des Wortes Gottes durch Lesung und Predigt und den Gebeten, die geistige Hierurgie. Dasselbe thut er in den Worten: Bei der in Tyrus versammelten Synode „schmückten die Priester Gottes theils durch Gebete, theils durch Predigten die Festlichkeit. Die Einen hielten Lobreden auf den Kaiser und das Martyrium, Andere bereiteten durch dogmatische auf die gegenwärtige Festlichkeit bezügliche Reden den Zuhörern ein geistiges Mahl, Andere legten den geheimen und mystischen Sinn des aus den heil. Büchern Vorgelesenen aus. Die, welche sich aber dessen enthielten, versöhnten Gott durch unblutige Opfer und die mystische Hierurgie (ἱερουργίας), indem sie für den allgemeinen Frieden, für die Kirche Gottes, für den Kaiser und seine Kinder Gott flehentliche Gebete darbrachten."[1]) Ohne Zweifel wird dadurch die Lesung und Predigt von der Darbringung des Opfers, und da jene der Katechumenenmesse dieses der Messe der Gläubigen zukommt, die Messe der Katechumenen von der der Gläubigen unterschieden. Wie groß die Verschiedenheit war, geht daraus hervor, daß die Katechumenen nicht mit den Gläubigen vermischt (συναγελάζεσθαι) den Gebeten (εὐχαῖς) derselben anwohnen durften. Selbst dem Kaiser Constantin war dieses nicht gestattet.[2]) Weil er aber in der Predigt anwesend war,[3]) so folgt, daß man die Katechumenen nach derselben entließ. Es geschah das durch eine eigene Formel, deren jedoch Eusebius so wenig gedenkt als des Friedenskusses, mit welcher die Messe der Gläubigen begann.

An diesen Kuß schloß sich die Darbringung von Brod und Wein an, welche der Kirchenhistoriker in den Worten erwähnt: „selbst Schaubrode opfern wir."[4]) Nachdem

---

[1]) Euseb. de vita Const. l. 4. c. 45. p. 1022.

[2]) Vita Const. l. 4. c. 62. p. 1035.

[3]) De laudibus Const. c. 1. p 1121.

[4]) cf. §. 1. S. 683. Zu den Worten Gustate et videte quoniam suavis est dominus bemerkt Eusebius: „Weil David durch den Genuß der Schaubrode eine göttliche Kraft empfangen zu haben fühlte, ... ermahnt er uns zu beten, daß wir durch das Brod des Lebens genährt werden, dessen Symbol und Bild die von Moses vorgeschriebenen Schaubrode

das Volk die eucharistischen Elemente dargebracht hatte, vollzog der Priester „die geistige Hierurgie, welche wir in den Danksagungen der Mysterien des neuen Bundes auf dem ganzen Erdkreise vollbringen, wenn wir das Gedächtniß des Opfers des Lammes Gottes feiern.“[1])

Verbindet man die Angaben dieser Stelle mit dem Citate De vita Const. 4. 45., so begann die Hierurgie mit Danksagungen, dem Dankgebete, an welches sich das Opfer anschloß und endigte mit Bitten für den allgemeinen Frieden 2c. Es ist derselbe Verlauf der heil. Handlung, wie ihn die alten Liturgien enthalten und die Kirchenväter beschreiben. Eusebius gibt damit den allgemeinen Inhalt der missa fidelium an, die er auch Eucharistie nennt. „Die Zeugnisse der Propheten, bemerkt er, sind dadurch wahr geworden, daß in allen Kirchen Gottes und auf dem ganzen Erdkreise, die Menge der Gläubigen, dem Evangelium zufolge dankende Stimmen (*φωνὰς εὐχαριστηρίους*) erhebt und durch Gebete und Hymnen zu Gott emporsendet.“[2]) Noch deutlicher sagt er an demselben Orte: „Die Kirche bringt Gott das unblutige logische Opfer in der geistigen Hierurgie durch die Eucharistie dar,“[3]) und an einer anderen Stelle: „Wir bringen die Eucharistie für unsere Erlösung Gott durch fromme Hymnen und Gebete dar.“[4])

Dieser Gegenstand, an sich ohne Bedeutung, bezeugt wiederholt, daß Eusebius das Wort „Eucharistie“ in dem ersten Briefe an Timotheus (c. 2. v. 1.) auf das Dankgebet und nicht auf die Danksagung nach der Communion bezieht; weswegen er der Proseuche nicht die Enteuxis, sondern die Eucharistia folgen läßt.

§. 6. Dankgebet. In dem christlichen Gottesdienste kam ein Hymnus vor, in welchem das Lob Gottes verkündiget

---

waren . . . Wir, die wir auf der Erde leben, werden also des Brodes und Logos, der vom Himmel kam, sich selbst entäußerte und klein machte (*σμικρύναντος*), theilhaftig.“ In psl. 33. 8. p. 295. b.

[1]) *Γίγνεται καὶ διὰ τῆς πνευματικῆς ἱερουργίας, ἣν ἐν ταῖς εὐχαριστίαις κατὰ τὰ μυστήρια τῆς καινῆς διαθήκης καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐπιτελοῦμεν, ὁπηνίκα τῆς θυσίας τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ τὴν ἀνάμνησιν ποιούμενοι.* In psl. 65. 2. p. 647. c.

[2]) In psl. 92. 3. p. 1193.

[3]) l. c. 1096. a.

[4]) Demonstr. evang. L. 1. c. 10. p. 92. d.

wurde.[1]) Christus, von der aus den Völkern versammelten Kirche umgeben, sendet gleichsam in der Mitte eines Chores stehend, zum Vater einen Hymnus, der Verheißung entsprechend: Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae laudabo te.[2]) Derselbe, an den Schöpfer, Demiurg und König, den Gott des All allein gerichtet[3]), stammt von Christus[4]) und den Aposteln her, von welchen ihn die Gläubigen der Kirche Gottes gelernt haben. Nur sie verherrlichen darum den Vater würdig.[5]) Mehr als jede Harfe preisen sie in Einer Symphonie und Harmonie Gott, der über alles ist, durch Hymnen.[6]) Nicht aus fremden Reden, sondern aus den Quellen Israels (a. t. Bücher) ist er geschöpft[7]) und er wird der eucharistische genannt, weil er eine Danksagung in sich schließt.[8])

Niemand wird bezweifeln, daß dieser an Gott allein gerichtete Dankhymnus, den die christliche Kirche dem Vater durch Christus darbrachte, das liturgische Dankgebet ist. Zu beachten ist aber, daß er dieses Gebet, besonders in jenen Psalmen, die er eucharistische und evangelische nennt, vorgebildet findet. Denn daraus folgt, daß er dasselbe als Erfüllung der Psalmworte, in der Erklärung derselben berücksichtiget, weswegen man aus seinem Commentar auf die Beschaffenheit desselben schließen darf.

2. Ein solcher eucharistischer Psalm ist der achtzehnte. „Er belehrt den schwachen, verfinsterten Geist des Menschen, wie die Geschöpfe, nicht in der griechischen oder einer andern Sprache, sondern thatsächlich durch ihren Schmuck, ihren Lauf, ihre Harmonie und weise Einrichtung den Urheber dieser so geordneten Bewegung und seine unendliche Macht preisen.[9]) Denn der Wechsel von Tag

---

[1]) In psl. 64. p. 626. a.
[2]) In psl. 7. 8. p. 123.
[3]) In psl. 64. 3. p. 627. a.
[4]) „Ein wahrheitsgetreues Wort (λόγος ἀληθής) hält fest, in einer Höhle des Oelberges habe der Erlöser seine Jünger in die unaussprechlichen Mysterien (ἀποῤῥήτους τελετάς) eingeweiht." De vita Const. l. 3. c. 63. p. 946.
[5]) In psl. 64. 2. p. 326. d.
[6]) In psl. 70. 22. p 787. b.
[7]) In psl. 67. 29. p. 714. a.
[8]) In psl. 65. 19. p. 671. a.
[9]) In psl. 18. 2. p. 187.

und Nacht, die Sonne, die in Licht gekleidet, herrlich, wie ein Bräutigam aus ihrem verborgenen Gemache hervortritt und in ihrem Laufe alles erleuchtet und erwärmt, verkündigen die allweise, von dem Gott des All festgesetzte Ordnung und lehren den Menschen Gott erkennen.[1]) Diese Wahrheit und die Wunderwerke Gottes werden aber blos in der Kirche der Heiligen erkannt und bekannt (ἐξομολογήσονται)[2]), denn der vom h. Geiste erfüllte Prophet sieht die Herrlichkeit des in der Mitte der Heiligen stehenden Eingebornen Gottes[3]), dessen große Werke die Kirche betrachtet und den sie als den Mächtigen bekennt. „Du beherrschest das Meer und besänftigest seine Wogen. Du hast demselben Schloß, Thore und Grenzen gesetzt, damit es nicht austretend den Erdkreis überfluthe. Als ihrem Gebieter gehorcht dir die Bewegung des Wassers, sich zur Höhe aufbäumend erzittert es und stürzt von seinen eigenen Grenzen umschlossen in sich zusammen. Wie du aber die Fluthen und Erhebungen des Meeres durch deinen Befehl zügelst und seine hohen, seine anprallenden, seine schäumenden Wogen sänftigest, so hast du auch die von den unsichtbaren Mächten, welche dem Plane deiner Vorsehung feindselig und entgegen waren, als der Allmächtige und über alle Mächtigste niedergeworfen und ihren Führer und Tyrannen, jenen stolzen und übermüthigen Fürsten dieser Welt durch deine Kraft gedemüthiget.“[4]) Die auf den Felsen gegründete Kirche[5]) (denn sie ist der beatus populus) jubelt aber dem Sieger zu, „Gott das unblutige und logische Opfer in der geistigen Hierurgie und in dem Cult (λατρεία) des Neuen Bundes durch Jubel und Dank darbringend.“[6])

Desgleichen bittet sie ihn, den Menschen Barmherzigkeit zu erweisen. „Nicht umsonst hast du sie erschaffen, welche du nach deinem Bilde gemacht hast. Damit dein Werk und Bild nicht zu Grunde gehe, heile die Kranken. Auch bitte ich dich zu gedenken, daß alle dem Tode verfallen sind und keiner sich selbst retten kann.[7]) Nur Christus vermag dieses, in

---

[1]) l. c. v. 3. u. 6. p. 190 u. 191.
[2]) In psl. 38. 6. p. 1080.
[3]) l. c. v. 7. p. 1081.
[4]) In psl. 88. 9. p. 1087.
[5]) l. c. p. 1091. a.
[6]) l. c. v. 16. p. 1095.
[7]) l. c. v. 47. p. 1118.

welchem die dem Könige David gemachten Verheißungen erfüllt sind, die wir in seinen Thaten auch erfüllt sehen.[1]) Dieses voraus schauend, schließt der Prophet den Psalm mit Dank und Lob (*διὰ τῆς εὐχαριστίας καὶ εὐλογίας*): Benedictus Dominus in aeternum, und lehrt uns antworten: Es geschehe, es geschehe, was in der hebräischen Sprache Amen, Amen heißt."[2]) Abgesehen von dem mit der clementinischen Liturgie völlig übereinstimmenden Inhalte der vorausgehenden Worte, ist die letzte Aeußerung eine offenbare Anspielung auf den Schluß der liturgisch-christlichen Gebete überhaupt und des Dankgebetes insbesondere, das mit einer Doxologie und Amen endigte.[3]) Es beweist also auch dieser Schluß, daß Eusebius den 88. Psalm in dem liturgischen Dankgebete „in der geistigen Hierurgie und dem Cult des N. B." verwirklichet sieht.

3. In dem Dankgebete wurde Gott jedoch nicht nur gelobt, weil er die Welt voll Macht und Weisheit erschaffen, weil er die feindlichen Mächte besiegte und der Menschheit überhaupt Barmherzigkeit erwies, sondern auch deshalb, weil er das jüdische Volk durch wundervolle Thaten führte und schützte und es aus der ägyptischen Knechtschaft befreite. Den 65. Psalm erklärend, sagt nämlich Eusebius, in diesem „evangelischen" Psalm werden alle Bewohner der Erde aufgefordert, erstens Gott zuzujubeln, zweitens seinem Namen zu psalliren. „Drittens sollen wir rühmen, nicht Gott, dazu genügt der Jubel, nicht seinen Namen, das geschieht durch das Psalliren, sondern sein Lob."[4]) Zu diesem Behufe befiehlt uns der Prophet die Werke Gottes aufmerksam zu betrachten und zu erwägen, inwiefern sie Furcht und Staunen hervorrufen p. 649 b. Dasselbe sagt er in den Worten: Kommet und schauet die Werke Gottes; er ist schrecklich in seinen Rathschlägen über die Menschenkinder. V. 5. Ehedem hieß es: quam terribilia sunt opera tua, weil jedoch die ferne Stehenden die Werke Gottes nicht erkannten, redet er sie an: Venite et videte opera Dei, denn, wenn ihr sie sehet, werdet ihr auch erkennen, daß er schrecklich sei in den Rathschlägen über die Menschen. Alles

---

[1]) l. c. v. 50. p. 1119.
[2]) l. c. v. 53. p. 1121.
[3]) I. Cor. 14. 16. Just. apol. 1. c. 65. et 67.
[4]) In psl. 65. 2. p. 649. a.

hat er nämlich für das Heil der Menschen gethan. p. 652. b. Worin dieses bei den Alten (Juden) bestand, lehrt Vers 6: Er wandelte das Meer in trockenes Land ꝛc. Die Schrift erwähnt dieses, weil den Heiden, als Unwissenden, nothwendig erzählt werden mußte, wie das Volk Gottes in der ägyptischen Knechtschaft den götzendienerischen Egyptiern unterworfen war, wie Gott aber für dasselbe Großes und Furchtbares that und es durch die Plagen, mit welchen er die Egyptier schlug, von der harten Knechtschaft befreite. Aber auch als er das rothe Meer trocken legte, die Seinigen rettete und die Gottlosen in die Tiefe des Verderbens warf, hat er seine terribilia opera gezeigt. Dadurch belehrt, vertrauet und glaubet, daß er auch für euch Aehnliches thun wird. p. 652. c. . . . Durch die Ankunft unseres Erlösers bei den Menschen ist nämlich das alles erfüllt, darum fährt der Psalm fort: ibi laetabimur in ipso; oculi ejus super gentes respiciunt. Benedicite gentes Deum nostrum, et auditam facite vocem laudis ejus p. 653. c. Nachdem die Heiden das Erwähnte zu ihrem Nutzen gelernt haben, fordert sie der Psalm auf, den Vollbringer so vieler Wunder und furchtbaren Werke, zu lobpreisen als den allein wahren Gott, als den Gott von uns Allen 657 c. „Dieses Wort wird erfüllt in allen Kirchen Christi [1]), die aus allen Völkern erwählt auf dem ganzen Erdkreise, in Stadt und Land, Hymnen und Psalmen zu dem Einen von den Propheten vorher verkündigten Gott mit lauter Stimme emporsenden, so daß sie die draußen Stehenden hören können.“ [2])

Demzufolge lobten die Christen Gott in der Liturgie dafür, daß er durch seine Vorsehung Himmel und Erde regiert und den Menschen durch Bestrafung der Gottlosen und Beschützung der Frommen seine Sorge zuwendet.[3]) Zur Vervollständigung ist dem beizufügen, daß das liturgische Dankgebet auch die Wunderwerke erwähnte, welche bei der Ankunft Christi geschahen und daß die Christen in den kirchlichen Mysterien den

---

[1]) Zu Psalm 39. v. 10. bemerkt Eusebius geradezu, die Versammlung der Gläubigen in der Kirche singe Hymnen, um das gerechte Gericht Gottes, seine unaussprechliche Vorsehung und die Wahrheit der prophetischen Verheißungen zu verkündigen. l. c. p. 357. a.

[2]) In Psal. 65. p. 657. d.

[3]) In psl. 134. 8. p. 80. Novae patr. bibl. tom. 4.

die den Altvätern verliehenen Wohlthaten zur Nacheiferung ihrer Tugend entflammt werden.[1])

Die Apostel sollen den Völkern in einem Hymnus kund machen, was Gott dem alten Volke Gutes erwiesen und wie er die Uebertretungen desselben strafte. Sodann sollen sie das auch bezüglich der Wunderwerke des Neuen Testamentes thun und beide Materien mit einander zu Einem Hymnus verbinden. Diese einleitenden Worte zu dem Commentar des 104. Psalmes enthalten denselben Gedanken, welcher der Erklärung des 65. Psalmes zu Grunde liegt, weswegen beide Stellen denselben Gegenstand, diesen Hymnus oder das Dankgebet, behandeln. Sich an die Worte des 104. Psalmes anschließend, theilt aber Eusebius in der Interpretation desselben, das was Gott für den Menschen gethan, die mirabilia, in prodigia und judicia ab und versteht unter prodigia die wunderbaren Werke, durch welche er den Menschen Wohlthaten erwies, unter judicia hingegen die Strafgerichte gegen die Uebertreter, vorzugsweise aber die Gesetze, welche er den Geschöpfen gab. Das Wort judicia gab ihm Anlaß, die Gesetzmäßigkeit der Schöpfung als einen hervorragenden Bestandtheil des Dankgebetes namhaft zu machen, während ihn die Erklärung des 65. Psalmes daran hinderte. Ohne Zweifel bildete also die hymnenartige Beschreibung der Schöpfung und ihrer Gesetzmäßigket den ersten Theil des Dankgebetes. An denselben reiht sich die Darstellung dessen, was Gott an den Juden gethan und die Strafgerichte für ihren Ungehorsam an. Die dritte Abtheilung beschäftigte sich mit den Wunderwerken des Neuen Testamentes.

Man kann entgegnen, diesen Stoff trugen die Apostel in der Missionspredigt vor, sie charakterisirt darum Eusebius in den obigen Worten und nicht das Dankgebet. Allein wiederholt wurde darauf aufmerksam gemacht,[2]) daß sich der Inhalt

[1]) l. c. p. 1297. a.

[2]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 47. Lehre u. Gebet. S. 57 ff. Selbst noch Maximus von Turin verbindet in dem tractatus IV. contra paganos die Missionspredigt, denn das ist dieser Tractat, mit dem liturgischen Dankgebet und beruft sich dabei ausdrücklich auf die „Clementinen". Nos vero, ait ipse s. Petrus, cujus hanc adsumpsimus disputationem de historia beati Clementis ejus discipuli, et nostris in adjutorium sociavimus dictis. l. c. p. 733. Romae 1784.

erzählen ... Es soll das nämlich in Hymnen geschehen, laut den Worten Cantate ei et psallite ei, narrate omnia mirabilia ejus p. 1297. Diese mirabilia gibt Vers 5: Mementote mirabilium ejus, quae fecit, prodigia ejus et judicia oris ejus, näher an; gleichviel ob die mirabilia in den alttestamentlichen Schriften oder in den Evangelien erwähnt werden. Denn alles, was der Mensch gewordene Logos vollbracht hat, sollen sie (die Apostel) mit dem im Alten (Bunde Geschehenen) verknüpfen (τοῖς παλαιοῖς ὁμοῦ συνάψαντες) und den Völkern mittheilen, damit sie seine wunderbaren Werke, Gesetze und Vorschriften beständig im Andenken bewahren.[1]) Deßwegen fügt der Psalm bei: Prodigia ejus et judicia oris ejus. Unter prodigia versteht er die göttlichen Zeichen, unter judicia die Befehle und Vorschriften, oder jene Wunder, die von Gott nach gerechtem Gerichte zur Strafe geschehen sind. Welche Wunder? Die vor dem Einzuge und nach dem Auszuge aus Egypten, die nach seiner Ankunft geschahen. Das sind nämlich durchweg staunenswerthe und wunderbare Werke, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen. Das Wandeln auf dem Meere, die Erweckung von Todten und Aehnliches sind prodigia. Die Worte, durch welche er Dämonen aus den Menschen austrieb und die Vorschriften des neuen Bundes sind judicia. Noch mehr scheinen unter judicia die Gesetze gemeint zu sein, welche er dem Himmel, der Erde und dem Meere gab. Nicht allein der Mensch empfing das Gesetz, sondern auch alles Sichtbare, das Meer, daß es seine Grenzen nicht überschreite, die Erde, daß sie fest stand, die Sonne, daß sie gieng, der Mond, daß er seine Ordnung beobachtete, der Chor der Sterne, die Natur der Körper, Pflanzen, Thiere und alles Uebrige erhielt ein Gesetz; denn alles leitet er durch seine Gesetze. Und all das ist durch Gebote geschehen, die durch den Mund geoffenbart werden. Was also sein Mund im A. und N. T. festgesetzt hat, das verknüpfet miteinander und schreibet es den Völkern vor, daß sie seine Entscheidungen als göttliche Gesetze beobachten"[2]) und, wie es Eingangs des Psalmes heißt, durch

---

[1]) l. c. p. 1297. d.
[2]) In psl. 104. v. 5. p. 1303.

so muß es schon im zweiten Jahrhundert so vorhanden gewesen sein, wie er es in dem Commentar zu den Psalmen beschreibt, oder wie es zu Anfang des vierten Jahrhunderts üblich war. Denn die Annahme wird keine Vertreter finden, daß das Dankgebet seiner Zeit anders gelautet habe, als das von ihm in den Grundlinien gezeichnete. Dazu kommt, daß der obigen Erörterung zufolge Eusebius in der Beschreibung dieses Gebetes ebenso mit Justin im Einklang steht als mit Chrysostomus, weßwegen das Dankgebet von den Tagen der Apostel bis zu Ende des vierten Jahrhunderts überall dasselbe war. Oder hat vielleicht Eusebius in confessioneller Befangenheit die Liturgie des vierten Jahrhunderts in die ersten drei Jahrhunderte übertragen?

5. Schließlich ist noch das zu dem Dankgebete gehörende Trisagion zu erwähnen. Wie „die Chöre der Engel den reinen und geistigen Opfern als Genossen und Helfer beistehen,“ [1]) so „singt das ganze Menschengeschlecht mit dem himmlischen Chor der Engel zusammen.“ [2]) Nach den alten Liturgien geschieht dieses, wenn die Gläubigen in der Feier der Eucharistie mit den Engeln, die darum als ihre Genossen erscheinen, Gott das dreimal heilig zurufen. Auch Eusebius kennt diesen Ritus. Die Prophezeiung des Isaias, der gemäß die den Herrn umgebenden Seraphim rufen: Heilig, heilig, heilig, der Herr Sabaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit, wurde erfüllt als Christus erschien. Denn die Kirche Christi erfüllt die ganze Welt, den Gott Israels auf dem ganzen Erdkreise lobpreisend. [3]) Die Worte „voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit“ sind erfüllt in der über die ganze Welt verbreiteten Kirche, da aber auch die ersten Worte: Heilig 2c. eine Erfüllung fordern, ist ihre Recitation unter dem nicht zufällig gewählten Ausdrucke: „den Gott Israels lobpreisend“ zu verstehen. Die Stellung, welche das Trisagion in dem Dankgebete einnahm, ist aus den Schriften des Eusebius nicht näher zu erkennen.

§. 7. Consecration und Opfer. In dem christlichen Gottesdienste brachten die Gläubigen „das unblutige und logische

---

[1]) In psl. 19. 4 p. 75.
[2]) De laud. Coust. 10. p. 1171.
[3]) In psl. 71. p. 418. a.

der apostolischen Missionspredigt und des liturgischen Dankgebetes decken und der Unterschied sich bloß in der Form geoffenbart habe. Das Dankgebet kleidete nämlich diesen Inhalt in hymnenartige, pompöse, die Missionspredigt in lehrhafte Worte ein. Nun wird aber nach Lesung des Vorausgegangenen Niemand bestreiten, daß Eusebius die hymnenartige Form der Verkündigung der Wunderwerke Gottes ausdrücklich und oft geltend macht und darum nicht die Missionspredigt, sondern das Dankgebet[1]) beschreibt. Zudem genügte die Predigt allein nicht. „Die früheren Gebote," sagt er, „waren zwar der ganzen Erde prophetisch überliefert, denn sie galten nicht blos den Juden, sondern allen Menschen auf Erden.[2]) Weil aber zu ihrer Vollbringung Gebet nothwendig war, wendet sich der Prophet zu Gott und betet für die ganze Erde: Omnis terra adoret te, et psallat tibi, psalmum dicat nomini tuo. Des Gebetes bedurften sie nämlich hauptsächlich,[3]) um durch Gottes Macht umgewandelt, nicht mehr Götzen, sondern den Einen Gott anzubeten".[4])

Aus dem Gesagten läßt sich ferner schließen, in welche Zeit Eusebius die Entstehung dieses Gebetes verlegt. Wenn er nämlich sagt, der heil. Geist habe den Aposteln durch den Psalmisten aufgetragen, Gott durch den eucharistischen Hymnus zu verherrlichen, so war er der Ueberzeugung, dieser Hymnus, das liturgische Dankgebet, verdanke seinen Ursprung apostolischer Anordnung. Ein solches Zeugniß aus diesem Munde ist von großer Bedeutung, denn Niemand konnte das besser wissen als er. Wollte man aber auch an seinen Worten nergeln, so wird man doch zugeben, wenn der im dritten Jahrhundert geborene Eusebius das Dankgebet für eine apostolische Institution erklärt,

[1]) Das Eingangs dieses Paragraphs Gesagte genügt allein schon zu dem Beweise, daß Eusebius unter dem Dankhymnus nicht die Predigt oder Glaubensregel meint, sondern ein Gebet.

[2]) Das ist auch die Lehre des Chrysostomus, denn unter den Geboten sind nicht etwa der Decalog, sondern die mirabilia, prodigia und judicia zu verstehen.

[3]) *Μεγίστης γὰρ ἐδέοντο εὐχῆς.* Würde der Artikel nicht fehlen, so könnte man übersetzen, „des größten Gebetes," des Dankgebetes, bedurften sie. Davon aber auch abgesehen, beziehen sich diese Worte doch in erster Linie auf das Dankgebet, sofern dieses ebenso eine Belehrung über den Einen Gott enthielt, als der Anbetung desselben Ausdruck gab.

[4]) In psl. 65. v. 4. p. 650.

so muß es schon im zweiten Jahrhundert so vorhanden gewesen sein, wie er es in dem Commentar zu den Psalmen beschreibt, oder wie es zu Anfang des vierten Jahrhunderts üblich war. Denn die Annahme wird keine Vertreter finden, daß das Dankgebet seiner Zeit anders gelautet habe, als das von ihm in den Grundlinien gezeichnete. Dazu kommt, daß der obigen Erörterung zufolge Eusebius in der Beschreibung dieses Gebetes ebenso mit Justin im Einklang steht als mit Chrysostomus, weßwegen das Dankgebet von den Tagen der Apostel bis zu Ende des vierten Jahrhunderts überall dasselbe war. Oder hat vielleicht Eusebius in confessioneller Befangenheit die Liturgie des vierten Jahrhunderts in die ersten drei Jahrhunderte übertragen?

5. Schließlich ist noch das zu dem Dankgebete gehörende Trisagion zu erwähnen. Wie „die Chöre der Engel den reinen und geistigen Opfern als Genossen und Helfer beistehen," [1]) so „singt das ganze Menschengeschlecht mit dem himmlischen Chor der Engel zusammen." [2]) Nach den alten Liturgien geschieht dieses, wenn die Gläubigen in der Feier der Eucharistie mit den Engeln, die darum als ihre Genossen erscheinen, Gott das dreimal heilig zurufen. Auch Eusebius kennt diesen Ritus. Die Prophezeiung des Isaias, der gemäß die den Herrn umgebenden Seraphim rufen: Heilig, heilig, heilig, der Herr Sabaoth, voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit, wurde erfüllt als Christus erschien. Denn die Kirche Christi erfüllt die ganze Welt, den Gott Israels auf dem ganzen Erdkreise lobpreisend. [3]) Die Worte „voll ist die ganze Erde seiner Herrlichkeit" sind erfüllt in der über die ganze Welt verbreiteten Kirche, da aber auch die ersten Worte: Heilig rc. eine Erfüllung fordern, ist ihre Recitation unter dem nicht zufällig gewählten Ausdrucke: „den Gott Israels lobpreisend" zu verstehen. Die Stellung, welche das Trisagion in dem Dankgebete einnahm, ist aus den Schriften des Eusebius nicht näher zu erkennen.

§. 7. Consecration und Opfer. In dem christlichen Gottesdienste brachten die Gläubigen „das unblutige und logische

[1]) In psl. 19. 4 p. 75.
[2]) De laud. Coust. 10. p. 1171.
[3]) In psl. 71. p. 418. a.

Opfer Gott durch Jubel dar, da sie einstimmig die Danksagung zu ihm emporsandten in dem h. Dienste, und zwar, entsprechend dem neutestamentlichen Cultus, in unblutigen, immateriellen und geistigen Opfern".[1]) Das neue Lied, der eucharistische Hymnus, war nicht nur die wahre Lehre über das Opfer,[2]) sondern selbst ein Opfer des Lobes, das Gott statt der blutigen Opfer dargebracht wurde.[3]) Denn die Heiligen verrichteten täglich durch Gebete gotteswürdige Opfer.[4])

Diese Gebetsopfer bildeten jedoch nur einen Theil der neuen Opfer, sie waren blos der Jubel, unter dem das Andenken des Opfers des Lammes vollzogen (ποιούμενοι) wurde.[5]) Das Opfer des Lammes selbst brachte man auf einem Altare dar, weswegen sich in allen christlichen Kirchen solche befanden. „Dem Einen Herrn," sagt Eusebius, „ist ein Altar für die unblutigen, geistigen Opfer gemäß den neuen Mysterien des neuen Bundes, auf dem ganzen Erdkreise errichtet und damit die isaianische Verheißung (Js. 19. 19.) erfüllt.[6]) Weil aber der Altar, den Isaias in Egypten errichtet (ἱδρυθήσεσθαι) sieht, ein materiell-sinnlicher war, mußte es auch der christliche sein, den er vorbildete; abgesehen davon, daß Gebetsopfer einen Altar gar nicht bedürfen. Das von den Gläubigen dargebrachte Opfer kann deshalb kein bloßes Gebetsopfer gewesen sein, sondern Christus selbst opferte sich in der Eucharistie auf dem Altare. „Jene unblutigen und logischen Opfer," sagt Eusebius, „welche durch Gebete und eine nicht auszusprechende Theologie geschehen, wer anders hat sie seinen Anhängern zu vollziehen übergeben (ἐπιτελεῖν παρέδωκε) als unser Erlöser? Deshalb (διό) sind auf dem ganzen Erdkreise Altäre aufgestellt und Kirchen geweiht und werden heilige Liturgien geistiger und logischer Opfer zu dem Einen allherrschenden Gott von allen Völkern emporgesendet."[7]) Die Worte

---

[1]) In psl. 88. 19. p. 1095. a.
[2]) In psl. 39, p. 359. a.
[3]) In psl. 32. 2. p. 282. a.
[4]) Praepar. evang. l. 4. c. 4. p. 299.
[5]) In psl. 65. 2. p. 617. c. cf. S. 699. Not. 1.
[6]) Τούτῳ θυσιαστήριον ἀναίμων καὶ λογικῶν θυσιῶν, κατὰ τὰ καινὰ μυστήρια τῆς νέας καὶ καινῆς διαθήκης, καθ' ὅλης τῆς ἀνθρώπων οἰκουμένης ἀνεγήγερται. Dem. evang. l. 1. c. 6. p. 61. a.
[7]) De laudib. Const. c. 16. p. 1221.

„durch eine nicht auszusprechende Theologie“ werde das Opfer vollzogen, sind mit Rücksicht auf die Arcandisciplin gewählt. Sie verbot, das Mysterium auszusagen, durch welche das Opfer geschah. Es geschah aber durch Worte, welche Jesus seinen Anhängern mit dem Auftrage übergab, dasselbe zu vollziehen. Will man nun nicht eine geheime Ueberlieferung annehmen, so können diese Worte bloß die eucharistischen Einsetzungsworte gewesen sein. Durch sie wurde demnach das auf dem Altare dargebrachte neue Opfer vollzogen. Es bedarf jedoch keiner Schlüsse und Folgerungen, der Bischof von Cäsarea sagt dieses selbst. „Die alttestamentlichen Opfer wurden alsbald nach seinem vollkommenen und gotteswürdigen Opfer aufgehoben, welches er, das die Sünden der Welt hinwegnehmende Lamm Gottes, selbst darbrachte, da er sich für unsere Sünden dahingab. Dieses Opfer, das er gemäß den neuen Mysterien des N. B. allen Menschen übergab, hob die alttestamentlichen Opfer auf ... Wann sind aber die des N. B. bestätigt worden, als damals, da der Erlöser im Begriffe war, das große Mysterium seiner Hingabe in den Tod zu vollbringen, in der Nacht, da er überliefert wurde, und die Symbole der an sich unaussprechbaren Worte des N. B. seinen Jüngern übergab?“ [1]) Jeder Christ weiß, diese Symbole sind Brod und Wein und diese Worte lauten: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Das Sprechen dieser Worte über Brod und Wein bewirkt also nach Eusebius das neutestamentliche Opfer, wie er in dem Folgenden noch näher erklärt: „Ich glaube, die Worte: Gratiosi oculi ejus a vino und albi dentes ejus ut lac beziehen sich auf Geheimnisse des N. B., auf die Freude jenes Weines, welchen der Herr seinen Jüngern mit den Worten gab: Nehmet, trinket, das ist mein Blut, das für euch vergossene zur Nachlassung der Sünden. Thut dies zu meinem Andenken ... Ferner gab er seinen Jüngern die Symbole

---

[1]) *Ἧς θυσίας πᾶσιν ἀνθρώποις κατὰ τὰ καινὰ μυστήρια τῆς καινῆς διαθήκης παραδοθείσης, τὰ τῆς παλαιᾶς περιῄρητο ... Πότε δὲ τὰ τῆς διαθήκης τῆς καινῆς ἐδυναμοῦτο, ἢ ὅτε ὁ σωτὴρ καὶ κύριος ἡμῶν, μέλλων τελεῖν τὸ μέγα μυστήριον τὴν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ πάροδον, ᾗ νυκτὶ παρεδίδοτο, τὰ σύμβολα τῶν κατ' αὐτὸν ἀποῤῥήτων τῆς καινῆς διαθήκης λόγων τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς;* Demonstr. evang. l. 8. a Daniele p. 629. a.

seiner göttlichen Oekonomie, indem er ihnen befahl das Bild seines eigenen Leibes zu machen (τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι). Denn da nicht mehr blutige Opfer dargebracht werden sollten, setzte er den Gebrauch des Brodes als Symbol seines eigenen Leibes ein (ἄρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος παρεδίδου)."[1]) In diesem Citate besitzen wir eine authentische Erklärung der obigen Stellen. „Die unaussprechbaren Worte des N. B." sind die Einsetzungsworte, die „Symbole", über die sie gesprochen wurden, sind Brod und Wein, „die unblutigen und logischen Opfer, welche er seinen Jüngern zu vollziehen übergab," sind das Bild seines eigenen Leibes, welches er ihnen zu machen befahl, „das vollkommene und gotteswürdige Opfer, welches die a. t. Opfer aufhob," ist der Gebrauch des Brodes als Symbol seines eigenen Leibes. Ist aber das Opfer, das auf den Altären des ganzen Erdkreises zur Zeit des Eusebius dargebracht wurde, das eucharistische Opfer, dann richtet sich die Annahme, das Opfer und der Opferbegriff habe erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts in den katholischen Gottesdienst und Glauben Eingang gefunden, von selbst.

Aus dem obigen Satze, „dieses Opfer sei allen Menschen übergeben worden," möchten vielleicht Einige schließen, es sei das ein von Allen verrichtetes und darum dennoch ein Gebetsopfer gewesen. Denn wie das specielle Priesterthum ein Opfer im strengen Sinne voraussetze, so das allgemeine Priesterthum ein geistiges Opfer. Eusebius läßt jedoch für eine solche Annahme keinen Raum, sondern wie er für das n. t. Opfer einen eigentlichen Altar postulirt, so auch ein eigenes Priesterthum.[2]) „Unser Erlöser Jesus," sagt er, „vollzieht durch seine Diener (θεραπευτῶν) nach der Art Melchisedechs das, was zur menschlichen Hierurgie gehört. Wie dieser, ein Priester der Heiden, keine materiellen Opfer darbrachte, sondern blos Wein und Brod, so zuerst auch unser Herr und Erlöser, hernach aber die von ihm eingesetzten Priester unter allen Völkern, die, nach den kirchlichen Vorschriften ein

---

[1]) Demonst. evang. l. 8. a Genesi p. 595. a.

[2]) Die Zusammengehörigkeit von Opfer und Priesterthum gilt Eusebius ganz allgemein. „Als die Egyptier dem Gott des All opferten, wurden sie auch des Priesterthums (ἱερωσύνης) gewürdiget." Dem. evang. l. 1. c. 6 p. 60. d.

geistiges Opfer vollziehend, durch Wein und Brod die Mysterien seines Leibes und Blutes andeuten.[1]) Melchisedech hat diese Mysterien im göttlichen Geiste vorhergesehen und bediente sich der Bilder des erst in der Zukunft Eintretenden wie Moses bezeugt, wenn er sagt: Melchisedech, König von Salem, brachte Brod und Wein dar. Er war aber ein Priester des Allerhöchsten und segnete Abraham." [2])

Dadurch sollte evident bewiesen sein, daß zur Zeit des Eusebius in der ganzen Welt die christlichen Priester die Einsetzungsworte über Brod und Wein sprachen, wodurch diese zum Leib und Blut Christi wurden. Durch diesen Akt, den sie in der Liturgie auf dem Altare vornahmen, opferten sie zugleich, oder vielmehr Christus durch sie, den Leib und das Blut Jesu Gott auf. Lehrsätze und Riten, welche confessionelle Gegensätze betreffen, sieht man jedoch mißtrauisch an und sucht sie wo möglich umzudeuten, deswegen bitten wir den Leser um Entschuldigung, wenn wir Eusebius in dieser Sache noch einmal das Wort geben. Von der Aufhebung der a. t. und Einsetzung der n. t. Opfer handelnd (Dem. ev. p. 84.) sagt er, „die alten Opfer hörten auf, als das vollkommene Opfer erschien, wie schon die Propheten vorhersagten (p. 86. d.). Dieses Opfer ist Christus, der nach Isaias als ein Lamm (statt der ehemaligen Thieropfer) geschlachtet wurde (Is. 53. 7) und uns dadurch von Sünden befreite (l. c. v. 4 u. 9). Er ist das Sühnopfer für die ganze Welt, Juden und Griechen (p. 88 a u. b), durch das wir aus den Heiden (Bekehrten) Nachlassung der Sünden finden, wie die Juden, die auf dasselbe ihre Hoffnung setzen, von dem Fluche des mosaischen Gesetzes befreit werden, wenn sie das Andenken an dasselbe, das Gedächtniß seines Leibes und Blutes, täglich feiern und dadurch dem alten Opfer gegenüber zu einem besseren Opfer und Opferdienste gelangt sind, wenn sie es nicht mehr für recht halten in die ersten und schwachen Anfänge, Symbole und Bilder zurück-

---

[1]) Ἔπειτα οἱ ἐξ αὐτοῦ πάντες ἱερεῖς ἀνὰ πάντα τὰ ἔθνη τὴν πνευματικὴν ἐπιτελοῦντες κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς ἱερουργίαν, οἴνῳ, καὶ ἄρτῳ, τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος αἰνίττονται τὰ μυστήρια.

[2]) Demonst. evang. l. 5. c. 3. p. 366. d.

zufallen, anstatt die Wahrheit selbst zu umfassen.[1]) Naturgemäß sollen sie sich an Christus halten, der uns vom Fluche erlöst hat, da er zum Fluche für uns wurde. Er hat nämlich, um uns von Sünde und Fluch zu befreien, Schmach, Bande, Schläge und zuletzt die Trophäen des Fluches (das Kreuz) auf sich genommen. Nach all diesem[2]) hat er sich als bewunderungswürdiges Opfer, als auserlesenes Schlachtopfer, dem Vater zu unserem Heile dargebracht, und uns ein Gedächtniß übergeben, um es als Opfer dem Vater ununterbrochen darzubringen.[3]) David, der das Künftige im göttlichen Geiste voraussah, hat darum geweissagt: Er zog mich aus der Grube des Elendes . . . und legte in meinen Mund ein neues Lied, einen Lobgesang auf unseren Gott Psl. 39. 3—4. Was das für ein neues Lied sei, erklärt er in den Worten: Schlachtopfer und Speiseopfer hast du nicht verlangt, aber einen Leib mir zubereitet, Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt. Da sprach ich: Siehe ich komme. Im Haupte des Buches (Buchrolle) ist von mir geschrieben, deinen Willen zu thun. Ich habe es gewollt, und, fügt er bei, die Gerechtigkeit in deiner großen Kirche verkündiget. Ps. 39. 7—10. Damit hat er gelehrt, statt der alten Opfer . . . sei die Ankunft Christi im Fleische und sein erneuerter (verklärter) Leib Gott dargebracht worden.[4])

---

[1]) *Τὴν τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος τὴν ὑπόμνησιν ὁσημέραι ἐπιτελοῦντες, καὶ τῆς κρείττονος ἢ κατὰ τοὺς παλαιοὺς θυσίας τε καὶ ἱερουργίας ἠξιωμένοι, οὐκ ἔθ' ὅσιον ἡγούμεθα καταπίπτειν ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα, σύμβολα καὶ εἰκόνας, ἀλλ' οὐκ αὐτὴν ἀλήθειαν περιέχοντα.* p. 88. c.

[2]) Wen erinnert dieser Uebergang vom Leiden Christi zur Einsetzung der Eucharistie nicht an die alten Liturgien? Die clementinische sagt: Eingedenk dessen, was er für uns erduldet, sagen wir Dank und erfüllen so seine Anordnung. In der Nacht, in welcher er überliefert wurde, nachdem er Brod in seine Hände genommen rc. Probst, Litg. der ersten Jahrh. S. 270. In der des Jacobus heißt es: Christus . . . der selbst sündelos für uns Sünder den . . . Kreuzestod für uns hinnahm. In der Nacht, da er verrathen wurde rc. l. c. S. 308.

[3]) *Μετὰ δὴ πάντα οἷόν τε θαυμάσιον θῦμα καὶ σφάγιον ἐξαίρετον τῷ πατρὶ καλλιερησάμενος, ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ἡμῶν ἀνήνεγκε σωτηρίας, μνήμην καὶ ἡμῖν παραδοὺς, ἀντὶ θυσίας τῷ θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν.* p. 89. b.

[4]) *Ἄντικρυς ἀντὶ τῶν πάλαι θυσιῶν καὶ ὁλοκαυτωμάτων τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσενηνέχθαι τῷ θεῷ διδάξας.* p. 89. d.

Dieses selbe verkündiget er seiner Kirche als ein großes prophetisch vorausgesagtes Geheimniß. Das Gedächtniß dieses Opfers auf dem Altare durch die Symbole seines Leibes und seines erlösenden Blutes nach dem Gesetze des neuen Bundes zu vollbringen,[1]) werden wir gleichfalls von dem Propheten David unterrichtet, wenn er sagt: Du hast einen Tisch vor meinem Angesichte bereitet wider die, welche mich bedrängen. Mit Oel hast du mein Haupt gesalbt und mein berauschender Becher, wie herrlich ist er! Psl. 22. 5. Deutlich bezeichnet er damit die mystische Salbung und die heiligen Opfer des Altares Christi, durch deren Vollziehung wir die unblutigen, logischen, gottgefälligen Opfer während des ganzen Lebens dem Gott über Alles durch seinen höchsten Oberpriester darzubringen gelernt haben.[2]) Auch Isaias hat dieses vorausgesehen, ehe es geschah, denn er sagt: Herr, mein Gott, ich will dich preisen und deinen Namen loben (ὑμνήσω), weil du wunderbare Werke gethan hast. Is. 25. 1. Welches diese Wunderwerke sind, sagt er in Folgendem: Der Herr Sabaoth bereitet allen Völkern ein Mahl, sie trinken Freude, sie trinken Wein, sie werden mit Oel gesalbt auf diesem Berge l. c. v. 6. Das sind die Wunderwerke, welche Isaias allen Völkern ankündigt. Von der Salbung mit Salbe erhielten die Christen den Namen. Aber auch die Freude des Weines weissagt er den Völkern, das Mysterium des neuen Bundes Christi andeutend, welches bei allen Völkern in der gegenwärtigen Zeit offenbar gefeiert wird.[3]) Diese unkörperlichen und geistigen Opfer verkünden ferner die prophetischen Aussprüche in den Worten: Opfere Gott ein Opfer des Lobes 2c. Psl. 49, 14. 15. psl. 140, 2. psl. 50, 9. All das von Anfang an vorhergesagt, wird in der Gegenwart durch die evangelische

---

[1]) Τούτου δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων, τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος κατὰ θεσμοὺς τῆς καινῆς διαθήκης. p. 89. d.

[2]) Τὰ σεμνὰ τῆς Χριστοῦ τραπέζης θύματα, δι' ὧν καλλιεροῦντες τὰς ἀναίμους καὶ λογικὰς αὐτῷ τε προσηνεῖς θυσίας διὰ παντὸς βίου τῷ ἐπὶ πάντων προσφέρειν θεῷ διὰ τοῦ πάντων ἀνωτάτου ἀρχιερέως αὐτοῦ δεδιδάγμεθα. p. 92. a.

[3]) Τὸ τῆς καινῆς τοῦ Χριστοῦ διαθήκης μυστήριον αἰνιττόμενος, ὃ παρὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἐναργῶς κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ἐκτελεῖται. p. 92. b.

Lehre unseres Erlösers bei allen Völkern vollbracht, indem die Wahrheit der prophetischen Stimme Zeugniß gibt, durch welche Gott das, nach Abschaffung der mosaischen Opfer, bei uns künftig Seiende weissagt, sprechend: Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen Rauchwerk dargebracht und ein reines Opfer. Malach. 1. 11. Opfern wir also dem allerhöchsten Gott Opfer des Lobes, ein zerknirschtes Herz, fromme Gebete . . . opfern wir Opfer und Weihrauch; bald das Andenken des großen Opfers nach den von ihm übergebenen Mysterien vollziehend[1]) und Gott für unser Heil durch fromme Hymnen und Gebete Dank darbringend, bald uns selbst ganz ihm weihend und seinem Hohenpriester, dem Logos Leib und Seele heiligend."[2])

Die Stelle ist etwas breit ausgeführt, der Gedankengang aber klar. Das Opfer Christi hat die alttestamentlichen Opfer aufgehoben. Dieses Opfer ist zunächst das Kreuzesopfer, in welchem er seinen Leib und sein Blut zur Vergebung der Sünden hingab. Diesen Leib und dieses Blut hat er ferner der Kirche als das neutestamentliche Opfer hinterlassen, damit sie es statt der alttestamentlichen Opfer dem Vater ununterbrochen darbringe. Daß dem so sei, haben nicht nur die Propheten vorhergesagt, sondern der Augenschein lehrt auch, daß dieses Mysterium in der gegenwärtigen Zeit in der ganzen Welt gefeiert wird. Das neutestamentliche Opfer besteht jedoch nicht nur in dem Opfer des Leibes und Blutes Christi, sondern auch in der Aufopferung unserer Gebete, unseres Herzens und Lebens. Deßwegen sollen die Gläubigen beides thun, sowohl das Andenken des großen Opfers (Kreuzesopfers) nach den von Christus übergebenen Mysterien vollziehen, als sich selbst Gott mit Leib und Seele darbringen.

Das eucharistische Opfer, das Christus selbst durch den Dienst der Priester unter Hymnen und Gebeten darbringt, bildet demnach den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes. Diesem Opfer wirken die Gläubigen mit,[3]) indem sie sich selbst opfernd

---

[1]) *Τότε μὲν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος, κατὰ τὰ πρὸς αὐτοῦ παραδοθέντα μυστήρια ἐπιτελοῦντες.* p. 92. d.

[2]) Demonstr. evang. l. 1. c. 10. p. 84—93.

[3]) *Καὶ σοὶ τῷ τὰς θυσίας ἀναπέμποντι ταῖς εὐχαῖς συναγωνιζόμενοι, ἀναστησόμεθα.* In psl. 19. v. 10. p. 198. b.

an Christus anschließen. Eusebius spricht zwar von den Symbolen des Leibes und Blutes Christi, darum ist ihm aber die Eucharistie kein leeres Sinnbild und die Messe keine bloße Gedächtnißfeier. Das geht evident daraus hervor, daß durch das eucharistische Opfer die alttestamentlichen Opfer, „diese ersten und schwachen Anfangsgründe, Symbole und Bilder, welche die Wahrheit selbst nicht enthalten,"[1]) abrogirt und erfüllt werden. Wäre das eucharistische Opfer gleichfalls ein bloßes Symbol, das die Wahrheit nicht enthält, wie vermöchte es dieses, und wie könnte es der Kirchenhistoriker „ein vorzüglicheres nennen, als die alten Opfer und Hierurgien.[2]) Er spricht von Symbolen der Eucharistie, weil der Leib und das Blut Christi in derselben nicht in der Gestalt des Leibes und Blutes, sondern in der des Brodes und Weines gegenwärtig ist. Denn „das heilsame Gedächtniß feiernd, bringen wir Schaubrode dar, indem wir das Gedächtniß des Erlösers erneuern, das Blut der Besprengung, das des Lammes Gottes, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, das unsere Seelen reiniget."[3]) Aus diesen Worten, wie aus dem Verhältnisse, in das Eusebius das eucharistische Opfer zu dem Kreuzesopfer stellt, folgt ferner, daß das erste nicht nur ein Lob- und Dankopfer, sondern auch ein Versöhnungsopfer war. „Der Erlöser sagt, ich bringe kein materielles Kalb dar, sondern ein reines, unblutiges Opfer, welches ich selbst in meiner Kirche eingesetzt habe (ἣν αὐτὸς ἐγὼ συνεστησάμην ἐν τῇ ἐμαυτοῦ ἐκκλησίᾳ) durch eine unblutige, von Rauchwerk freie Liturgie, durch ein Lobopfer, welches Gott mehr gefällt, als das von Moses vorgeschriebene Kalb . . . Und wahrhaftig, sowohl die Priester, als das ganze (jüdische) Volk hätten Verzeihung und Reinigung der Sünden erhalten, wenn sie dieses Opfer gebraucht und das neue heilsame Testament angenommen hätten."[4])

---

[1]) Demonstr. evang. l. 1. c. 10. p. 88. d.

[2]) l. c. p. 88. c.

[3]) Ἀλλὸ τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως προσφέρομεν, τὴν σωτήριον μνήμην ἀναζωπυροῦντες, τό τε τοῦ ῥαντισμοῦ αἷμα, τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ περιελόντος τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κοσμοῦ, καθάρσιον τῶν ἡμετέρων ψυχῶν. In psl. 91. 2. p. 1169. d.

[4]) In psl. 68. 30. p. 761 c.

Endlich geht Eusebius in der citirten Stelle[1]) davon aus, dieses neutestamentliche Opfer sei von den Propheten vorhergesagt und durch Christus in der Kirche erfüllt. Wie verträgt sich damit die Annahme, dieses Opfer sei erst zur Zeit Cyprians und durch ihn in die Kirche gekommen? Haben sich die alten Prophezeiungen erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts in und durch Cyprian erfüllt? Der berühmte Kirchenhistoriker scheint dieser Annahme nicht zu huldigen, sondern nach seiner und aller gläubigen Christen Ueberzeugung ist dieses mit der Ankunft Christi und durch Christus geschehen. Darum wird wohl die Lehre von dem eucharistischen Opfer so alt sein, als das Christenthum und die Kirche. Oder hat es die göttliche Vorsehung so geordnet, daß die alttestamentlichen Prophezeiungen erst dann in der Kirche in Erfüllung gingen, als die Kirche durch Aufnahme „irriger" Lehren vom „evangelischen Glauben" abfiel? Eusebius weiß nichts hievon.

§ 8. Fürbitten. Der Apostel setzt in der Aufzählung der vier Gebetsarten die Eucharistia an die letzte Stelle. Origenes hält sich in der Erklärung derselben an diese Aufeinanderfolge, und deutet darum die Proseuche auf das Dankgebet, die Enteuxis auf die Fürbitten und die Eucharistia auf die Danksagung nach der Communion. Eusebius setzt hingegen die Enteuxis an die letzte Stelle.[2]) Ohne Zweifel eignet sich das Wort Eucharistia mehr zur Bezeichnung des liturgischen Dankgebetes, als die Benennung Proseuche. Bezieht er es aber auf diesen Meßtheil, dann mußte er, einerseits die Enteuxis, als Bezeichnung der dem Dankgebete folgenden Orationen, der Eucharistia nachsetzen, andererseits die der Communion folgende Danksagung als eine solche, die durch das Wort Eucharistia charakterisirt wird, übergehen. Er schlägt dieses Verfahren ein und liefert damit den sichern Beweis, daß er die apostolischen Gebetsarten, wie Origenes, Ambrosius 2c. auf die Meßgebete bezieht. Welche andere Ursache sollte ihn auch zu dieser Erklärung und Umsetzung bestimmt haben? Man sieht aber daraus ferner, daß er die von dem Apostel gegebenen Bezeichnungen der Gebetsarten nicht immer festhält. Er nennt die nach der Communion vorkom-

[1]) Demonst. evang. l. 1. c. 10. p. 84—93.
[2]) Vgl. §. 2. S. 689.

menden Fürbitten ebenso αἰτήσεις als προσευχάς, wie er dem Dankgebete meistens den Namen Hymnus gibt. In der Sache bleibt er jedoch consequent. Er kennt δεήσεις und προσευχαί (Gebete über Katechumenen und Büßer und Gläubige) vor dem Dankgebete, (εὐχαριστία) und Fürbitten (ἐντεύξεις, αἰτήσεις, προσευχαί) nach dem Dankgebete. Der Wechsel der Benennungen darf darum nicht irre führen, sondern man behalte einfach die Frage im Auge, kamen nach der Consecration in der Messe Gebete vor und welchen Charakter hatten sie?

Im Allgemeinen ist diese Frage im Obigen bereits beantwortet, sofern Eusebius der Eucharistia die Enteuxis folgen läßt. Doch ist eine weitere Begründung dessen erforderlich. In einer aus Veranlassung der Kirchweihe in Tyrus gehaltenen Rede heißt es, Jesus selbst sei der Hohepriester aller, der zu dem himmlischen Vater unblutige und geistige Opfer emporsende. „Zuerst (πρῶτον) betet er ihn an und erweist er die dem Vater allein gebührende Ehre, hierauf (εἶτα) aber bittet er (παραιτούμενος), daß er uns allen für immer gnädig und gütig bleiben möge."[1]) Da Jesus als Priester „in der Mitte der Kirche" die Liturgie feiert, besteht die Anbetung in dem mit Hymnen dargebrachten Opfer, oder dem Vorausgehenden zufolge in dem Dankgebete und der Consecration. Schloß sich aber an die so beschaffene Anbetung ein Bittgebet für die Gläubigen an, so folgte unzweifelhaft der Eucharistia in der Messe die Enteuxis.

Eine weitere Bestätigung enthält die Erklärung des Psalmverses: Te decet hymnus Deus in Sion et tibi reddetur votum in Israel. Nach der Bemerkung, dieser Hymnus und diese Euche, die soviel als votum bedeute, dürfe nicht außerhalb der Kirche recitirt werden (cf. § 1. S. 683), fährt Eusebius fort: „Es geziemt sich zuerst (πρῶτα) den Schöpfer des All und Erlöser durch Hymnen zu preisen, hierauf (ἔπειτα) durch Werke dieser Theologie Entsprechendes zu üben in guten Versprechungen (ἐπαγγελίαις). Nachdem wir den Hymnus und die Euchai Gott dargebracht haben, haben wir dadurch das Unsrige erfüllt und besitzen wir Vertrauen (παῤῥησίας), um zu sagen: ‚Erhöre die Proseuche'. Absichtlich heißt es Proseuche und nicht Euche, die ein Versprechen (ἐπαγγελίαν) bezeichnet,

---

[1]) Histor. eccles. l. 10. c. 4. n. 26. p. 746.

Proseuche hingegen flehentliche und inständige Bitten (δεήσεις καὶ ἱκετήρια) welche der heilige Geist für uns verrichtet, eine geeignete Bitte (ἱκετηρίαν) an Gott richtend, in den Worten: „Erhöre die Proseuche". Den folgenden Worten des Psalmes: Ad te omnis caro veniet gemäß flehte der heil. Geist für alles Fleisch, damit es zum Herrn bekehrt, ihn anrufe und und gnädig finde . . . . wie wenn er sagen würde: Nachdem sich die ganze Menschheit vom Götzendienste zu dir, dem allein wahren Gott bekehrt haben wird, sendet sie Hymnen zu dir, bringt sie Euchai dar, verrichtet sie Proseuchai und Hiketeriai. Erhöre ihre Proseuche."[1])

Eines lehrt diese Stelle unbestreitbar, nach dem Dankgebete verrichtete man in der Messe Fürbitten für die Gläubigen und da dieses die vorausgehenden Stellen ebenso bezeugten, fällt die Ansicht, diese Fürbitten seien eine spätere Zuthat, in das Gebiet der Fictionen. Wenn sie nämlich Eusebius als einen in der Kirche eingebürgerten Meßtheil kennt, so werden sie wohl vor dem Jahre 270, dem Jahre seiner Geburt, vorhanden gewesen sein. So ist es auch. Origenes wendet die vier apostolischen Gebetsarten auf die Liturgie und die ἐντεύξεις auf diese Fürbitten an.[2]) Selbst Justin kennt sie. „Wer, der gesunden Sinnes ist, sagt er, muß nicht gestehen, daß wir keine Atheisten sind, die wir den Schöpfer dieses All verehren, welcher der Blut-, Spende- und Rauchopfer nicht bedarf, wie wir belehrt worden sind, indem wir ihn, durch Worte des Gebetes (εὐχῆς) und des Dankes (εὐχαριστίας) für all das, was wir genießen, so weit wir es vermögen, loben (da uns nämlich überliefert wurde, daß es seiner Ehre allein würdig sei, das von ihm als Nahrung Erschaffene nicht zu verbrennen, sondern uns selbst und den Armen zu geben, ihm sich aber dankbar zu erweisen durch pompöse und hymnenartige Worte für die Schöpfung, für alle Mittel des Wohlergehens, für die Beschaffenheit des Gewordenen, den Wechsel der Jahreszeiten und daß wir wieder in Unvergänglichkeit werden) und durch den Glauben, der in uns ist, Bitten (αἰτήσεις) zu ihm senden."[3]) Dem Lob, d. h. dem Dankgebete für die Schöpfung folgten demnach ebenso in der ersten

[1]) In psl. 64. 3. p. 628. b. c.
[2]) Probst, Liturgie der ersten Jahrh. S. 142. 152. 169.
[3]) Just. apol. 1. c. 13. cf. Probst, l. c. S. 112.

Hälfte des zweiten Jahrhunderts Bitten, wie dieses in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Fall war.

Nicht anders verhält es sich mit der Beschaffenheit dieses Bittgebetes. Nach Justin verrichten die Christen diese Bitten „durch den Glauben, der in uns ist", nach Eusebius sprechen sie dieselben mit Vertrauen (παῤῥησίας). Nach Origenes ist die ἔντευξις eine Bitte, die der an Gott richtet, welcher ein größeres Vertrauen (παῤῥησίαν) hat.[1]) Dieses besitzt der heil. Geist, darum bittet er in demselben für die Heiligen (l. c. p. 466.). Deßgleichen verrichtet nach Eusebius der heil. Geist die flehentlichen und inständigen Bitten, welche er in dem Commentar zu dem 25. Psalm ἐντεύξεις nennt, für uns. Selbstverständlich bittet aber der heil. Geist in den Gläubigen und durch die Gläubigen; durch den Glauben, durch das Vertrauen, das in ihnen ist, wie Justin sagt. Diesen Punkt, daß die Fürbitte mit Vertrauen verrichtet werde, macht Eusebius noch besonders in der Erklärung des 25. Psalmes geltend, in dessen Gebeten er die ἔντευξις vorgebildet sieht. „Eine ἔντευξις, sagt er, enthält der vorliegende (25.) Psalm, in welchem es heißt: Judica me, Domine, quoniam ego in innocentia mea progressus sum, etc. . . . David rühmt gleichsam seine Unschuld, sich demüthigend fügt er aber bei: in Domino sperans non commovebor. Nothwendig schützte er sich also durch die Hoffnung auf Gott und klagt sich selbst an, als Einen der bewegt, erschüttert und schwach werden könne. Aber ermuthiget durch die Hoffnung auf Gott versichert er, daß ihn nichts beugen werde."[2]) Zu Vers 11 und 12 dieses Psalmes bemerkt er ferner: „Da uns mit demselben Maaße gemessen wird, mit dem wir messen und wir mit demselben Gerichte gerichtet werden, mit dem wir richten, so hebt er (David) deßwegen so oft die Unschuld, das ist das Vergessen der Uebel, hervor und die Geduld gegen die, welche sich an ihm versündiget haben, um gleiche Nachsicht für seine begangenen Fehltritte von Gott zu erlangen."[3])

In der ἔντευξις bittet demnach das Kind Gottes, im Vertrauen auf diese Kindschaft, um die göttliche Hilfe, wie um

[1]) Orig. de orat. c. 14. p. 464.
[2]) In psl. 25. 1. p. 233. b.
[3]) l. c. p. 236. d.

Verzeihung für die Feinde und Verfolger. Das ist aber im Allgemeinen auch der Inhalt der in der Messe verrichteten Fürbitten. Origenes bemerkt über die Fürbitten (*αἴτησις*) ferner, „sie werde für Großes und Himmlisches, für sich und für Alle, für Hausgenossen und Freunde eingelegt."[1]) „Das Große und Himmlische" ist die göttliche Gnade und Hilfe, die Worte „Hausgenossen und Freunde" zeigen ebenso an, daß für die verschiedenen Stände in der Kirche gebetet wurde, als die Worte „für sich und für Alle", Bitten für die ganze Kirche indiciren. Auch Eusebius weist auf diese Beschaffenheit der Fürbitten hin, denn, wie er sagt, predigten bei der in Tyrus stattfindenden Kirchweihe die einen Bischöfe, „die anderen versöhnten Gott durch unblutige Opfer und mystische Hierurgien und brachten ihm flehentliche Bitten (*ἱκετηρίους εὐχάς*) für den allgemeinen Frieden, für die Kirche Gottes, für den Kaiser, den Urheber dessen und seine frommen Kinder dar."[2]) Man wird nicht irren, wenn man diese Stelle mit der oben (h. e. l. 10. c. 4. n. 26. p. 746.) citirten verbindet und sie für eine Erweiterung derselben ansieht, denn auch diese Bitten werden nach der Darbringung der unblutigen Opfer recitirt. Da zudem beide Stellen denselben Gegenstand bei derselben Festfeier besprechen, liegt die Annahme nahe, die Bitten der letzten Stelle seien dieselben, wie die der ersten. Nun sind diese offenbar die der Memento nach der Consecration, also auch jene. Demgemäß enthielten die *ἐντεύξεις* Bitten für den allgemeinen Frieden, die Kirche, den Kaiser und seine Kinder. Ferner betete man in denselben für die Gläubigen, oder da für die Kirche Gottes eine eigene Oration verrichtet wurde, für die Gläubigen der betreffenden Gemeinde und Stadt, Gott möge Allen Helfer und Beschützer sein. Endlich wurde der Feinde und Verfolger gedacht. Ein oberflächlicher Blick auf die clementinische Liturgie (c. 12 gegen Ende) lehrt, daß dieses der Inhalt der nach der Consecration vorkommenden Fürbitten war, weswegen sie schon zur Zeit des Eusebius in

---

[1]) Orig. de orat. c. 33. p. 589.

[2]) *Θυσίαις ἀναίμοις καὶ μυστικαῖς ἱερουργίαις τὸ θεῖον ἱλάσκοντο, ὑπὲρ τῆς κοινῆς εἰρήνης, ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ, αὐτοῦ τε βασιλέως, ὑπὲρ τοῦ τοσούτων αἰτίου, παίδων τ' αὐτοῦ θεοφιλῶν, ἱκετηρίους εὐχὰς τῷ θεῷ προσαναφέροντες.* De vita Const. l. 4. c. 45. p. 1022.

einer dieser Liturgie entsprechenden Weise vorhanden sein mußten. Da zudem die Uebereinstimmung der von Origenes und Eusebius beschriebenen Fürbitten zu Tage liegt, kann sich der Leser selbst seine Gedanken über diese „spätere Zuthat“ machen.

Mehr Schwierigkeiten bereitet, daß Eusebius außer dem Hymnus (Dankgebet, *εὐχαριστία*) und dem flehentlichen Gebete (*προσευχή*, *ἔντευξις*) noch eine *εὐχή* erwähnt. „Nachdem sich, sagt er, die ganze Menschheit vom Götzendienste zu dir, dem allein wahren Gott, bekehrt haben wird, sendet sie Hymnen zu dir, bringt sie Euchai dar, verrichtet sie Proseuchai und Hiketeriai.“[1]) Zwischen dem Hymnus und den Fürbitten kommen in der alten Liturgie die Anamnese (unde et memores), die Epiklese und Exomologese vor. Diese Orationen kann aber der Kirchenhistoriker unter dem Worte Euche nicht verstehen, denn er bemerkt: „Absichtlich heißt es Proseuche und nicht Euche, die ein Versprechen (*ἐπαγγελίαν*) bezeichnet, Proseuche hingegen flehentliche und inständige Bitten.“ l. c. Weil die Anamnese, Epiklese 2c. keine Versprechen enthalten, kann er sie mit dem Worte Euche nicht bezeichnen. Hingegen nennen die Kirchenväter die oratio pro fidelibus eine Euche, und da sich diese oratio in den Fürbitten nach der Consecration wiederholte, kann man die Euche des Eusebius auf dieses Fürbittengebet, oder die nach der Consecration wiederholte oratio pro fidelibus, beziehen. Wenn aber, wird man fragen, die Euche das Fürbittengebet ist, was bezeichnet dann die dieser Euche folgende Proseuche für ein Gebet? Die Antwort ertheilen die alten Liturgien. Nach den von dem Bischofe gesprochenen Fürbitten, die mit einer Doxologie und dem Amen des Volkes geschlossen wurden, trat der Diacon auf und wiederholte die Fürbitten mit beinahe denselben Worten, die der Bischof gebrauchte. Diese Fürbitten erscheinen zudem als flehentliche Bitten (*δεήσεις*), denn, wenn der Bischof in den Fürbitten der clementinischen Liturgie das Wort *παρακαλοῦμεν* gebraucht, bedient sich der Diakon des Ausdruckes *δεηθῶμεν*.[2]) Man sieht, das steht im vollen Einklange mit dem von Eusebius gemachten Unterschiede zwischen *εὐχή* und *προσευχή* und er ist, meines Wissens, der erste und einzige Schriftsteller in den ersten vier

[1]) In psl. 64. p. 628.
[2]) A. c. l. 8. c. 13.

Jahrhunderten, der diese in den Liturgien stehende δέησις des Diacon bezeugt. Weil nämlich die Fürbitte des Bischofes und die Bitte des Diakon inhaltlich zusammenfloß und die Kirchenväter die Gebete der missa fidelium nicht genau beschreiben, erklärt sich ihr Schweigen leicht. Eusebius wurde hingegen durch die Erklärung der betreffenden Psalmworte hiezu veranlaßt.[1])

§ 9. Communion. Te decet hymnus Deus in Sion, et tibi reddetur votum εὐχὴ in Jerusalem. Exaudi orationem meam, ad te omnis caro veniet, lautet der Eingang des 64. Psalmes. Eusebius bezieht die letzten Worte zwar auf die vom Götzendienste befreite Menschheit im Allgemeinen (cf. S. 710), in diesem Zusammenhange kommt denselben jedoch noch eine speciellere Bedeutung zu. Nach dem Dankgebete, der Euche und Proseuche (cf. S. 714.) kommt alles Fleisch, die bekehrte Menschheit, zu dir; das ist die, von Eusebius nicht hervorgehobene, aber thatsächlich hergestellte Verbindung. Nach diesen Gebeten wurde aber, laut dem Zeugniß der alten Liturgien, die Communion gespendet, auf sie sind darum die Worte: „ad te omnis caro veniet" zu beziehen. Ein förmlicher Beweis läßt sich allerdings hiefür aus den Schriften des Kirchenhistorikers nicht herstellen, doch lehrt er unzweifelhaft die Spendung der Communion nach der Consecration, da das Brod erst durch diese zum Leibe des Erlösers wurde. „Denn", sagt er, „wir Kinder des neuen Bundes feiern jeden Sonntag unser Pascha, da wir immer den Leib des Erlösers (τοῦ σώματος τοῦ σωτηρίου)[2])

---

[1]) Ueber die Recitation des Vater unser wird an einem anderen Orte gehandelt werden. Eusebius gedenkt desselben nicht nur nicht, sondern deutet vielmehr an, es sei in der Liturgie nicht gebetet worden. Die Verwandtschaft der von ihm beschriebenen Liturgie mit der clementinischen macht sich auch nach dieser Seite hin geltend.

[2]) Montfaucon bemerkt über den Gebrauch des Wortes σωτήριος von Seiten des Eusebius: Parem cautelam adhibeas in voce σωτήριος pro utroque genere masculino et feminino usurpari solita, cujus prior significatio est salutaris; sed frequentiori usu apud ecclesiasticos, salvatoris vertenda est: sic ἡ σωτήριος διδασκαλία, salutaris doctrina; aptius autem vertas, Salvatoris doctrina; eodem modo apud Athanasium, τὸ σωτήριον μαρτύριον, martyrium sive ecclesia Servatoris. In his vero commentariis sic fere semper intelligas. Eusebii Pamph. opera tom. V. p. 61.

genießen, immer das Blut des Lammes empfangen."[1]) Christus „reicht uns nämlich das himmlische Brod, sich selbst" (*τὸν ἐπουράνιον ἄρτον, αὐτὸς ἑαυτόν*).[2])

„Jeden Sonntag," bemerkt er ferner, „kann man die sehen, welche die heilige Speise, den heilsamen (*σωτηρίου*) Leib empfangen und nach dem Empfange den Geber und Spender der Leben verleihenden Speise anbeten . . . Weil vor ihm sich alle Kniee beugen, der im Himmel, auf der Erde und unter der Erde, fügt der Psalm bei: in conspectu ejus cadent omnes qui descendunt in terram, oder nach Aquila, in vultum ejus flectent se omnes qui descendunt in pulverem. Dadurch stellt er offenbar die Haltung derer dar, welche in der Kirche Gottes die Kniee beugen und mit dem Angesichte die Erde berührend, diese Art anzubeten beobachten."[3]) Daraus geht hervor, wie man die Gläubigen communiciren sah, sah man sie auch anbeten. Die Anbetung war also ein äußerer Act, und man wird aus diesen Worten schließen dürfen, dieser äußere Act bestand in dem Beugen der Kniee &c. Wann fand dieser äußere Akt der Anbetung statt? Eusebius sagt, nach dem Empfange (*μετὰ τὸ φαγεῖν*). Aquila bemerkt: Angesichts seiner (gegen sein Angesicht hin) beugen sie die Kniee (*εἰς πρόσωπον αὐτοῦ κάμψουσι*) und Eusebius fügt diesen Worten bei, sie beziehen sich auf den Anbetungsritus. Beides gibt einen guten Sinn. Nach dem Empfange der Communion fand eine Danksagung statt, an deren Schluß der Diacon, laut der clementinischen Liturgie, sprach: „Neiget euch Gott durch seinen Christus und empfanget den Segen." Sofort sprach der Bischof eine Oration, deren erster Theil zweifellos eine Anbetung, deren zweiter Theil eine Bitte enthielt. Während dieser Oration neigten sich die Gläubigen, oder wie Eusebius sagt, sie beugten die Kniee und berührten mit dem Angesicht die Erde.

Die zweite Annahme erhält eine Stütze durch die Worte des Chrysostomus. „Mit schrecklicher Stimme, wie ein Herold, die Hand in die Höhe hebend, Allen sichtbar, ruft der Priester die Einen einladend, die Anderen abhaltend: das Heilige

---

[1]) Euseb. De solemnitate paschali c. 7. p. 702. t. 6.

[2]) In psl. 80. 17. p. 981. a.

[3]) *'Εν ᾗ* (scl. *ἐκκλησίᾳ*) *γόνατα κλίναντες, καὶ τὰ μέτωπα εἰς γῆν ἐρείσαντες, τοῦτον προσκυνεῖν εἰώθασι τὸν τρόπον.* In psl. 21. 30. p. 213. c. d.

den Heiligen."[1]) Hielt der Bischof mit der Hand die Eucharistie in die Höhe und sanken die Gläubigen Angesichts derselben in die Kniee, die Worte der Anbetung sprechend: „Einer ist heilig, Einer Herr, Einer Jesus Christus, zum Ruhme Gottes des Vaters, gepriesen in Ewigkeit. Amen?" Auch diese Annahme empfiehlt sich, obwohl die erste, wegen der ausdrücklichen Worte des Eusebius, den Vorzug verdient.

Die von Eusebius gegebene Darstellung der Messe steht, sowohl bezüglich ihres Wesens, als Opferhandlung, wie hinsichtlich ihrer Haupttheile und deren Aufeinanderfolge, oder ihres Ritus mit den Angaben der christlichen Schriftsteller vor und nach ihm in einem solchen Einklang, daß man nicht zweifeln kann, die Liturgie war von den Tagen des heil. Justin, bis auf Basilius dieselbe und trug den Charakter der clementinischen Liturgie an sich. Eusebius stand aber auf der Grenzscheide des dritten und vierten Jahrhunderts und als erprobter Geschichtsforscher war er mehr als jeder Andere befähiget, von dem was vor und zu seiner Zeit geschehen war und geschah, Zeugniß zu geben. Darum besitzen seine Nachrichten über den christlichen Gottesdienst einen hohen Werth. Von einer Aenderung desselben, die um das Jahr 300 vor sich gegangen wäre, findet sich bei ihm keine Spur. Im Gegentheile sagt er wiederholt, die Art und Weise der Meßfeier sei in allen Kirchen dieselbe. Was aber um das genannte Jahr überall in Uebung war, mußte geraume Zeit vorher entstanden, mußte aus einer gemeinsamen Quelle geflossen sein und von einer alle Kirchen bindenden Autorität abstammen. Diese Quelle und Autorität ist die der Apostel, wie Eusebius nicht etwa vereinzelt und vorübergehend, sondern in dem, seinem ganzen Commentar zu den Psalmen zu Grunde liegenden Satze bezeugt, dem Satze, die Feier der christlichen Liturgie ist von den Propheten vorhergesagt und der heil. Geist ertheilte in diesen Prophezeiungen den Aposteln den Auftrag, die im Alten Bunde enthaltenen Vorbilder durch Einführung und Ausgestaltung der christlichen Messe zu erfüllen. Diesem Auftrage sind sie nachgekommen,

---

[1]) Chrysost. ad Hebr. h. 17. n. 5. p. 171.

das beweist der in der ganzen Christenheit gefeierte Gottesdienst.

Wie man, auf wissenschaftlich-historischem Boden stehend, dem Zeugnisse eines solchen Mannes gegenüber, von einer Umgestaltung des Wesens der Messe, durch die Aufnahme des Opferbegriffes in dieselbe zu Ende des dritten Jahrhunderts, wie man diesem Zeugnisse gegenüber von einer wesentlichen Aenderung des Ritus, durch die Beifügung neuer Orationen (Fürbitten), und alles dessen, was der Opferbegriff mit sich brachte, sprechen kann, ist um so schwerer zu begreifen, als man nicht einmal Gründe dafür angeben kann. Allerdings bezeugt Cyprian die Lehre vom eucharistischen Opfer, damit ist aber weder bewiesen, daß es vor ihm nicht da war, noch daß diese von ihm „erfundene" Lehre und der ihr entsprechende Ritus fünfzig Jahre nachher durch ihn Eingang in allen Kirchen des Occidents gefunden habe. Weiß man denn nichts davon, wie zähe der Orientale am Ueberlieferten hält. Um die angebliche Erfindung Cyprians aufrecht zu erhalten, wird man ferner das Zeugniß des Eusebius über die Messe entkräften müssen und das wird schwer fallen.

Die Frage des päpstlichen Primates und des Ursprunges der bischöflichen Gewalt auf dem Tridentinum.

Von Prof. **Hartmann Grisar** S. J.

Schlußartikel.[1])

In der gegenwärtigen zweiten Abhandlung ist zunächst der dogmatische Standpunkt der spanisch-französischen Partei beim Concile näher zu prüfen und die ihr entgegenstehende ältere Ansicht mehr zu specialisiren; sodann muß die geschichtliche Darstellung des denkwürdigen Conflictes über das „göttliche Recht" der Bischöfe bis zu seinem Ausgange in der XXIII. Sitzung weiter geführt werden. Wie in der früheren Abhandlung wird uns für die dogmatische Darlegung die scharfsinnige Disputatio des in erster Linie gegen die spanischen und gallikanischen Tendenzen aufgetretenen Spaniers Jakob Lainez die Hauptführerin sein; bei dem Zweiten, der Geschichte, werden uns von ungedruckten Quellen neben den bereits verwendeten Correspondenzen ebenfalls Abhandlungen und Vota von Lainez sehr zu Statten kommen.

Angeblich im Interesse der Stärkung des bischöflichen Ansehens und Pflichtbewußtseins, in Wirklichkeit aber aus übertriebener Hochschätzung gegen gewisse dem Neuerungsgeiste der Zeit entsprungene Meinungen hatte die spanisch-französische Opposition die These aufgestellt, jeder Bischof empfange seine Gewalt unmittelbar von Gott. Es wurde damit, wie die Vertreter dieser Meinung gestanden, die Regierung der Bischöfe

---

[1]) Vgl. den ersten Artikel S. 453—507 dieses Jahrganges.

weit mehr dem Eingreifen des Hauptes der Kirche entrückt, als dieses bisher der Fall war. Man versicherte zwar auf spanischer Seite, in dieser Lehre das Mittel gefunden zu haben, die Bischöfe enger an ihre Heerde zu binden und ihnen — einer der wichtigsten Schritte der Reform — die Residenzpflicht als ein göttliches Gebot beständig vor Augen zu halten. Allein von der Gegenseite erhoben nicht minder reformeifrig gesinnte, theologisch aber besser geschulte Concilsmitglieder den Einwurf: Eine Reform, soll sie gesund sein, darf vor Allem keinen Irrthum zur Voraussetzung haben; [1]) diese euere Lehre von der unmittelbar göttlichen Herkunft der Jurisdiction der Bischöfe wird aber durch „die gemeinsame, aus der Auctorität und aus inneren Gründen bestätigte Ansicht der kirchlichen Vorzeit" als ein Irrthum bezeichnet. Und wäre es auch etwa noch fraglich, ob sie ein Irrthum sei, so dürfet ihr nicht mit der Berufung auf ein zum mindesten zweifelhaftes göttliches Recht die Gewalt des Papstes, welche sicher von göttlichem Rechte ist, einzuschränken suchen.[2]) Es gibt andere Gebiete, wo ihr mit uns, gestützt auf gewisses und unbestreitbares göttliches Recht, reformiren könnet: Simonie, Habsucht, Ehrgeiz, Incontinenz, Häresie. Die bischöfliche Residenzpflicht, sagte man auf dieser Seite, muß durch disciplinäre Gesetze des Concils und durch Strafen eingeschärft werden. Bezüglich der päpstlichen Gewalt aber müssen wir einig sein, sie gegenüber dem vom Protestantismus wider sie eröffneten Sturme zu befestigen. Diesem Zwecke entspricht es wenig, wenn man z. B. das Dispensationsrecht des Papstes vermindern oder den Satz populär machen will, „der h. Petrus (und seine Nach-

[1]) Respondemus, optandam esse reformationem ecclesiae et summopere curandam; sed viae bonae assumendae sunt, quia malum vel error non potest esse medium ad aliquod bonum consequendum. So Lainez am Ende der 3. Quästion seiner handschriftlichen Disputatio, nachdem er die Argumente der Gegner widerlegt hat.

[2]) Non est bonum sed malum, praetextu dubiae opinionis praetensi juris divini tollere vel impedire vel minuere potestatem summi pontificis, quae certe est juris divini. Esset enim hoc velle, quod dubium immo falsum jus divinum vincat verum et certum. Ibid. Diese Stellen der Disputatio und die meisten anderen auf das Concil direct bezüglichen Aeußerungen sind in dem (auch sonst unvollständigen) Drucke gänzlich ausgelassen, welchen von der Disputatio der Herausgeber der Werke Salmerons fälschlich unter des letzteren Namen veranstaltet hat. Noch weniger entspricht die Andries'sche Publication (gleichfalls unter Salmerons Namen) der wahren Disputatio.

folger) seien nicht Stellvertreter Christi, sondern Stellvertreter der Kirche."

Lainez und die Majorität, zu welcher er auf dem Concil stand, waren durchaus nicht von einem einseitigen Streben geleitet, die Papstmacht zu erhöhen. Allzu lange hat eine gallikanisch beeinflußte Geschichtschreibung auch im katholischen Lager ihnen dieses vorgeworfen. Der spanische Ordensgeneral könnte vielmehr an zwei Worte aus seiner Trienter Disputatio appelliren, welche als ein Ausdruck seiner ganzen dortigen Thätigkeit für den Primat dem aufmerksamen Historiker entgegentreten: „Non hic tractatur de honore pontificis, sed de veritate. . . Major honor rectoris est melius regere."[1])

Im Uebrigen vertheidigte sich sein Lehrstandpunkt von selbst. Nur weil man sich mit demselben nicht beschäftigt hat, konnte man die Ansicht, daß die bischöfliche Jurisdiction und überhaupt alle Jurisdiction in der Kirche vom Papste als dem Träger der Gewaltfülle zugetheilt werde, für eine Ausgeburt der Tendenzen gewisser „Hyperpapalisten" halten, deren Schule im Cardinal Torquemada gegipfelt habe.[2])

---

[1]) Die Befürworter einer päpstlichen Theokratie werden niemals so scharf die Selbständigkeit der weltlichen Gewalt auf ihren Gebieten und ihr vom Papste unabhängiges Recht auf Gehorsam innerhalb derselben hinstellen, wie es Lainez in der Disputatio thut bei seinen allgemeinen Erörterungen über die geistliche Gewalt und wiederum gelegentlich, wo er von Consecration und Benediction handelt. Jurisdictionem et gladii potestatem heißt es an letzterer Stelle, rex, ut nuper diximus, non ex benedictione, sed ex electione vel confirmatione habet; sed per benedictionem impetrat illi ecclesia bonum usum gladii.

[2]) Als solcher „Hyperpapalist" wird allerdings besonders der Dominicanertheologe und nachmalige Cardinal Johannes von Turrecremata († 1468) häufig bezeichnet. Seine Ansicht, die ganz mit derjenigen des Lainez und der Majorität des Trienter Concils übereinstimmt, legt er ausführlich in seiner Summa de ecclesia von Cap. 54 des 2. Buches an dar (in der Bilbl. max pontificia von Roccaberti t. XIII. p. 348 ss.) Er erklärt mit Recht, daß er sich an den h. Thomas anschließe, der die Lehre der h. Väter in diesem Punkte zum klarsten Ausdruck gebracht habe. So wenig steht Turrecremata vereinzelt da, daß Hergenröther neunzig Theologen und Kanonisten aus der Zeit vor und nach ihm nennen konnte, welche die gleiche Ansicht wie er vertreten (Kath. Kirche u. christl. Staat Freib. 1872, S 880, Anm. 1). Lainez führt in der Disputatio den gelehrten, im Kampfe gegen die falschen Bestrebungen von Constanz und Basel hochverdienten Theologen mit dem Lobe an, „daß er alle Einwürfe der Gegner siegreich beantworte." Ein Bischof

andere nahmen die von Christus unmittelbar herkommende Jurisdiktion als begrenzt, als schon für die bestimmte Heerde gegeben, und sie schrieben dem Papste die Einführung des Bischofes bei dieser Heerde zu (II). Die andere Kategorie weist die übrigen drei Schattirungen der Meinung des jus divinum auf. Indem man eine Zutheilung der Jurisdiction von Christus und vom Papste zugleich lehrte, sagte man entweder: Der Papst gibt die actuelle Jurisdiction, Christus aber eine nicht actuelle, noch unbestimmte (III), oder: Der Papst gibt die Jurisdiction des äußeren Forums, Christus diejenige des inneren (IV), oder endlich: Der Papst gibt die Gewalt nach den Kirchengesetzen zu regieren, Christus aber diejenige der Regierung nach dem Gesetz des Evangeliums (V).

Allen diesen Meinungen sucht Lainez in seiner Beurtheilung gerecht zu werden. Die Gegner können sich nicht darüber beklagen, daß er auf die Vortheile, die sie ihrer Stellung durch die verschiedensten Formulirungen der gemeinsamen These zu leihen strebten, keine Rücksicht genommen habe. Lainez geht beharrlich und siegreich darauf aus, eben mittelst des Nachweises der Unmöglichkeit des gegnerischen Standpunktes, welche trotz aller aufgewendeten Kunst am Tage liege, die eigene Sache durch einen neuen schlagenden Beweis zu begründen.

I. Nach der ersten von den angeführten Ansichten soll in dem neugeweihten Bischofe eine von Gott ertheilte universelle Jurisdiction wohnen, eine Jurisdiction, welche dennoch kein geistliches Regierungsrecht verleiht, nicht einmal über einen einzigen Gläubigen. Der Papst muß erst, wie man sagte, die Untergebenen dem Bischofe bringen, indem er die Materie zur Ausübung der Jurisdiktion anweist. Was ist aber eine Jurisdictionsgewalt, in deren Wesen es liegt, keine Untergebene zu haben? Und hinwieder, wie kann der Papst Untergebene geben, ohne mit ihnen die Jurisdiction zu übertragen? Untergebene und Jurisdiction sind doch correlate Begriffe. Diese erste Ansicht leidet also schon an logischen Schwierigkeiten. Man muß sagen: Jene unbegrenzte Jurisdiction ohne Untergebene ist keine Jurisdiction, und durch jene Zuweisung von Untergebenen wird die Jurisdiction zugewiesen. Es ist auch ein Widerspruch, daß ein Bischof Jurisdictionsgewalt von göttlichem Rechte haben soll, und doch nur vermöge kirchlichen Rechtes Untergebene besitzt; dieser Widerspruch aber wird in jener Ansicht statuirt.

Jurisdiction nicht allein behalten und ausüben dürfen, sondern kraft göttlicher Anordnung dieselbe in Andere hinüberzuleiten haben, welche sie nach altkirchlichem Ausdrucke „zur Theilnahme an der Hirtensorge berufen." Soll für das bezügliche Recht ein strenger Ausdruck gewählt werden, so ist die Jurisdiction in dem einzelnen Papste durch göttliches Recht, weil unmittelbar von Christus, in dem einzelnen Bischof aber durch kirchliches Recht, weil nicht unmittelbar von Christus, sondern vom Papste.

Wenn in der Erklärung und Begründung dieser Ansicht in den bezüglichen Vota der Concilsbischöfe (bei Theiner) etwas zu wünschen ist, so ist es das, daß die Hinordnung des bischöflichen Ordo zum Empfange der Jurisdiction mehr betont worden wäre. Dieser Uebelstand gilt auch, was wir gerne eingestehen, von der Disputatio des Lainez. Es ist jedoch nur ein relativer Mangel; die richtigen Grundgedanken in dieser Hinsicht kommen alle vor; nur machte es die Polemik mit den Gegnern nöthig, daß viel mehr die Getrenntheit von Ordo und Jurisdiktion hervorgehoben wurde, als die von Christus gesetzte enge Beziehung des ersteren zu der letzteren.

Die gegentheilige Auffassung spaltete sich nach Lainez in fünf Gruppen von Meinungen. Wenn diese, nach einander betrachtet, sich als unhaltbar erweisen, so ist damit ein Argument für die Wahrheit der einzig noch übrigen anderen Meinung gegeben; es ist die obige, welche überdies den Vorzug hat, im Munde ihrer Vertreter einig und geschlossen dazustehen, wenigstens was die Hauptsache betrifft, die Zutheilung aller Jurisdiction vom Papste.

Die fünf Gruppen, welche wir übersichtlicher in zwei Kategorien zusammenfassen können, sind folgende: Die eine Kategorie beließ dem Papste bei der Einsetzung eines Bischofs weiter Nichts, als die Anweisung der Materie zur Ausübung jener Jurisdiktionsgewalt, die demselben angeblich von Christus unmittelbar gegeben war. Die andere Kategorie gestand dem Papste wenigstens eine gewisse Ertheilung der Jurisdiction an den Bischof zu, aber nur neben einer demselben schon auch von Christus unmittelbar verliehenen Jurisdiction. Von den zur ersten Kategorie gehörigen Concilsvätern behaupteten wiederum die einen, was der Papst mit der Anweisung der Materie thue, habe die Bedeutung, daß eine unbegrenzte, von Christus gegebene Jurisdiction überhaupt ein bestimmtes Gebiet fände (I);

andere nahmen die von Christus unmittelbar herkommende Jurisdiktion als begrenzt, als schon für die bestimmte Heerde gegeben, und sie schrieben dem Papste die Einführung des Bischofes bei dieser Heerde zu (II). Die andere Kategorie weist die übrigen drei Schattirungen der Meinung des jus divinum auf. Indem man eine Zutheilung der Jurisdiction von Christus und vom Papste zugleich lehrte, sagte man entweder: Der Papst gibt die actuelle Jurisdiction, Christus aber eine nicht actuelle, noch unbestimmte (III), oder: Der Papst gibt die Jurisdiction des äußeren Forums, Christus diejenige des inneren (IV), oder endlich: Der Papst gibt die Gewalt nach den Kirchengesetzen zu regieren, Christus aber diejenige der Regierung nach dem Gesetz des Evangeliums (V).

Allen diesen Meinungen sucht Lainez in seiner Beurtheilung gerecht zu werden. Die Gegner können sich nicht darüber beklagen, daß er auf die Vortheile, die sie ihrer Stellung durch die verschiedensten Formulirungen der gemeinsamen These zu leihen strebten, keine Rücksicht genommen habe. Lainez geht beharrlich und siegreich darauf aus, eben mittelst des Nachweises der Unmöglichkeit des gegnerischen Standpunktes, welche trotz aller aufgewendeten Kunst am Tage liege, die eigene Sache durch einen neuen schlagenden Beweis zu begründen.

I. Nach der ersten von den angeführten Ansichten soll in dem neugeweihten Bischofe eine von Gott ertheilte universelle Jurisdiction wohnen, eine Jurisdiction, welche dennoch kein geistliches Regierungsrecht verleiht, nicht einmal über einen einzigen Gläubigen. Der Papst muß erst, wie man sagte, die Untergebenen dem Bischofe bringen, indem er die Materie zur Ausübung der Jurisdiktion anweist. Was ist aber eine Jurisdictionsgewalt, in deren Wesen es liegt, keine Untergebene zu haben? Und hinwieder, wie kann der Papst Untergebene geben, ohne mit ihnen die Jurisdiction zu übertragen? Untergebene und Jurisdiction sind doch correlate Begriffe. Diese erste Ansicht leidet also schon an logischen Schwierigkeiten. Man muß sagen: Jene unbegrenzte Jurisdiction ohne Untergebene ist keine Jurisdiction, und durch jene Zuweisung von Untergebenen wird die Jurisdiction zugewiesen. Es ist auch ein Widerspruch, daß ein Bischof Jurisdictionsgewalt von göttlichem Rechte haben soll, und doch nur vermöge kirchlichen Rechtes Untergebene besitzt; dieser Widerspruch aber wird in jener Ansicht statuirt.

Denn wo sind die Untergebenen, welche von dem jure divino gesetzten Bischofe jure divino regiert werden? Nicht in der Diöcese, denn diese hat der Bischof vom Papste erhalten, also jure ecclesiastico; er hätte ja ebenso gut eine andere erhalten können, als jene, die er jetzt hat und von der er wieder gelöst werden kann. Nicht außerhalb derselben; dort kann der Bischof keinen einzigen Gläubigen gültig absolviren.

Es ist aber ferner die postulirte unbegrenzte Jurisdiction nicht bloß etwas ganz Ueberflüssiges, dessen Einrichtung Gott nicht beizumessen ist,[1]) sondern auch etwas früher ganz Unbekanntes, unbekannt selbst ihren eigenen Trägern. In der kirchlichen Tradition wird niemals davon geredet. Den Bischöfen wäre sie, weil sie gratia gratis data ist, zum Heile der Mitmenschen gegeben worden, und doch hätte Gott die nämliche Gewalt gänzlich in Vergessenheit gelassen. Diese universelle Jurisdiction, welche Christus hervorbringen soll, ist ferner von so prekärer Existenz, daß sie der Bezeichnung eines unmittelbar göttlichen Werkes kaum würdig erscheint. Denn daß ihr eine wirkliche Jurisdiktionsübung entspreche, ist dem Belieben eines Menschen, dem Papste, anheimgegeben; während ferner in Schismatikern und Häretikern der Ordo unveränderlich bleibt, muß in ihnen jede Jurisdiction nicht bloß dem Gebrauche nach, sondern auch der Wesenheit nach, wie die Theologen lehren, verschwinden; ja diese universelle Jurisdiction ist sogar gemäß ihrer Natur darauf angewiesen, aufgehoben zu werden, indem sie aus der Uneingeschränktheit in die Schranken einer vom Papste angewiesenen Diöcese eintreten muß, wenn sie nicht entweder todt bleiben oder mit der wirklich universellen Regierungsgewalt, die Christus im Papste begründet hat, in Conflikt kommen will.[2])

Die Gefahr dieses Conflikte übrigens, die in ihrem bloßen Dasein gegeben ist, fällt ebenso als Moment gegen sie in die Wagschale. Diese Gefahr ist nach unserem Gewährsmanne eine sehr naheliegende; Lainez sieht in der unbegrenzten Jurisdictionsgewalt den Keim der Auflösung des monarchischen

---

[1]) In omnibus enim otiosa esset, dempto uno papa; nemo enim praeter illum exerceret hanc illimitatam et universalem potestatem.

[2]) Contrarietas videtur induci inter ipsas divinas potestates, si ita se impediant et sibi sint contrariae, et si omnes ab una sola sibi aequali vincantur, a potestate summi pontificis.

Princips in der Kirche. Eine solche Jurisdictionsgewalt über die ganze Kirche, wenn sie wirklich eine solche sein soll, wäre derjenigen des Papstes gleich. Sic omnes episcopi essent papae, wiederholt Lainez darum öfter, ohne freilich den Gegnern formell die Absicht der Zerstörung des Primates zuzuschreiben; er bezeichnet damit, wohin sie bei logischer Weiterentwickelung ihrer Ansicht kommen würden und was, namentlich angesichts der menschlichen Schwäche, zu erwarten sei von der praktischen Verwendung ihrer Lehre. Seine Erfahrungen zu Trient bestärkten ihn. Bei der Exegese z. B., welche einzelne Bischöfe von den Worten Tibi dabo claves etc. vorbrachten, als seien diese nämlich auch den Bischöfen gesagt, konnte sich ein denkender Beobachter sicher die Frage stellen, ob es nicht um den Primat geschehen sei, wenn mit solchen Lehren wirklich Ernst gemacht werden sollte.

Diese Bemerkungen über das Gefährliche der spanisch-französischen Position in ihrer I. Form gelten auch für die übrigen Gestaltungen derselben. Ebenso lassen sich verschiedene sonstige Einwände, die bei den einzelnen angebracht werden, auch bei anderen wiederholen, ohne daß wir dieses immer anzugeben brauchten.

II. Die zweite Hypothese sagte, Christus gebe nur eine begrenzte Gewalt, nämlich für die Untergebenen, welche der Papst zuweise. Hier also wieder jene Regierung ohne Regierte und jene Unterordnung von Untergebenen ohne Zutheilung der Jurisdiction. Ein erster Einwurf von Lainez lautet dann: Eine Zutheilung der begrenzten Jurisdiction durch Christus scheint in den ersten Zeiten der Kirche laut der h. Schrift nicht geschehen zu sein; also ist sie wohl auch später nicht anzunehmen. Es haben vielmehr die Apostel unter Petrus, als ihrem Haupte, und nachher die von Petrus und seinen Nachfolgern wenigstens stillschweigend Bevollmächtigten die Bisthümer abgetheilt und die Hirten eingesetzt. Zweitens gäbe Christus den Bischöfen ihre Jurisdiction über die bestimmten Heerden, so wäre nicht abzusehen, warum die Vollmachten, die sie ihren Heerden gegenüber erhalten, nicht gleich sind; nun ist es aber eine Thatsache, daß ein Bischof Facultäten übt, über die ein anderer nicht verfügt; es kommt dies nur daher, daß der Papst die Jurisdiction verleiht und daß er sie je nach Umständen und Bedarf verschieden zumißt.

Doch es sind vor Allem drittens einige nähere Worte über den Wandel, welchem die bischöfliche Jurisdiction unterworfen ist, hier am Platze. Dieser Wandel namentlich zeigt die Inconvenienz dieser zweiten Form der Theorie vom jus divinum, wonach die begrenzte Jurisdiction über eine bestimmte Diöcese von Christus verliehen wäre. Bekanntlich kann der Papst einen Bischof zu einer andern Diöcese transferiren; in der Voraussetzung der Gegner aber würde er hierbei gegen die von Christus getroffene Einrichtung handeln; Christus hat den Bischof in diesen Gewaltkreis eingesetzt, Gott hat ihm diesen Stuhl gegeben, Gott ist mehr zu gehorchen als den Menschen. Der Papst kann eine Diöcese theilen und die Theile etwa den Nachbarbischöfen zur Regierung übergeben; bei der Ansicht der Gegner müßte man ihm aber, sollte er solches versuchen, den Einwurf machen, Gott habe jene Diöcese ja doch in ihrem ganzen Umfange Einem Hirten reservirt. Der Papst kann jeden der Bischöfe zu sich nach Rom berufen und muß, wenn es ihm die Interessen der Kirche zu fordern scheinen, sie auch sehr lange an seinem Sitze behalten können; er kann die Administration andern übergeben. Wie viele Schwierigkeiten entständen jedoch in Folge dessen, wenn die Bischöfe sich dem Papste gegenüber auf unmittelbar göttliche Einsetzung auf jenen Stuhl und damit auf den Auftrag, an ihm zu bleiben, berufen könnten. Der Papst kann endlich gültigerweise einem Bischof verbieten, von seinem Absolutions- oder Excommunicationsrecht Gebrauch zu machen. Welche Verwickelungen bei der Theorie der Gegner! Da ihr Bischof von Gott die Jurisdiction über seine Diöcesanen führt, so wird die Absolution und die Excommunication auch trotz des päpstlichen Verbotes Wirkung haben; bei der Absolution braucht nur Materie, Form und Intention in Anwendung zu kommen, und sie hat Kraft. Genug von diesen übeln Consequenzen. Auf den Fall der Absetzung eines Bischofs und seines Widerspruches gegen den Papst brauchen wir gar nicht einzugehen.

Legten sich aber die Vertreter des jus divinum die angeführten Schwierigkeiten nicht vor? Wohl, aber sie meinten den Ausgang damit gefunden zu haben, daß sie sagten, wenngleich die Jurisdiction von Gott ist, so ist sie dennoch so von Gott, daß sie dem Papste unterworfen ist, und der Papst kann, wie

statthaft ist. Was das biblische Fundament der scholastischen Ansicht betrifft, so ist es sichere Lehre, daß Christus, als er dem hl. Petrus und seinen Nachfolgern die Schlüssel gab, damit ebenso sehr, ja noch mehr die volle Jurisdiction des innern Forums symbolisirte und überlieferte, als die Jurisdiction des äußern Forums.

V. Bei der letzten Hypothese dürfen wir uns ebenso kurz fassen. Ihren Erfinder, Heinrich von Gent, haben schon die älteren Theologen, die auf ihn folgten, ausdrücklich widerlegt. Er steht ganz vereinzelt da mit seiner Annahme von der doppelten Regierungsgewalt, derjenigen nach den Canones und derjenigen nach dem Evangelium, welche beide eine verschiedene Herleitung hätten. Diese Unterscheidung der beiden Jurisdictionen ist vorab rein willkürlich; die canonischen Gesetze sind nur Anwendungen, Weiterführungen der evangelischen. Zu Petri Zeit gab es die Canones nicht, und Petrus hatte sicher die eine Jurisdiction wie die andere; wie er beide hatte, so geben die Päpste beide.[1])

Durch diese Erwägungen dürfte hinreichend die Hinfälligkeit der Versuche der neuen Meinung, sich in der einen oder andern Form auf dem Concil zu behaupten, dargelegt sein. Diese Meinung hat nur „eine Reihe von singulären, bis dahin unerhörten, mit vielem Falschem gemischten Aufstellungen zu Tage gefördert, Sätze, aus denen zum Theil absurde und zum Theil wenigstens unzukömmliche Folgerungen hervorgehen; sie steht mit der Tradition, den Lehren der angesehensten kirchlichen Männer und der theologischen Vernunft in Widerspruch.“ Es bleibt nur die Annahme der Ansicht des größeren Theiles der

---

[1]) Möchten nur alle meine Gegner, sagt Lainez auf die früheren Hypothesen zurückblickend, da sie Heinrich von Gent so gerne citiren, den beiden Ansichten beipflichten, die der nämliche vertritt, daß die Gewalt, nach den Canones zu regieren, unmittelbar ganz vom Papste übertragen wird, und daß ferner diese Gewalt von ihm immer gültig eingeschränkt und suspendirt werden kann; Manche wollen aber das Zweite nur im Falle verdienter Bestrafung eines Bischofs gelten lassen. — Den letzteren Gegnern ist auch die in den damaligen Jahren der Verbreitung des neuen Evangeliums sehr zeitgemäße Warnung gewidmet: Wird sich nicht Einer, der sich steifen wollte auf seine göttlicherseits erhaltene Vollmacht, nach dem Evangelium zu regieren, leicht verleiten lassen zu sagen: Die Canones kümmern mich nicht, das Evangelium hat reinere, bessere Gesetze?

in der Luft hängende Jurisdiction der ersten Meinung! Es ist wahrscheinlich, daß die Concilsväter, welche für diese Fassung waren, bei jener unbegränzten göttlichen Jurisdiction nichts Anderes im Auge hatten, als die von Christus allerdings unmittelbar gegebene potestas ordinis.[1]) Darauf läßt unter Anderem ihr Beweis schließen, der so lautet: Ein Priester kann ohne Jurisdiction vom Bischofe nicht gültig absolviren, aber besitzt dennoch, schon ehe der Bischof ihm die Jurisdiction spendet, als Priester die Absolutionsvollmacht an und für sich; ebenso kann der Bischof Nichts ohne päpstliche Jurisdiction, aber er besitzt trotzdem schon vor ihrer Erlangung eine latente Vollmacht zu excommuniciren, Ablässe zu ertheilen, zu predigen u. s. w. (potestas sopita et in actu primo, donec accedente actuali jurisdictione per papam possit exire in actum secundum). Hierauf ist nämlich einfach zu erwiedern: Die Vollmacht, welche der Priester in dem angezogenen Falle vor der Jurisdictionsertheilung besitzt, ruht in seiner Weihegewalt. Eine Weihegewalt in entsprechend höherem Grade hat auch der mit der Jurisdiction noch nicht bekleidete Bischof; und diese ist es, welche ihn nach göttlichem Rechte zur Erlangung der Jurisdictionsgewalt disponirt und ihn vorbereitet und bestimmt, für die angeführten Funktionen vom Papste die Befähigung zu erhalten; nicht freilich so, als könnte der Papst nicht auch Jemand vor der bischöflichen Consecration und ohne dieselbe zur bischöflichen Jurisdiction erheben. Was also wir als gewöhnliche Grundlage der Jurisdictionsgewalt betrachten und Weihegewalt nennen, das scheint von den Vertretern dieser Meinung unter der Jurisdiction göttlichen Rechtes, von der sie reden, verstanden zu werden.

IV. Gegenüber der vierten der obigen Hypothesen dürfte schon die Erwiederung durchschlagen, daß jene statuirte Trennung zwischen der kirchlichen Jurisdiction für das innere Forum und derjenigen für das äußere, wie die Gegner sie wollen, un-

[1]) Lainez mußte wahrnehmen, daß manche von den Mitgliedern des Concils der Terminologie der theologischen Schulen sehr fremd waren. Er weist öfter auf die Nothwendigkeit und den Nutzen des Studiums der Scholastik hin. Si autem dicant, sagt er der dritten Reihe von Gegnern, illam jurisdictionem esse eandem cum potestate ordinis, frustra mutando vocabula patribus negotium fecerunt; quia si vocassent illam potestatem ordinis, nulla fuisset difficultas.

Träger ihrer Handlungen sein läßt). Die ältere Lehre war, daß der Papst in dieser letzteren Weise Spender der Jurisdiction sei, frei austheilend von dem, was ihm selbst gegeben. — Schließlich kam auch noch bei der Gegenseite als andere häufige Verwechselung hinzu die schon erwähnte von potestas ordinis und potestas jurisdictionis.

I. Die Bibelstellen, in welchen es heißt, der heilige Geist habe die Bischöfe zur Regierung der Kirche eingesetzt und Gott habe Hirten und Lehrer gesetzt (Apgsch. 20, 28, Eph. 4, 11), können den Gegnern nicht als Beweis dienen; denn es ist in diesen Stellen nicht gesagt, wie Gott sie gesetzt habe, ob mittelbar oder unmittelbar in der oben beschriebenen Weise. Mit ihrem Wortlaute verträgt sich ganz wohl die scholastische Meinung. Legt man in die erstcitirten Bibelworte zudem den Sinn hinein, daß Gott die Apostel und den h. Petrus in besonderer Weise erleuchtet und geleitet habe bei der Aufstellung der ersten Bischöfe, so ist um so weniger von einem Widerspruche mit der Schulmeinung etwas wahrzunehmen. Andere angeführte Stellen sprechen ebenfalls viel zu vage und allgemein von der Einsetzung der Bischöfe durch Gott; so Hebr. 5, 4; 2. Cor. 3, 6; 1. Pet. 4, 10.

Ein Bollwerk der spanisch-französischen Partei waren besonders die an alle Apostel gerichteten Aussprüche: Quaecunque alligaveritis etc. (Matth. 18, 18), Quorum remiseritis etc. (Joh. 20, 23), und Euntes in mundum universum etc. (Marc. 16, 15). Kraft dieser göttlichen Worte, sagte man, haben alle Apostel (und nicht bloß Petrus) von Christus unmittelbar ihre Gewalt empfangen. Nun sind aber die Bischöfe als Nachfolger der Apostel anzuerkennen. Mithin besitzen auch sie ihre Gewalt unmittelbar von Gott.

Das muß man zugeben, daß jenen zu den Aposteln gesprochenen Worten die Bedeutung einer unmittelbaren Gewaltübertragung innewohnt.[1]) Auch ist durchaus anzuerkennen, daß

[1]) Zur Zeit des Concils von Trient waren die Theologen noch hinsichtlich dieser Auffassung getheilt. Lainez hält es mit vielen für wahrscheinlicher, daß auch die Apostel ihre Jurisdiction nur mittelbar von Christus, unmittelbar aber von Petrus empfingen. Von dieser Ansicht ging man später allgemein ab. Bei Lainez ist indeß die Argumentation gegen die Vertreter des jus divinum keineswegs von dieser Meinung abhängig; er räumt auch der von den Spaniern stark geltend gemachten unmittelbaren Gewaltübertragung an die Apostel wenigstens Probabilität ein.

Synode übrig; und diese Ansicht befindet sich mit der Vorzeit und den Dogmen, auf denen wir fußen, in schönster Harmonie.

8. **Widerlegung der Einwürfe der spanisch-französischen Partei.** Bisher war unabhängig von den Gründen, welche die Gegner anführten, die Unhaltbarkeit ihrer Stellung nachgewiesen worden. Durch ihre falschen Voraussetzungen, die irrthümlichen Consequenzen, die sich ergeben, und Anderes sind sie allein schon verurtheilt. Aber es müssen auch die von ihnen ins Feld geführten Beweise unparteiisch gewürdigt werden. Zumal sind sie dann zu beantworten, wenn sie ihre Spitze, wie es bei den meisten der Fall ist, wider die entgegenstehende Meinung wenden in der Absicht, diese als eine unmögliche oder inconveniente auszuschließen. Man behauptete, die Lehre von der Herleitung der Jurisdiction vom Papste sei I. unbiblisch, II. gegen die Tradition gerichtet und III. aus inneren theologischen Gründen unzulässig.

Hier muß vorausgeschickt werden, daß die meisten Bekämpfer des scholastischen Standpunktes sich nicht an den Fragepunkt hielten. Sie ließen sich gerne auf den Nachweis eines Ausgehens der Jurisdiction von Christus ein; sie übersahen aber, daß es darauf ankam, die *Unmittelbarkeit* dieses Ausgehens von Christus nachzuweisen; sie beachteten nicht, daß es ferner galt, nicht von dem Ursprunge der Jurisdiction des Episcopates im Ganzen, sondern von dem Ursprunge der Jurisdiction des einzelnen Bischofs diese Unmittelbarkeit zu beweisen, den Papst aber als unmittelbaren Zutheilenden der Jurisdiction auszuschließen. Endlich wenn sie auch von Unmittelbarkeit sprachen, vergaßen sie durchweg, daß es sich, um mit der Schule zu reden, um die Unmittelbarkeit nicht der bloßen Kraft, sondern des Suppositum handelte (immediatio *suppositi*, non virtutis). Wir wollen sagen, die Frage war nicht, ob Gottes Kraft in die Uebertragung der Jurisdiction auch hineinreiche, ähnlich wie Gott, alles durchdringend, in den natürlichen zweiten Ursachen thätig ist, sondern ob diese Jurisdictionsübertragung so ausschließlich das Werk Gottes sei, daß nicht von Gott eine Person hingestellt ist, welche mit dem von ihm empfangenen Vermögen selbst den Act der Uebertragung als eine freie That vollzieht (ähnlich wie in der natürlichen Ordnung Gott neben seinem Einfluße die zweiten Ursachen wahre Bewirker und

den Aposteln ihre Jurisdiction persönlich und unmittelbar übertrug. Später brauchte diese unmittelbare Uebertragung nicht bloß wegen des Heimganges des göttlichen Hirten nicht mehr stattzufinden, es war auch convenient, daß sie nicht mehr stattfand, und zwar aus dem Grunde, weil den Nachfolgern der Apostel jene beiden obengenannten Gaben gebrachen, durch welche jene in der Einheit und in der Wahrheit unfehlbar beschützt wurden. Die Gefahren wie die Aufgaben der Einheit mehrten sich mit der Ausbreitung der Kirche. Sollte also nicht der göttliche Stifter in einer wirksamen Weise vorgesorgt haben, daß bei der Vervielfältigung der Träger der Jurisdiction doch auch der Augapfel der Kirche, ihre Einheit, seine größtmögliche Sicherung behielte? Doch wir wollen hier nicht wiederum auf einem etwa für unsere Meinung sich ergebenden Beweise insistiren. Was einzig festzustellen war, das ist, daß aus der Unmittelbarkeit der göttlichen Gewaltübertragung an die Apostel noch nicht eine gleiche Unmittelbarkeit bei den einzelnen Bischöfen der Folgezeit abgeleitet werden kann. Der Abgang dieser Nöthigung ist vollends genug, um unsere durch anderweitige Gründe gestützte These gegen den angeführten biblischen Einwurf aufrecht zu halten.

Nun urgirte man aber, wenn die Nachfolger der Apostel nicht unmittelbar ihre Gewalt von Gott empfingen, dann könne man auch nicht von den Nachfolgern Petri sagen, diese hätten ihre Gewalt unmittelbar von Gott; aus der heiligen Schrift erhelle, daß die römischen Bischöfe Bischöfe seien wie die übrigen, nur an deren Spitze berufen; selbst die Worte Tibi dabo claves regni coelorum sollten nach Einigen, wie wir wissen, auf alle Hirten zugleich bezogen werden; da also das gleiche Verhältniß für den Papst obwalte wie für die Bischöfe, so falle mit deren unmittelbar göttlicher Jurisdiction auch jene des Papstes. — Indessen es ist zunächst etwas anderes um die Nachfolge der Päpste in der Würde Petri und etwas Anderes um die Nachfolge der Bischöfe in der Würde der Apostel. Mit dem h. Petrus haben die Päpste nicht bloß den römischen Episcopat, sondern auch den Primat über die ganze Kirche gemeinsam. Dieser Primat sollte und durfte nicht wie der Apostolat erlöschen. Die Nachfolge nun im Primate, der an den römischen Bischofsstuhl geknüpft ist, bringt es mit sich, daß die Uebertragung der päpstlichen Gewalt im Unterschiede von

die Bischöfe in einem gewissen vollgültigen Sinne Nachfolger der Apostel sind. Es wurde durch jene Worte Christi das bischöfliche Amt als ein bleibendes für die Kirche geschaffen. Indessen den Punkt, auf welchen es hier ankommt, braucht man deßhalb doch nicht zuzugeben, daß nämlich, weil die Apostel ihre Gewalt unmittelbar von Christus erhielten, auch jeder einzelne Bischof die seinige ebenso unmittelbar erhalte. Beginnen wir mit dem Ausdrucke: Nachfolger der Apostel. Dieser Ausdruck hat nicht bloß auf dem Concil, sondern ebenso später noch in der Theologie manche Meinungsverwirrung hervorgerufen.

Nachfolger der Apostel sind die Bischöfe (wie man jetzt im Anschluß an die Schule zu sagen sich wieder gewöhnt hat) in Hinsicht des Episcopates, nicht in Hinsicht des Apostolates.

Die Apostel besaßen neben und außer ihrer bischöflichen Würde eine an und für sich davon trennbare, die apostolische. In Folge der letzteren dehnte sich ihre Jurisdiction auf die ganze Kirche aus, nur erstens nicht auf die übrigen Apostel, und zweitens nicht so, daß sie nicht verpflichtet gewesen wären, die von ihnen zu gründenden Kirchen dem h. Petrus und seinen Nachfolgern zu unterwerfen. Wegen des Apostolates empfingen sie dann auch vom Herrn jene auszeichnenden Gaben, deren Vorhandensein in ihnen einstimmig von den Theologen angenommen wird, die Irrthumslosigkeit in der Lehre und die dauernde Befestigung im Stande der Gnade. Die späteren Bischöfe haben diese beiden Gaben nicht von ihnen überkommen; darum nicht, weil diese Vorzüge wegen des Apostolates gegeben waren, den die Bischöfe nicht von den Aposteln geerbt haben. Die Bischöfe sind als Träger des bischöflichen Ordo, im Hinblicke der Weihegewalt, den Aposteln gleich; als Träger der Jurisdiction sind sie ihnen nur insoferne gleich, als sie einen beschränkten und kleineren Theil der Kirche zu regieren berufen sind. Wie nun aber die Berufung zu dieser Regierungsgewalt bei ihnen geschieht, das ist aus der allgemeinen Thatsache ihrer Aehnlichkeit mit den Aposteln oder ihrer Nachfolge in deren Würde nicht zu ersehen. Das ist anderswoher zu ermitteln. Denn Christus kann ja in Bezug auf ihr Verhältniß zu den Nachfolgern Petri, welche die Felsen der Einheit sein sollten, leicht besondere Anordnungen getroffen haben. Und in der That, bei der Gründung der Kirche war es zukömmlich, daß Christus, unter den Seinen weilend,

nach, daß deren Aeußerungen nicht besagen, der h. Petrus habe nicht allein die Schlüssel erhalten; sie besagen bloß, Petrus habe die Schlüssel nicht für sich allein erhalten, es müßten vielmehr noch Andere neben ihm regieren. Wir haben also diese Väter so zu verstehen: Zum Besten der Kirche ist dem h. Petrus gegeben was er besitzt, und die Schlüssel hat er nicht ohne den Auftrag erhalten, von dieser seiner Gewalt an Andere einzelne Theile übergehen zu lassen, ohne freilich selbst etwas davon zu verlieren.

II. Damit sind wir bereits auf das Gebiet der Einwürfe aus der Tradition gekommen. Die kirchliche Ueberlieferung hat sich über unseren Fragepunkt nicht direct ausgesprochen. Es ging wie mit so vielen anderen theologischen Wahrheiten, z. B. derjenigen von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes, welche ohne ausdrücklich erörtert zu werden, in dem gesammten Lehrschatze beschlossen lagen. In der älteren Zeit brach sich mehr und mehr sichtbar die bezügliche praktische Uebung Bahn, naturgemäß im Leben der Kirche sich entwickelnd; die Theorie folgte nach. Wir übergehen die pseudo-isidorischen Stellen, welche von den Spaniern und Franzosen angeführt werden. Nach diesen angeblichen Zeugnissen der kirchlichen Urzeit werden mit Vorliebe die bekannten Aussprüche des h. Cyprian von Carthago in Anspruch genommen: Gottes Urtheil stelle die Bischöfe auf,[1]) vermöge seines Rathschlusses würden sie geweiht,[2]) Christus mache den Bischof,[3]) der Episcopat sei Einer und alle Träger desselben theilten sich in ihn in solidum.[4]) Die ersteren Aeußerungen sprechen aber sicher nicht gegen die scholastische Ansicht, da diese selbst, um mit Lainez zu reden, die Sätze festhält: divina ordinatione fieri episcopos et a Christo fieri. Christus spendet nämlich auch nach ihr unmittelbar die Weihegewalt; er hat den Episcopat als Ganzes eingesetzt; er steht bei der Wahl würdiger Bischöfe den Bittenden durch seine

---

c. 12. n. 29 s. Migne P. L. 38, 287; Leo Sermo 3. (4.) in anniversario suae assumptionis c. 3. Migne P. L. 54, 151; Innocent. III. L. 1. Decret. tit. 1. c. 1.

[1]) Ad Cornel. ep. 12. n. 5. Migne P. L. 3, 802 s.

[2]) Ibid.

[3]) Ep. 69. ad Florentium n. 10. Migne P. L. 4, 407.

[4]) „Lib. de simplicitate praelatorum“ i. e. De unitate ecclesiae c. 5. Migne P. L. 4, 501.

derjenigen der Bischöfe unmittelbar von Gott geschieht; der Papst ist der allgemeine Stellvertreter Christi, die Bischöfe sind es nur in particulärer Hinsicht; einen allgemeinen Stellvertreter kann ausschließlich nur derjenige aufstellen, der selbst die höchste Gewalt hat, während Andere, die nur particulären Jurisdictionsgebieten vorzusetzen sind, von diesem allgemeinen Stellvertreter ihre Gewalt erlangen können. Also Gott selbst schenkt jedem neugewählten Papste bei der Annahme der Wahl von dessen Seite die universelle Jurisdiction über die Kirche; die Wähler ihrerseits können nicht geben, was sie nicht haben, sie bezeichnen nur die Person. Aus allem diesem folgt, daß mit der Läugnung jenes Verhältnisses bei den Bischöfen noch lange nicht die Läugnung desselben beim Papste gegeben ist.

Um hier gleich eine verwandte andere Einwendung namhaft zu machen, so bestanden die Spanier und Gallicaner auf dem Titel der Bischöfe als „Vikare Christi", um die bischöfliche Würde in Hinsicht des Ursprunges der Jurisdiction möglichst der päpstlichen gleichzurücken.[1] Vicare Christi, sagt ihnen Lainez, gibt es verschiedene; auch der einfache Priester ist in gewissem Sinne Christi Vicarius. Wenn nun auch nach dem Papste die Bischöfe am berechtigtesten sich mit diesem Titel schmücken, den das Alterthum von ihnen gebraucht hat, so folgt doch nichts daraus für die Ableitung ihrer Jurisdiction. Um ihre Jurisdiction sicher unmittelbar auf Christus zurückführen zu können, müßten sie erst vicarii generales Christi sein.

Noch erübrigt eine Bemerkung aus der Patristik über den Text von der Schlüsselübertragung an Petrus; denn nur die für obige Interpretation des Tibi dabo etc. zu Hilfe genommenen Väterstellen konnten einige Unklarheit zurücklassen, nicht die Worte selbst; ihr Zusammenhang in der h. Schrift zeigt allzudeutlich, daß sie auf Petrus und seine Nachfolger ausschließlich zu beziehen sind. Lainez läßt sich ausführlich auf Erörterungen über die vorgebrachten Zeugnisse von Basilius, Ambrosius, Augustinus, Leo und Innocenz III. ein.[1]) Er weist

---

[1]) So z. B. der Erzbischof Guerrero von Granada und der Bischof Beaucaire von Metz. I. Abhandlung oben S. 477, 479.

[2]) Basil. Const. monast. c. 22. (damals noch als unzweifelhaft echtes Werk citirt) Migne Patr. Lat. 31, 1407; Ambros. „De dignitate sacerdotali seu lib. pastoralis" c. 2. Migne P. L. 17, 569 s.; August. „De pastoribus" i. e. Sermo 46. (alias de tempore 165.)

nach, daß deren Aeußerungen nicht besagen, der h. Petrus habe nicht allein die Schlüssel erhalten; sie besagen bloß, Petrus habe die Schlüssel nicht für sich allein erhalten, es müßten vielmehr noch Andere neben ihm regieren. Wir haben also diese Väter so zu verstehen: Zum Besten der Kirche ist dem h. Petrus gegeben was er besitzt, und die Schlüssel hat er nicht ohne den Auftrag erhalten, von dieser seiner Gewalt an Andere einzelne Theile übergehen zu lassen, ohne freilich selbst etwas davon zu verlieren.

II. Damit sind wir bereits auf das Gebiet der Einwürfe aus der Tradition gekommen. Die kirchliche Ueberlieferung hat sich über unseren Fragepunkt nicht direct ausgesprochen. Es ging wie mit so vielen anderen theologischen Wahrheiten, z. B. derjenigen von der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes, welche ohne ausdrücklich erörtert zu werden, in dem gesammten Lehrschatze beschlossen lagen. In der älteren Zeit brach sich mehr und mehr sichtbar die bezügliche praktische Uebung Bahn, naturgemäß im Leben der Kirche sich entwickelnd; die Theorie folgte nach. Wir übergehen die pseudo-isidorischen Stellen, welche von den Spaniern und Franzosen angeführt werden. Nach diesen angeblichen Zeugnissen der kirchlichen Urzeit werden mit Vorliebe die bekannten Aussprüche des h. Cyprian von Carthago in Anspruch genommen: Gottes Urtheil stelle die Bischöfe auf,[1] vermöge seines Rathschlusses würden sie geweiht,[2] Christus mache den Bischof,[3] der Episcopat sei Einer und alle Träger desselben theilten sich in ihn in solidum.[4] Die ersteren Aeußerungen sprechen aber sicher nicht gegen die scholastische Ansicht, da diese selbst, um mit Lainez zu reden, die Sätze festhält: divina ordinatione fieri episcopos et a Christo fieri. Christus spendet nämlich auch nach ihr unmittelbar die Weihegewalt; er hat den Episcopat als Ganzes eingesetzt; er steht bei der Wahl würdiger Bischöfe den Bittenden durch seine

c. 12. n. 29 s. Migne P. L. 38, 287; Leo Sermo 3. (4.) in anniversario suae assumptionis c. 3. Migne P. L. 54, 151; Innocent. III. L. 1. Decret. tit. 1. c. 1.

[1]) Ad Cornel. ep. 12. n. 5. Migne P. L. 3, 802 s.

[2]) Ibid.

[3]) Ep. 69. ad Florentium n. 10. Migne P. L. 4, 407.

[4]) „Lib. de simplicitate praelatorum“ i. e. De unitate ecclesiae c. 5. Migne P. L. 4, 501.

Erleuchtung bei. Von dem Wie der Erlangung der Jurisdiction seitens des Einzelnen spricht Cyprian nicht. Mit den obigen und seinen sonstigen Aussprüchen (man kennt diejenigen vom Primate) verträgt es sich recht wohl, daß er eine wenigstens stillschweigende und in anderen Handlungen eingeschlossene Uebertragung der Jurisdiction vom römischen Bischofe annehme. Die Stelle von der Solidarität des Episcopates aber ist in erster Linie von der Gleichheit der Bischöfe hinsichtlich des Ordo zu verstehen, in zweiter von der thatsächlich vorhandenen Gleichheit hinsichtlich der Machtbefugnisse, die jeder in seiner Diöcese hat, davon nämlich abgesehen, daß das positive Recht (wie es geschieht) eine Aenderung schafft. Der Papst aber wird von Cyprian u. A. zu den übrigen Bischöfen gerechnet, insoferne er besonderer Bischof der römischen Kirche ist und nicht in der Weise, wie den römischen, auch andere Bischofssitze verwaltet.

Aus den vielen Vätern, deren Aussprüche Lainez umständlich prüft, greifen wir als Repräsentanten der Anderen Hieronymus und Augustinus heraus. Dem ersteren gehört das Wort über die Bischöfe an: ejusdem meriti ejusdem et sacerdotii.[1]) Der letztere sagt: Deus gignit atque constituit sacerdotes.[2]) Das Verständniß dieser und ähnlicher Stellen ist schon in dem Früheren gegeben; und der Context zeigt die Berechtigung unserer Auslegung. Gleichheit des Ordo umschließt alle Bischöfe bei der größten Ungleichheit der Jurisdiction. Gott erzeugt sie selbst durch die Weihe, constituirt sie aber durch einen Anderen in ihre Regierungsgewalt.

Lehnte aber nicht einer der angesehensten Väter und Päpste, Gregor der Große, den Titel universalis episcopus ab? Das that er nur, so sagten Manche mit dem Bischofe von Lavaur, weil er dafür hielt, die anderen Bischöfe hätten ihre Jurisdiction von Gott, weshalb er nicht ordentlicher Hirt ihrer Diöcesen sein könne.[3]) Indessen sie irrten. Gregor lehnte nicht aus dem angegebenen Grunde den Titel ab; er hatte andere, aus den geschichtlichen Umständen zu eruirende Gründe; daß er sich

---

[1]) Ep. 146. ad Evangelum c. 1. Migne P. L. 22, 1194.
[2]) Serm. 46 (alias de tempore 165) c. 13. n. 30. Migne P. L. 38, 287.
[3]) I. Art S. 480. Aehnlich der Bischof von Orense. Vgl. Theiner II, 603. Der Bischof von Lavaur sagte: Quivis episcopus habet summam auctoritatem in sua ecclesia; der Papst habe in fremden Diöcesen nur eine accessorische Gewalt. Theiner II, 174 603.

bei der Erhebung des einzelnen Bischofs zu seiner Jurisdiction annehmen, kann doch nicht jene Degradirung zu Wege bringen. Trotzdem sind aber gegen Turrecremata auf dem Trienter Concil Anklagen in dieser Hinsicht ausgesprochen worden. Lainez nimmt ihn glänzend in Schutz in Bezug auf die falschen Sätze, welche ihm Bischöfe imputirten, die seine Summa de ecclesia wohl nie in Händen gehabt hatten.[1]) Es könnten viele neuere Theologen angeführt werden bis über die Tage des vaticanischen Concils hinaus, welche mit Geist und Schärfe die nämlichen Ansichten von Turrecremata und Lainez vorgetragen haben; sie haben in den Aussprüchen des Vaticanums eher eine Bestätigung als eine Widerlegung erkannt.[2])

Man hat auf dem Trienter Concil die Vertheidiger der alten Meinung aus lauter Mißverständniß gefragt, ob denn der Papst einmal den Episcopat aufheben und alle Bisthümer durch Delegaten ohne bischöfliche Weihe verwalten lassen dürfe. Die Antwort brauchen wir nicht länger zu begründen. Er darf es nicht bloß nicht, sondern eine solche Verfügung wäre auch in sich kraftlos. Etwas Anderes ist aber die Anordnung, daß z. B. in Missionsgebieten einfache Priester als päpstliche Delegirte mit bischöflicher Jurisdiction schalten, auch lange Zeit hindurch, und etwa von bloßen Titularbischöfen durch Verrichtungen der Weihegewalt unterstützt. — Ein Bischof erklärte zu Trient, der Papst müsse ihm doch kraft göttlichen Rechtes nach dem Tode einen Nachfolger geben. Mit Recht erwidert Lainez in der Disputatio, sorgen müsse der Papst für jene Gläubigen aller=

---

[1]) Nach der Anführung einer längeren Stelle des citirten Capitels von Turrecremata sagt Lainez einfach: Haec ille, ex professo docens contrarium eorum, quae ei ab ipsis imponuntur. Wie hätte man sich auch von anderer Seite wiederum auf Turrecremata für das göttliche Recht der Bischöfe berufen dürfen, wenn er mit Grund des bezeichneten Irrthums beschuldigt worden wäre? S. die obige Note über Turrecremata (S. 729).

[2]) Palmieri, Tractatus de Romano pontifice, Romae 1877 Propaganda, p. 382: Falsum est, esse in nostra sententia episcopos vicarios papae. Nam non jure papae sed Christi sunt episcopi in ecclesia . . Duplex est potestas et tribunal papae et episcopi (während der Vicar mit demjenigen, dessen Stelle er vertritt, ein und dasselbe Tribunal bildet); quia Christus praeter cathedram Petri voluit esse cathedras episcoporum. Nec sunt episcopi delegati papae, quia jurisdictionem habent ordinariam vi muneris a Christo instituti.

dings kraft göttlichen Rechtes, es gebe aber auch andere Mittel der Fürsorge, als die Wiedereinsetzung eines Nachfolgers.

Man erinnert sich, daß unter den übrigen Schwierigkeiten vom Bischof von Ostuni (S. 479) auch die vorgebracht worden war, es hätten in der alten Zeit die allermeisten Bischöfe nicht vom Papste ihre Jurisdiction erhalten können; Metropoliten, Patriarchen oder Concilien hätten ihnen dieselbe gespendet. Man stimmte ihm von verschiedener Seite bei. Man übersah aber, wie Lainez hervorhebt, daß es neben der persönlichen und directen Uebertragung der Jurisdiction noch eine andere gibt, nämlich die indirecte. Im Einverständnisse des Hauptes der Kirche bestanden Einrichtungen und Gesetze und regierten Würdenträger zwischen dem Primate und dem Episcopate, durch welche unter stillschweigender Einwilligung der Päpste die Jurisdiction von diesen auf die einzusetzenden Bischöfe herab vermittelt wurde. Denn so viel ist durch die Natur der von Christus gestifteten Kirche bezüglich der ersten Zeiten garantirt, daß die Apostel ihre neugegründeten Kirchen dem h. Petrus unterwarfen, und daß unter dessen und seiner Nachfolger Auctorität die Ueberordnung der Metropoliten und Patriarchen sowie gewisse allgemeine Gesetze für die Bischofswahlen sich entwickelten; für dieses Hinzutreten der Auctorität Petri waren, nachdem die Grundprincipien der Kircheneinheit ins Leben eingeführt waren, äußerliche Formalitäten nicht erforderlich. Aus der Thatsache dieser Beziehung der gedachten Gewalten und Einrichtungen zum Primat ist aber unschwer zu folgern, daß in jenen ältesten Zeiten auch eine Ueberleitung der Jurisdiction vom Primat an die Bischöfe durch die Zwischenglieder geschehen konnte; wir sagen konnte, denn nur auf der Möglichkeit bestehen wir hier, da eben nur auf den Einwurf von der angeblichen Unmöglichkeit zu antworten ist.

Wie weit aber die untheologischen Behauptungen gingen, das zeigt z. B. die Rede des B. von Cadix, welcher Suffraganbischöfe, die der Erzbischof von Salzburg confirmirte, für solche erklärte, die nicht vom Papste eingesetzt seien; als hätte der Metropolit seine bezüglichen Rechte nicht vom Papste gehabt! (Oben S. 480).

Steht der Papst über dem Concil oder das Concil über dem Papste? Die Gallicaner vergaßen nicht, ihre Lehre von der Superiorität des Concils gegen die scholastische Anschauung von der Ableitung der Jurisdiction in Verwendung zu bringen. Diese Lehre war damals noch nicht in dem Maße von der

kirchlichen Auctorität reprobirt wie gegenwärtig in Folge der vaticanischen Definition. Ihre Freunde sagten: Wir, die wir diese Lehre vertreten, werden auf einmal ohne Untersuchung über dieselbe zu Häretikern gestempelt, wenn die Ableitung der Jurisdiction vom Papste definirt wird; denn in dieser Definition ist die andere Definition enthalten, daß der Papst über den gesammten Hirten der Kirche, also über dem Concile sei. Begreiflicherweise hätten die Gegner der Gallicaner auf dem Concil sich vor einer solchen Definition der Superiorität des Papstes nicht gefürchtet; man hielt bereits damals allgemein mit den besseren Auctoren an der Ueberordnung des Hauptes der Kirche über das Concil fest. Aber Lainez erwiedert in ihrem Namen ganz sachgemäß: Aus dem Umstand, daß das erste definirt wird, folgt noch nicht, daß das zweite eigentlich definirt sei; auch kann aus jener Definition zunächst nur das abgeleitet werden, daß der Papst über den einzelnen Bischöfen stehe, eine Lehre, die ja auch die Baseler Synode trotz ihrer Läugnung der Superiorität der Päpste über das Concil anerkannt hat. Indessen war die Furcht auf der gegnerischen Seite doch nicht ganz unbegründet; denn wenngleich die Läugnung der päpstlichen Superiorität über das Concil durch eine Definition der scholastischen Lehre über die Jurisdictionsverleihung nicht sofort und unmittelbar als Irrthum kenntlich gewesen wäre, so würde ihr doch durch die abzuleitenden Consequenzen ein harter Schlag versetzt worden sein. Ein Stuhl, der allen anderen die Jurisdiction zutheilt, ist schließlich doch als ein solcher zu erweisen, der auch nicht unter der Gesammtheit der anderen stehen darf; und eine Gewaltfülle, die so exclusiv ist, daß Alle von ihr schöpfen müssen, hat keine zweite Gewaltfülle neben sich in der Kirche, welche durch die vereinigten Bischöfe repräsentirt wäre.

Auch gewisse Gebetsformeln der bischöflichen Consecration wurden von der spanisch-französischen Liga angerufen. Man flehe, daß Gott dem Bischofe die Schlüssel, die Regierung gebe u. s. w.[1]) Dieser Einwand war damit leicht abgewehrt, daß man sagte, allerdings werden diese Gaben von Gott er-

---

[1]) Solches findet sich in den Reden des B. von Segovia. Siehe I. Art. S. 478. Derselbe berief sich merkwürdigerweise auch darauf, daß die Bischofsweihe ein Sacrament sei, „ergo juris divini; ergo jurisdictio erit ejusdem juris.“ S. 474.

beten, oder vielmehr die Gnaden werden erbeten, welche zu rechter Verwaltung der Schlüssel und der Regierung verhelfen; allein die betreffenden Orationen sprechen nicht davon, daß die Regierungsgewalt von Gott unmittelbar kraft des Weihesacramentes gespendet wird. — Die Jurisdiction ist aber, so machte man weiter geltend, etwas Uebernatürliches, und übernatürliche Vorzüge kann nur Gott in die Seele legen. Hier kommt es nur auf einige Unterscheidungen an. Uebernatürlich ist zunächst die bezeichnete Gabe der guten und weisen Regierung als gratia gratis data. Diese kam aber hier gar nicht in Frage. Uebernatürlich ist gleichfalls die in Rede stehende Jurisdiction, nämlich die Relation des geistlichen Oberen zu Gläubigen, die er unter sich hat und die ihm in Dingen des Heiles gehorchen müssen. Aber diese Jurisdiction ist eben nur eine Relation, eine moralische Macht, nicht eine Qualität, welche ein Sein hätte, wie die Gnade. Es ist aber nicht einzusehen, warum nicht derjenige, der einmal übernatürliche Gewalt erhalten hat, eine solche Relation durch einen Act eben dieser Gewalt schaffen könnte. Sobald der Papst anordnet, daß der Bischof über Gläubige regiere, entsteht diese Relation von selbst.

Einen Abschluß der Erwiederungen auf die theologischen Gegengründe mag folgende Reflexion von Lainez bilden. Er hat es zu thun mit dem seltsamen Einwande, daß durch die gegnerische Theorie die Papstmacht viel mehr gestärkt würde, als durch die seinige. Er läßt sich kaum darauf ein zu zeigen, daß eine solche Stärkung thatsächlich nicht stattfindet. Ein gewisser Zug von Indignation geht durch seine Antwort. Auf widerrechtliche Erhöhung des Primates auszugehen ist ihm ein Frevel, eine Versündigung an der Kirche. Der h. Stuhl, sagt er, steht fest genug; einer derartigen Nachhilfe bedarf er nicht. „Oft hat man in der Geschichte gesehen, wie andere Kirchen, auch Patriarchalkirchen, sanken; sie sind vom Glauben abgeirrt. Die Kirche von Rom dagegen steht bis jetzt unerschüttert da und wird es auch in Ewigkeit bleiben. Denn ihr Hirt ist nicht bloß Hirt der römischen Gläubigen, sondern der allgemeinen Kirche; diese aber wird immerdar bestehen, wenn nicht etwa die Pforten der Hölle eines Tages siegen und Christi Verheißung zu Schanden machen sollen. Auf solcher Verheißung ist das Papstthum fest gegründet, nicht aber auf einer bischöflichen Gewalt von göttlichem Rechte."

9. Consecration oder Uebertragung (Injunction)? Die weitere Erörterung führt Lainez in der Disputatio nicht mehr mit der Partei, welche die unmittelbare Herkunft der Jurisdiction vom Papste bestritt, sondern mit den Concilsvätern, welche auf seiner Seite standen. Es handelt sich ihm darum, die Art und Weise der Herkunft der Jurisdiction vom Papste genauer zu specialisiren; denn in der Bestimmung dieser Art und Weise herrschte in seinem Lager einiges Schwanken. Wir können leider auch hier nicht auf die scharfsinnigen Darlegungen von Lainez so ausführlich, wie es wünschenswerth wäre, eingehen; fast eine eigene Schrift fördert sein an Ideen ebenso reicher wie in der begrifflichen Behandlung des Stoffes exakt geschulter Geist in den vier großen Kapiteln dieses Theiles der Disputatio zu Tage; sie beschäftigen sich nacheinander mit der Klarstellung des Fragepunktes und der Unterscheidung der einzelnen im Concil aufgetretenen Meinungen, sodann mit den Beweisen für seine eigene Ansicht, mit der Entkräftung der Gegengründe und endlich der Ergänzung des Resultates durch eine scharfe Kritik der Theorie von der vermeintlichen Zuweisung der Materie durch den Papst. Bei den Beweisen für seine echt scholastische Auffassung des Modus bei der Herleitung der Jurisdiction vom Papste führt Lainez mit seltener Ideenfülle und Genauigkeit nicht weniger als 25 Gründe aus der s. g. ratio theologica aus. Sie würden sich freilich wieder in größere Gruppen zusammenfassen lassen, so wie wir es oben schon mit seinen Beweisen und seinen Antworten an die Gegner gethan haben.

Neben einigen Andeutungen über dieses Arsenal von Argumenten sei es uns genug, seinen Standpunkt in der Frage des Modus gekennzeichnet zu haben. Es ist der aus den besten Untersuchungen der Scholastik und der unbefangenen Beobachtung des praktischen Gebrauches resultirende Standpunkt; es ist die Ansicht, welche Lainez mit gutem Rechte als „die katholische und die gemeinsame" bezeichnet.

Zu untersuchen ist nach ihm zunächst, ob die Herleitung der Jurisdiction vom Papste sich vollziehe kraft der Gewalt des Papstes, welcher die Jurisdiction durch den ausgesprochenen Act seines Willens überträgt, oder ob sie geschehe vermöge der Consecration, durch welche der Bischof geweiht wird. Manche unter den Concilsrednern, die sonst auf seiner Seite waren, hatten nämlich gesagt, alle ordentliche Gewalt käme von der durch den Papst vollzogenen oder durch ihn gestatteten Consecration, während die com-

missarische oder delegirte von Seite des Papstes durch Uebertragung (per injunctionem) gegeben würde. Andere wollten nur eine ordentliche Gewalt, nach dem Gesetze Gottes zu regieren, durch die Consecration gegeben wissen, dagegen alle delegirte Gewalt und alle Gewalt nach den Canones zu regieren, durch jene Uebertragung. Die letztere Meinung ist bereits aus dem oben bei anderer Gelegenheit Gesagten (S. 738) leicht als Irrthum kenntlich; gegen die erstere aber spricht vorab schon dies, daß die Consecration doch gerade von der gegnerischen Seite so sehr als einziges Mittel der Jurisdictionserlangung betont wurde, und zudem stellt die angeführte Unterscheidung zwischen ordentlicher und delegirter Gewalt die Sache nicht wesentlich anders, als sie auf der spanisch-französischen Seite stand.

Lainez sagte also: Das Richtige ist, was Andere ausgesprochen und mit triftigen Gründen belegt haben. Jegliche Jurisdiction, sowohl die delegirte als die ordentliche, wird durch eigentliche Uebertragung (vi injunctionis) seitens des Papstes, und nicht durch die Consecration gegeben. Bei der einen wie bei der anderen Weise ist der Papst ein Vermittler Gottes (minister Dei); aber durchaus anders ist seine Vermittlung beschaffen bei der Consecration als bei der Uebertragung.

Was heißt nämlich: Dem Bischofe Jurisdiction „übertragen" (injungere)? Es heißt ihn durch eine Vorschrift binden, daß er Jurisdiction annehme und gebrauche und Untergebenen befehlen, daß sie ihm gegenüber sich unter das Joch des Gehorsams beugen. Der Uebertragende handelt allerdings in Vermittlung Gottes (ut Dei minister), um dessentwillen er sich der Mühe unterzieht, die passende Person auszuwählen und sie mit ihrer Regierungsvollmacht zu bekleiden; aber gegenüber dieser Person und den ihr Unterzuordnenden handelt er aus Auctorität und als geistlicher Regierer. Wie verhält sich dagegen derjenige, welcher die Consecration vollzieht und das spendet, was sie bringen kann? Er ist an bestimmte Formeln in seinen Worten, an bestimmte Zeichen und Ceremonien in den Handlungen gebunden, und wenn er diese bei Seite läßt, ist sein ganzes Thun unwirksam. Er handelt zwar in Vermittlung Gottes, aber seine Vermittlung ist sehr beschränkt, nicht aus eigener Auctorität und nicht unter eigener Wahl des Modus geht er vor, sondern ganz nach Vorschrift. Darum kann er auch die Wirkung der Consecration weder vermehren noch vermindern, er kann sie nicht nachträglich aufheben und nicht ändern.[1]) In der Gewalt des Spenders

[1]) Später zeigt Lainez in der Disputatio ausführlich, daß die Wirkung der Weihe, die potestas ordinis, unzerstörbar sei, und er gibt als Grund dieses Nachweises die Zweifel an, welche im Schooße des Concils seitens einiger Väter gegen diese Wahrheit erhoben worden seien. Ebenso beweist er gegenüber irrthümlichen Behauptungen von Concilsrednern, daß die Jurisdictionsgewalt veränderlich und entziehbar sei. (Quae quia nonnulli negarunt etc).

der Taufe liegt es ja nicht, die Taufgnade oder den Charakter vorzuenthalten, oder eine größere oder geringere oder andersartige Gnade zu geben, als Gott sie nun einmal an dieses Sacrament geknüpft hat. Sehr verschieden aber ist das Verhältniß bei demjenigen, der durch Uebertragung die Jurisdiction gibt; er kann größere und geringere spenden; er kann die gegebene nachträglich entziehen oder verändern; er greift eben bei der Handlung selbst mit seinem Willen, seiner Auctorität ein und erscheint als ein selbständig Handelnder.

Man vergleiche auch die Natur der beiderseitigen Wirkungen. Die Wirkung, welche der Consecrirende erzielt, liegt weit jenseits der menschlichen Kräfte und kann von Gott allein hervorgebracht werden; daher auch die Anwendung gewisser von Gott geordneter und zu Gott zielender Ceremonien; durch diese spricht der Consecrirende gleichsam zu Gott: Von Dir, o Herr, muß die Wirksamkeit niedersteigen, denn dieses Werk ist über meine Kräfte, zu Dir komme ich auf dem von dir vorgeschriebenen Wege, damit Du thuest, was ich nicht kann. Die Wirkung dagegen, welche derjenige setzt, welcher Jurisdiction überträgt, ist niedriger, ist dem Handelnden viel mehr proportionirt und kann von ihm selbst erzeugt werden, da er ja unter Gott als der hauptsächliche Handelnde sich bethätigt. Ferner ist sein Erfolg der, daß er denjenigen, dem er die Gewalt überträgt, mit sich selbst verähnlicht; derselbe erhält Vollmachten zum Regieren, weil er selbst solche hat; dagegen kann keiner, der diese selbst nicht besitzt, einem andern solche übertragen. Anders bei dem Consecrirenden. Er handelt als Werkzeug; das Werkzeug verähnlicht aber nicht das Hervorgebrachte mit sich selbst; eine Säge macht den Holzblock, den sie bearbeitet, nicht der Säge, sondern der Idee im Geiste des Arbeitenden ähnlich. Und darum bringt der Consecrirende oft eine Gnadenwirkung hervor, während er selbst keine Gnade besitzt; wie ein Priester im Stande der Ungnade Gottes absolviren kann, so kann ein Bischof in gleicher Lage dem Ordinirten Gnade verschaffen.

Also ein dreifacher Unterschied besteht hinsichtlich der Vermittler Gottes auf beiden Seiten. Derjenige, welcher geistliche Jurisdiction überträgt, handelt aus Auctorität, setzt eine Wirkung, zu der er, einmal zu seiner Gewalt erhoben selbständig hinanreicht, und verähnlicht denjenigen mit sich, auf welchen sich seine Handlung richtet. Dagegen der Spender der Consecration handelt nicht aus Auctorität, er verursacht eine Wirkung, welche seine Kräfte übersteigt, und es ist nicht nothwendig, daß er in sich dasjenige selbst besitze, was er dem Anderen gibt, da nicht er eigentlich es gibt, sondern vielmehr Gott.

Der Handwerker bildet die Erzeugnisse seines Fleißes unmittelbar durch sich selbst, wiewohl er sich der Instrumente bedient. So setzt auch Gott unmittelbar durch sich selbst die Wirkung der Consecration, wenn er gleich bei derselben den Spender und die Ceremonien als Instrumente oder in

ähnlicher Weise wie Instrumente gebraucht. Was sich dem Spender hierbei von Betheiligung zuschreiben läßt, das ist, daß er die sichtbaren von Gott eingesetzten Zeichen in Anwendung bringt; wenn er auch den Empfänger für die Aufnahme der Wirkung in gewisser Hinsicht disponiren kann, so reicht er durch sich selbst doch nicht an die Wirkung heran.

Auf Grund der vorstehenden Charakterisirung des Unterschiedes zwischen Consecration und Uebertragung kann Lainez mit voller Zuversicht den Nachweis der Behauptung antreten, daß die Bischöfe ihre Jurisdiction nicht durch die Consecration, sondern durch Uebertragung seitens des Papstes erhalten.

Soviel liegt zuvörderst in Folge der gegebenen Characterisirung auf der Hand: Wenn angenommen werden müßte, die Jurisdiction fließe aus der Consecration, so könnte man kaum noch sagen, sie werde vom Papste abgeleitet, was doch oben als das einzig Statthafte bewiesen wurde. Denn consecrirt er selbst Bischöfe (was selten geschieht), so verhält er sich ja hierbei in jener Voraussetzung als bloßes Werkzeug der göttlichen Gnadenwirkung; gibt er aber bloß seine Zustimmung zur Consecration, so ist das noch nicht so viel wie Ertheilung der Jurisdiction; es ist, selbst nach der hier bekämpften Annahme, nichts Anderes, als die Gestattung des Actes, bei welchem Gott die Jurisdiction gibt. Mithin käme bei der gedachten Voraussetzung die Jurisdiction in keinem Falle vom Papste.

Durchschlagend beweist dagegen unseren Satz die kirchliche Praxis. Die Bischöfe haben schon vor der Consecration, sobald sie einmal vom Oberhaupt der Kirche confirmirt sind, die Jurisdiction über ihre Bisthümer, und zwar eine ordentliche. Einem Bischofe kann eine Nachbardiöcese zur Leitung mittelst ordentlicher Jurisdiction übergeben werden, und von einer Consecration zur Erlangung dieser neuen Jurisdiction ist dabei keine Rede. Ein Bischof wird zu einer anderen Diöcese transferirt, und ebensowenig bietet die Unmöglichkeit der Wiederholung der Consecration eine Schwierigkeit. Daß aber in den beiden letztgenannten Fällen nicht auf die Erlangung einer unbeschränkten Jurisdiction durch die früher ertheilte Consecration recurrirt werden kann, ist aus den obigen Bemerkungen gegen dieses Phantom einer unbegrenzten Jurisdiction klar.[1]) Weiter, die

[1]) Lainez richtet an dieser Stelle wieder gegen jene angeblich unbegrenzte Jurisdiction vortreffliche Einwendungen. Si per consecrationem daretur

Titularbischöfe empfangen die nämliche Bischofsweihe, wie die für eine bestimmte Diöcese aufgestellten Bischöfe, und doch erlangen sie keine Jurisdiction, ja werden oft für Gegenden geweiht, wo nicht einmal der Papst Jurisdiction üben kann, weil eben noch keine Christen dort vorhanden sind. Ueberhaupt erscheinen die beiden Gewalten, die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis, in den verschiedensten Formen von einander trennbar, was nicht sein könnte, wenn aus der Weihe die Regierungsgewalt hervorginge.[1]) Die potestas ordinis, welche allein nach der richtigen Theorie durch die Weihe erzeugt wird, wird immer und in jedem Falle mitgetheilt, bei Anwendung von Form, Materie und Intention seitens des Ausspenders und bei geeigneter Verfassung des Empfängers; dagegen kann, ohne daß von Seiten des Ausspenders oder des Empfängers der Consecration etwas unterlassen wird, die Spendung der Jurisdiction durch den Papst, beziehungsweise den Metropoliten, unterbleiben. Die Jurisdiction ist also keine Wirkung der Weihe. Wäre sie letzteres, so müßten ja auch alle Bischöfe bei der Weihe ein gleiches Maaß von Jurisdiction erhalten, denn die Förmlichkeiten bei der Weihe sind für alle identisch. Das ist aber bekanntlich nicht der Fall. Die zugetheilten Regierungsvollmachten sind nicht überall die nämlichen. Wollte man aber eine Gleichheit der Ausdehnung in der Gewalt gegenüber der Gesammtheit der Gläubigen statuiren, dann stände man vor einer Menge gleichberechtigter höchster Obern, und damit vor der lautersten Verwirrung.

---

jurisdictio, esset illimitata. Daretur igitur jurisdictio universalis, et ita falsum esset, quod papa dat materiam (wie die Gegner wollen), quia Christus dans jurisdictionem, scilicet superioritatem universalem, daret etiam materiam; papa vero tantum abest, ut materiam daret, ut potius tolleret, quia ubi Christus assignat omnes oves, papa omnes pene tolleret, paucis suae dioecesis demptis; ita non gratia et liberalitate sedis apostolicae fierent episcopi, sed illiberalitate potius ablatus esset eis episcopatus universalis.

[1]) Was die Trennbarkeit von Weihe- und Regierungsgewalt betrifft, kann Lainez mit Recht sagen: Praeter hos patres (die er angeführt hat) sunt omnes scholastici in hoc consentientes, et id quidem non absque ratione . . . Notissimum igitur est, ordinem sine jurisdictione posse consistere. — In einer ausführlichen Parallele zwischen der Weihe- und der Regierungsgewalt entwickelt er in seiner geistreichen Art Gedanken, welche auf verschiedene Lehrpunkte von der Kirche, der Hierarchie und dem Weihesacramente ein überraschendes Licht werfen.

Lainez kann nicht umhin, auch in dieser Argumentation seine Besorgnisse vor den Tendenzen jener Partei auszusprechen, welche eine unmittelbar göttliche Herkunft für die Jurisdiction der Bischöfe in Anspruch nahm. Indem er betont, daß bei der Annahme des Ursprunges der Jurisdiction aus der Weihe allerdings auch eine unmittelbar göttliche Herkunft der Jurisdiction angenommen werden müsse, fügt er bei: „Dann werden also die Bischöfe gewissermaßen Päpste, und es geht die monarchische Einrichtung der Kirche verloren. Wir hätten so viele Häupter, wie wir Hirten haben, ein Wahn, der die Kirche des Orientes und die der nordischen Länder zerstört hat." Und nachdem er die schlimmen Folgen für den Orient gezeigt hat, sagt er in Bezug auf den Protestantismus: „Schon haben die falschen Prediger, welche ihren Beruf unmittelbar auf das Wort Gottes zurückgeführt und dem Papste den Gehorsam aufgekündigt haben, den ganzen Norden angesteckt und begehren weitere Erfolge. Daß sie solche nur nicht allzureichlich in Frankreich fänden, welches unter so vielen Uebeln krankt, seitdem man dort in Folge des Baseler Concils und der pragmatischen Sanction den Zusammenhang mit der römischen Kirche einigermaßen gelockert hat! Möchten andere Nationen von dem Loose Frankreichs lernen!"

Findet sich die oben entwickelte Ansicht von der Uebertragung der Jurisdiction mit aller Bestimmtheit beim h. Thomas und den übrigen Scholastikern,[1]) so ist gleichfalls von ihnen auch schon die letzte Frage gelöst worden, die Lainez in Folge der verworrenen Concilsdebatten ins Licht zu stellen unternimmt: Wie verhält es sich mit der vermeintlichen Zuweisung der Materie durch den Papst? Ist es nicht eine ganz unhaltbare Stellung, wenn Solche, welche die Ableitung der Jurisdiction vom Papste festhalten wollen, dennoch behaupten, er gäbe nicht die Gewalt selbst, sondern bezeichne und überliefere bloß die Materie, an welcher dieselbe thätig sein solle? Diese Behauptung, sagt Lainez an der Spitze seiner Erörterungen hierüber, ist „eine Fiction und eine menschliche Erfindung."

---

[1]) Scholastici clarius hanc rem asserunt consoni, et inter illos sanctus Thomas omnia fere, quae antiqui tradunt de hac re colligens ait: „Sacramentalis potestas est, quae per aliquam consecrationem confertur . . Potestas autem jurisdictionis est, quae ex simplici injunctione hominis confertur, et talis potestas non immobiliter adhaeret.'

Christus der Herr hat dem h. Petrus die Schafe untergeordnet, er hat ihm damit die Materie seiner Jurisdiction zugewiesen, aber er hat ihm in einem und demselben Acte zugleich auch die Schlüssel selbst gegeben. Das Gleiche gilt von dem Vorgange zwischen dem Papste und den Bischöfen. Indem der Papst ihnen die Materie zuweist, überträgt er ihnen eben damit zugleich ihre Regierungsgewalt. Die Väter bezeichnen die Einsetzung der Bischöfe in allen denkbaren Formen als einen Act, welcher die Gewalt gibt und zusammen die Materie, nicht aber bloß die letztere. Die Scholastiker haben sich an die überlieferte Auffassung gehalten und diese nur schärfer formulirt. Sie reden von der Jurisdiction selbst, die in der Kirche durch Mittheilung von oben nach unten niedersteige,[1]) nicht von Zuweisungen der Materie; sie sagen, daß die Gläubigen durch die Zutheilung eines Sprengels an einen Bischof wahrhaft dem mit der Jurisdiction Bedachten untergeordnet werden.[2])

Man weiß, daß die ganze Untersuchung über die unmittelbare Herkunft der bischöflichen Jurisdiction der Beantwortung jener Frage galt, die sich bei den Concilsverhandlungen in die Worte gekleidet hatte: Ist die Gewalt der Bischöfe de jure divino? Die Antwort liegt nunmehr auf der Hand.

Sie wird nur dann als de jure divino im eigentlichen Sinne (um den es sich allein hier handelt) bezeichnet werden können, wenn sie sich ohne Dazwischentreten kirchlicher oder menschlicher Auctorität auf Gott zurückführt, wenn die Jurisdictionsgewalt so wie die Weihegewalt, die beim Empfange der Consecration gegeben wird, von ihm unmittelbar herrührt. Solches ist nun, wie wir gesehen haben, keineswegs der Fall.

---

[1]) S. Thom. in l. IV. Sent. dist. 19. qu 1. art. 3. sol. 2.

[2]) Id. ibid. q. 1. a. 2. quaestiunc. 3. sol. 3 — Inaniter certant, sagt Lainez schon an einer früheren Stelle der Disputatio von gewissen Concilsmitgliedern, nec se ipsos videntur intelligere, qui dicunt, pontificem dare quidem materiam, non autem jurisdictionem. Gegenüber den Vertretern des göttlichen Ursprunges der Jurisdiction bemerkt er später nicht weniger zutreffend: Dicunt, potestatem episcoporum sine jurisdictione esse a Deo; ex quo ipsi inferunt, quod non est a papa; et ita, ne nihil papae relinquant (dicunt, eum assignare materiam et) faciunt illum metatorem, sicut Josue, et datorem materiarum, sicut Arabes fecerunt Deum datorem formarum!

Die Bischöfe haben vielmehr unmittelbar von menschlicher Seite ihre Jurisdiction, d. h. vom Papste durch Uebertragung. Somit ist ihre Gewalt nicht de jure divino, sondern de jure ecclesiastico. Jene unmittelbare Herkunft der Gewalt von Christus hat aber statt beim heiligen Petrus und (nach der jetzigen gewöhnlichen Meinung) bei den übrigen Aposteln; sie hat ebenso statt bei den Päpsten, denen keine kirchliche oder menschliche Auctorität ihre Hirtengewalt über die ganze Kirche zu geben vermag; und darum muß die Gewalt dieser einzelnen als eine Gewalt göttlichen Rechtes angesehen werden. Wenn aber auch die Gewalt der einzelnen Bischöfe nicht von göttlichem Rechte, sondern von kirchlichem Rechte ist, (so schließt Lainez mit der Hervorhebung der wahren Größe und Würde des bischöflichen Amtes), dann ist dennoch der Episcopat als Ganzes, als de jure divino existirend und regierend zu bezeichnen.[1]) Er ist eingesetzt, damit der oberste Hirt andere gesalbte Hirten des Herrn neben sich habe, denen er Gewalt über ihre Diöcesen gebe. Die Bischöfe sind nach Lainez' gelegentlichen Aeußerungen die Säulen der Kirche, wie das kirchliche Alterthum sie genannt hat, Säulen, denen der göttliche Baumeister durch den Nachfolger Petri Halt und Stütze gibt, daß sie der Kirche zu unaussprechlicher Zierde gereichen; sie sind laut der altkirchlichen ehrenvollen Benennungen Gesandte Gottes und Brüder des Papstes.

10. Fortsetzung der Geschichte des Conflictes auf dem Trienter Concil. Ganz conform mit den Erörterungen der Disputatio, die wir überblickt haben, waren die praktischen Vorschläge von Lainez zur Beilegung des Streites mit der spanisch-französischen Partei. Er hatte sie dem Concil am Ende seiner Rede vom 9. Dezember 1562 vorgelegt. (Vgl. I. Art. S. 470. 491). Nach dem Bericht des Concilsecretärs Massarelli war ihr kurzer Inhalt: Definiatur, episcopos quoad

[1]) De jure divino est quoad originem et in universali, sagt Lainez; Jurisdictio in genere, so lehrt er anderswo, jure divino est major in episcopis, quam in sacerdotibus, quia Christus voluit, ut episcopi haberent majorem jurisdictionem quam sui sacerdotes . . . Jure ecclesiastico autem habet hic episcopus majorem jurisdictionem, quam hic parochianus sacerdos; posset enim pontifex summus illi committere majorem jurisdictionem, sicut quum sacerdotes non episcopi fiunt legati vel nuntii.

ordinem esse de jure divino a Christo; de jurisdictione autem nulla mentio fiat, quum multi patres catholici utramque sententiam defendant.[1]) Des Näheren hatte er gesagt, es ließe sich für diesen Zweck am besten eine vom Cardinal von Lothringen (Guise) vorgeschlagene kurze Formel des 7. Canons herrichten. Sie durfte bloß den Zusatz „quoad potestatem ordinis" erhalten. Alsdann lautete sie: Si quis dixerit, episcopos quoad potestatem ordinis non fuisse a Christo institutos in ecclesia aut ex s. ordinatione presbyteris majores non esse, a. s.[2]) Die nachfolgenden Begebenheiten zeigten, daß dieser Canon wirklich den einzigen Weg zur Beilegung der Differenz enthielt; nach vielen anderen vergeblichen Versuchen wird man im Wesentlichen diesen Weg betreten. Der Cardinal Guise hatte neben seiner Formel das Auskunftsmittel einer Niederschlagung der ganzen Controverse anempfohlen. Die Niederschlagung konnte wegen des Insistirens der Spanier und Gallicaner nicht erreicht werden. Man mußte sich, da das von den Legaten vorgelegte Formular des 7. Canons (S. 470) nicht durchgegangen war, an eine neue Formulirung machen.

Schon als die Votirung noch währte, wurden von dem unermüdlichen Cardinal Guise zwei neue, schon früher von uns angedeutete Formeln eingebracht. Durch sie wurden die Canones um einen achten über den Primat erweitert. Diese beiden Formeln lenkten im Verfolge die Aufmerksamkeit von Lainez' Vorschlag ab; der Cardinal schien auch nicht besondere Lust zu haben, mit obigem in seiner Rede empfohlenen Canon jene zwar äußerlich unansehnliche, aber prinzipielle Aenderung vorzunehmen, welche Lainez mit seinem Zusatze beantragte. Seine beiden neuen Formeln, an welche sich eine neue Phase der Verwickelung anschließen sollte, lauteten:

Can. VII. Si quis dixerit, episcopos non esse a Christo in ecclesia institutos aut sancta ordinatione non esse sacerdotibus majores vel non habere potestatem ordinandi, aut si habent, id esse illis commune cum sacerdotibus, sive ordines ab illis collatos sine plebis et saecularis potestatis consensu aut vocatione irritos esse, a. s.

---

[1]) Theiner Acta II, 198. Unter den „vielen katholischen Vätern" versteht Lainez die Concilsväter auf der Gegenseite, deren gläubige Gesinnung er überall hervorhebt. Nur in Folge eines Mißverständnisses hat man ihn hier von katholischen Kirchenvätern älterer Zeit reden lassen.

[2]) Le Plat Monumenta conc. Trid. V, 584; Theiner II, 190; Pallavicini Storia del conc. Trid. lib. 19. c. 6. n. 5.

Can. VIII. Si quis dixerit, beatum Petrum Christi institutione primum inter apostolos summumque ejus vicarium in terris non fuisse, aut in ecclesia non oportere esse summum pontificem Petri successorem et cum eo regiminis auctoritate parem, et in Romana sede legitimos ejus successores ad haec usque tempora jus primatus in ecclesia non habuisse, a. s.[1])

Diese Canones wurden nach dem Schlusse der Votirung von einer durch die Legaten berufenen Commission geprüft und alsbald für ungenügend befunden; in der Commission waren die Bischöfe Petrus de Capua von Otranto, Joh. Bapt. Grosso von Reggio, Leonardus Marini O. P. von Lanciano, Hugo Boncompagni von Viesti (nachmals Gregor XIII.), Joh. Ant. Facchinetti von Neocastro (der spätere Innocenz IX.), Lainez, der Auditor (Paleotto), der Advokat und der Promotor des Concils. Nur zwei oder drei von diesen waren zur Annahme der Formeln geneigt. Lainez stimmte mit der Majorität. Als Mangel an der Vorlage wurde namentlich geltend gemacht, daß die Einsetzung der Bischöfe ohne Unterscheidung zwischen Ordo und Jurisdiction Christo zugeschrieben werde, was doch allzusehr der Ansicht des größeren Theiles des Concils ungünstig sei; ferner bemerkte man, es werde zu wenig den Häretikern die Spitze geboten, da nicht einmal gesagt sei, die Bischöfe müßten vom Papste autorisirt sein; die einfache Erwähnung der Einsetzung von Christus gestatte sodann dem Irrthume von der Superiorität des Concils über den Papst zu viel Spielraum; auch dürfe man endlich nicht, so wie es in den Formeln geschehe, jene Meinung verurtheilen, daß Christus den Aposteln ihre Gewalt durch Petrus habe übergeben lassen.[2])

Die Concilspräsidenten hatten den kürzeren von Cardinal Guise in seiner Rede proponirten Canon nach Rom geschickt; sie sendeten nun auch die beiden letzterwähnten Formeln nebst der Kritik, die ihnen zu Theil geworden, dahin ab. Sie begehrten Rath und Anleitung. Pius IV. und seine Rathgeber, an ihrer Spitze der h. Karl Borromäus, wollten und konnten kein göttliches Recht der Bischöfe in Bezug auf deren Jurisdictionsgewalt zugeben. Man durfte von Seite des heiligen Stuhles nicht eine Neuerung aufstellen lassen, welche im Grunde gegen den Primat gerichtet war. Die Summe der Antworten, die

[1]) Paleotto bei Theiner II, 611.

[2]) Paleotto a. a. O.

in diesen Wochen von Rom nach Trient einlaufen, ist folgende: 1. Wenn keine Einigung mit der Opposition auf dem Boden der hergebrachten Anschauung stattfindet, so mögen die Legaten sorgen, daß die Controverse abgeschnitten werde. 2. Läßt der Streit sich nicht beseitigen, so sollen sie nichtsdestoweniger auf baldigste Abhaltung der feierlichen Sitzung hinsteuern und in derselben über den 7. Canon nichts entscheiden lassen. 3. Kann die Sitzung trotzdem nicht in Kürze abgehalten werden, so ist der heilige Stuhl für eine weite Hinausschiebung der Sitzung, weil er hofft, daß die Zeit Rath bringe; er denkt nicht an die Auflösung der heiligen Versammlung. „Eher sollen Sie Alles nach Gutbefinden hinausschieben," wird den Legaten gesagt, „als eine Beeinträchtigung unserer Rechte zugeben." Nur das Bewußtsein der Vertheidigung des eigenen Rechtes in dieser Frage war es, was in Rom den an die Legaten gerichteten Vorschlag erzeugte, die Erklärung des Concils von Florenz zu Gunsten des Primates durch die Tridentinischen Väter erneuern zu lassen, ein Anlaß, bei welchem die gallicanische Strömung auf dem Concil ihre ganze Natur enthüllt.

Doch wir wollen hier einige wichtigere der betreffenden Stücke aus der römischen Correspondenz wörtlich mittheilen. Pallavicini hat diese Briefe nur excerpirt. Die seit Sarpi andauernden Verdächtigungen des Standpunktes der römischen Curie in unserer Frage werden am besten durch den Wortlaut der Briefe widerlegt.

Der heil. Karl Borromäus schreibt am 12. December 1562 an die Concilslegaten (Cod. Trid. 124 Fol. 527): „Se. Heiligkeit erachtet es für das Sicherste, wenn es möglich ist, sich an den zweiten vom Cardinal von Lothringen vorgeschlagenen Modus zu halten, d. h. den 7. Canon ganz fallen zu lassen, und wünscht in der That, daß Sie mit allem Eifer darauf hinarbeiten. Läßt sich dieses aber nicht erreichen, so sollte der Canon wenigstens aus den Gegenständen der nächsten Session ausgeschlossen sein; die Sitzung geschehe ohne ihn und man verschiebe ihn auf bessere Zeit. Sollte aber auch das nicht erlangt werden, so bietet sich als letztes Auskunftsmittel dar, bei Zeiten die Session weit hinauszuschieben, damit Zeit gewonnen werde, in welcher Gott der Herr etwa die Betheiligten erleuchte und ihnen die Herzen öffne, sich eher auf die Seite zu wenden, wo Recht und Billigkeit ist" . .

„Da in der Doctrin [über das Sacrament der Priesterweihe] von der Hierarchie und dem geistlichen Principate die Rede ist, worüber auch das Concil von Florenz unter Eugen IV. spricht, so könnte man (wie hier sehr passend vorgeschlagen worden ist) jetzt den Beschluß des Florentinum,

den ich hier in Abschrift beilege, erneuern oder wenigstens im Sinne desselben ein so klar gefaßtes Decret über den Primat aufstellen, daß ersichtlich wird, man wolle in der Hervorhebung der großen Vorrechte und der Auctorität dieses heiligen Stuhles nicht hinter dem genannten Concile zurückbleiben, und das um so weniger, da gerade der Primat jener Lehrpunkt ist, welcher in den gegenwärtigen Zeitläufen am meisten von den Häretikern bekämpft wird."

Nähere Eröffnungen erfolgen am 26. December in einem Briefe Borromeo's (Cod. Trid. 2315 Fol. 1): „Was die Abhaltung der feierlichen Sitzung betrifft, so wäre nichts Sr. Heiligkeit erwünschter, als daß es rasch dazu käme; indessen muß ich doch wiederholen, daß, wenn der unselige Streit über den 7. Canon nicht beigelegt werden kann, Se. Heiligkeit auch einverstanden wäre, daß man mit der Verhandlung über das Ehesacrament und über die Petitionen der Franzosen beginne, aber erst nachdem Se. Heiligkeit dieselben gesehen haben wird; man könnte dann Alles in einer einzigen Sitzung zusammenfassen. Es kann auch nur von Vortheil sein, die böse Stimmung, welche aus Anlaß des 7. Canons so stark geworden ist, der Heilung durch die Zeit zu überlassen. Außerdem sieht Se. Heiligkeit auch nicht, wie es möglich oder auch nur zukömmlich sein wird, einen dogmatischen Canon angesichts einer so erheblichen Meinungsdifferenz aufzustellen, wenn dieses auch noch so sehr angestrebt werden sollte. Inzwischen wird man auch hier sich Mühe zu geben haben, eine Formulirung zu finden, welche Alle zufrieden stellen soll."

Am 9. Januar 1563 endlich sendet der h. Karl durch einen Courier, der am 13. Januar in Trient ankam, die von den Concilspräsidenten lange erwartete Aeußerung über die Form, welche man Seitens der Curie dem 7. und 8. Canon De ordine, sowie dem entsprechenden 5. Capitel der doctrina zu geben vorschlug. Begreiflich behielten die Legaten und die Väter trotz solcher Vorschläge ihre Freiheit des Handelns. Der denkwürdige Brief des Heiligen lautet folgendermaßen: „In den letzten Tagen haben wir uns hier sehr eifrig mit der Frage beschäftigt, wie der 7. Canon zur Erzielung eines Einverständnisses zu fassen sei, und was Ihnen für Winke für die Weiterführung der Concilsarbeiten gegeben werden könnten. Da in der Doctrin über das Weihesacrament nun einmal die ‚Hierarchie' erwähnt wird, so scheint es nothwendig, auch über die Auctorität und den Primat des h. Stuhles einen entsprechenden Passus aufzunehmen, in einer so ehrenvollen Form, wie sie sich geziemt. Nach längerer Erörterung hierüber schien uns, daß dies nicht besser geschehen könne, als in der Weise, daß dem zweiten vom Cardinal von Lothringen vorgeschlagenen Canon und zugleich dem 5. Capitel der Doctrin einige Worte aus dem Concil von Florenz beigefügt würden, so etwa, wie die mitfolgende Abschrift in den unterstrichenen Beisätzen es angibt."

„Ohne diese Beisätze würden sowohl die Doctrin als die Canones der nöthigen Klarheit entbehren; und so zweifle ich nicht, daß Sie sich alle Mühe

geben werden, diese Erweiterung durchzusetzen. Wir glauben nicht, daß Sie dabei erheblichen Schwierigkeiten begegnen werden. Wäre dieses aber doch der Fall, so dürften sie darum nicht von der Sache abstehen. Es handelt sich ja um einen Punkt, welcher nicht bloß von höchster Gerechtigkeit und Billigkeit ist, sondern auch von einem so angesehenen Concil, wie das von Florenz, festgestellt und beschlossen wurde, und welcher jederzeit in der Kirche unbezweifelt festgehalten wurde. Deshalb müssen Sie sich nicht daran stören, wenn man ohne Grund Einwände erheben oder gar protestiren wollte, vielmehr nach eigener Ueberlegung vorgehen und eingedenk sein, daß es genüge, hier mit Stimmenmehrheit das Feld zu behaupten; es ist ja dieses kein neues Dogma, sondern ein schon auf einem früheren Concil definirtes."

„Was dann den 7. Canon betrifft, so wurde aus Rücksicht auf [seinen Urheber] den Cardinal von Lothringen, welchem man sich möglichst anbequemen wollte, von der Abfassung einer neuen Formel abgestanden. Man hat an dem Canon nur einige Aenderungen gemacht, was auch mit dem von Ihnen in Ihrem Briefe vom 2. dieses Monates hieher gesendeten geschehen ist. [So entstanden die drei S. 765 abgedruckten Vorlagen des 7. Canons.] Die drei Formeln, welche ich mit diesem Schreiben übersende, werden Ihnen dieses zeigen. Von diesen Formeln sagt die erste uns am meisten zu, sodann die zweite, die dritte an letzter Stelle. Mit Rücksicht auf diese Abstufung können Sie also alle Geschicklichkeit aufbieten, um eine von denselben zur Annahme zu bringen, um so mehr als Ihnen das beigelegte Schriftstück die Gründe darthut, warum die hiesigen Herren [Theologen und Canonisten der Concilscommission] sich mit den Canones in ihrer früheren Form nicht zufrieden geben konnten."

„Wenn eine dieser drei Formeln allgemeine Zustimmung erlangt, und wenn zugleich die Aufstellung des Residenzdecretes in einer Fassung gelingt, die uns nicht zum Nachtheile gereicht (indem die Väter einerseits für gewissenhafte Erfüllung der Residenzpflicht sorgen, und anderseits nicht auf die überflüssige Erklärung, ob sie göttlichen Rechtes sei, eingehen trotz des Widerstrebens so vieler Prälaten) so kann es nur zweckmäßig sein, die feierliche Sitzung so früh wie möglich zu halten, nämlich an dem von Ihnen in dem erwähnten Briefe vom 2. dieses Monates bezeichneten Termine."

„Wenn aber Widerspruch auftritt, sei es bezüglich des 7. Canons, sei es bezüglich des Decretes über die Residenz, so können Sie trotzdem die feierliche Sitzung abzuhalten suchen und darin dann die Doctrin [vom Ordo] und die übrigen schon in Ordnung gebrachten Canones sanctioniren lassen, jedoch nur unter Beifügung des 8. Canons. Der 7. Canon und das Residenzdecret bleiben in diesem Falle weg, und Sie müssen jenen Vätern, welche das noch nöthig haben sollten, begreiflich machen, wie wenig es angehe, angesichts eines derartigen Widerspruches ein dogmatisches Decret aufzustellen. Das scheint der richtige Weg, über diese Disputationen hinauszukommen. Und hierbei müssen Sie

keine Art von Einspruch von wem immer fürchten; es ist eben ein unberechtigter Einspruch.

Würden Sie aber für den Erfolg des zweiten Modus fürchten, so müßten Sie eher die Session bis zu Ende März oder noch weiter nach Ihrem Gutbefinden hinausschieben, als irgend eine Beeinträchtigung unserer Rechte zuzulassen; inzwischen hätten Sie dann den Vortheil der Zeit und könnten an die Ordnung der übrigen Gegenstände für die Session denken, um alle in eben derselben erledigen zu lassen. Von Tag zu Tag müßten in diesem Falle die Nachrichten über die Vorgänge hierher geschickt werden" (Cod. Trid. 2315 Fol. 42).

Das erweiterte 5. Capitel der doctrina de ordine nebst den Formeln für den 7. und den 8. Canon fand ich sowohl in dem Trienter Cod. 2315 als in der Vaticanischen Handschrift n. 108, welche Concilsbriefe des h. Karl Borromäus enthält. Der Text des 5. Capitels ist in dem Abdrucke bei Theiner ziemlich entstellt (Acta II, 613, nach Palleotto's Mittheilungen). Dasselbe beginnt nach der Vaticanischen Handschrift: Caput V. Verum praeter jam commemoratos ordinum gradus docet sancta synodus, episcopos, qui a vero Christi vicario pontifice Romano in universum orbem primatum tenente, beati Petri principis apostolorum successore, totiusque ecclesiae capite ac omnium christianorum patre, pastore ac doctore, in partem sollicitudinis assumuntur, ex ejusdem Christi institutione in ecclesia catholica praecipuum locum dependentem ab eodem Christi vicario, cui in beato Petro pascendi. regendi et gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plena potestas tradita est, obtinere. Quoniam vero episcopi in apostolorum locum successerunt et sacrum chrisma conficere, sacramentum confirmationis conferre, ministros ecclesiae ordinare atque alia peragere ipsi possunt, quarum functionum potestatem nec ipsi presbyteri nec reliqui inferiores ordines ullam habent, perspicuum est, eos a presbyteris non solum differre, sed illis etiam majores esse. Itaque ab episcopis . . . Das Folgende unterscheidet sich nicht von der am 3. November den Vätern vorgelegten Form (Theiner Acta II, 155), ebensowenig wie der vorausgehende Satz Quoniam vero episcopi etc.

Die drei Formeln für den 7. Canon lauteten: Si quis dixerit, episcopos a Romano pontifice in partem sollicitudinis assumptos, non esse a Spiritu sancto positos regere ecclesiam Dei in ea parte, ad quam assumpti sunt, vel eos sancta ordinatione etc. — Si quis dixerit, episcopatus ordinem vel gradum non esse in ecclesia a Christo institutum vel etc. — Si quis dixerit, episcopos nullatenus esse a Christo in ecclesia constitutos, aut sancta ordinatione non esse sacerdotibus majores etc.

Der 8. Canon endlich war folgendermaßen gefaßt: Si quis dixerit, beatum Petrum ex Christi institutione (primum inter apostolos) ejus(que)

vicarium in terris non fuisse, aut in ecclesia non oportere esse unum pontificem, Petri successorem et cum eo regiminis auctoritate parem, aut in Romana sede legitimos ejus successores ad haec usque tempora jus primatus in ecclesia non habuisse, aut Romanum pontificem omnium christianorum patrem, pastorem ac doctorem non existere, plenamque potestatem pascendi, re endi et gubernandi universalem ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo in sancto Petro eidem traditam non fuisse, anathema sit.

Aus den Gründen (Ragioni), welche die Römische Commission betreffs des fünften Kapitels beilegte, sei Folgendes mitgetheilt: Ubi habebatur *Episcopos, qui ab uno summo Christi vicario in terris* ablatae fuerunt duae dictiones videlicet *uno summo,* loco quarum positum fuit, *vero;* et ratio fuit, quia ibi *uno summo* videbatur innuere, plures esse in terra Christi vicarios. Quod non de facili concedendum; nam licet legatur de apostolis: *quos operi tui vicarios,* vicarios inquit *operis,* non vicarios *Christi;* et si aliqui antiqui patres eo usi sunt verbo eo tempore, quo nondum surrexerunt hujusmodi haereses in Dei ecclesia, id minime fecerunt sequentes patres ac magistri, eorum discipuli ac filii. Quamvis etiam pie dici possit quilibet ecclesiae minister vices Christi in terris gerere dum sacramentales actus exercet, verumtamen quia oritur suspicio apud nonnullos, ne hi qui tantum urgent, episcopos esse juris divini vel a Christo institutos seu a Spiritu Sancto positos regere Dei ecclesiam, ex ejusmodi positionibus velint elicere aliquas falsas illationes, ideo abstinere visum est ab *uno summo,* et poni *a vero,* quum communis totius ecclesiae consensus pro vero in terris Christi vicario simpliciter intelligat Romanum pontificem. Et ad majorem claritatem addita sunt etiam illa verba *in universum orbem* usque *doctore* inclusive. Addita quoque sunt illa verba a *dependentem ab eodem Christi vicario* usque ad verbum *obtinere* inclusive sumpta ex Florentino concilio, quod nisi a depravato animo antiquari non potest. Nam si auctoritas ipsius concilii rejiciatur, procul dubio Tridentini concilii auctoritas minus subsistet.

Es wird später im nämlichen Motivenbericht (wenn wir das Document modern bezeichnen sollen) noch eine zweifache Form für den 7. Canon als annehmbar erwähnt, nämlich: *Si quis dixerit, episcopos a Romano pontifice in partem sollicitudinis assumptos non esse positos a Spiritu sancto ad regendam partem ecclesiae suae sollicitudini commissam, aut sancta ordinatione non esse sacerdotibus majores etc.* und *Si quis dixerit, episcopos nullatenus a Christo institutos aut sancta ordinatione non esse presbyteris majores etc.* Sehr richtig sind die Bemerkungen, welche der letzteren Formel beigefügt werden: Nam non potest inficiari, quoad ordinem episcopos institutos esse a Christo principaliter et effective, mediante ministerio consecrationis sive

consecrantium, qui tantum nudum exhibent ministerium. Beachtenswerth sind auch die **Erwägungen**, welche die neue Formulirung des 8. **Canons über den Papst** begleiten: Quo vero ad octavum canonem, istis praesertim turbulentissimis temporibus, quibus Christi inconsutilis tunica infinitis pene scinditur frustis, summopere conandum est, ut unitas capitis (sine qua aliarum partium nulla reintegrandarum spes superest) firma maneat. Est enim pontificia auctoritas ad reliquum ecclesiae corpus veluti radix ad arborem, fons ad rivulos et caput ad corpus. Nempe radicis vigor ad quoslibet arboris ramos diffunditur; si fons etiam abundanter scaturit, rivuli inde emanantes uberrime defluunt; capite etiam sano, reliquis membris ejus virtus diffunditur; at laesa radice arescit arbor, exsiccato fonte rivuli evanescunt, abscisso capite membra omnia intereunt. Sic quippe quamdiu persistet (prout usque ad finem saeculi persistet) Romani pontificis auctoritas et potestas, remanebit et unitorum membrorum harmonia ac spes salutis. At si membra aliqua ab hujusmodi unitate sejuncta fuerint, vel divina quadam ira ac indignatione in reatum ipsorum poenam aut cordis duritie vel mentis caecitate, praecisa fuerint et in reprobum sensum tradita, non minuetur ob id capitis ipsius potestas et auctoritas, licet in hujusmodi praecisa ac reproba membra ejus virtutem non diffundat, sicuti non desinit scaturire fons, licet obtusi rivuli inde aquam non hauriant. Enitendum est igitur ab omnibus, qui pacem, tranquillitatem et unitatem Christi gregis affectant, ut petrae, super quam totius ecclesiae aedificii celsitudo construitur, firmitas integra maneat; alioquin in praecipitium ruent; neque ob id portae inferi adversus ecclesiam super petram fundatam praevalebunt. Potius nempe nedum fortunas omnes verum etiam vitam perdere (quod esset lucrari) pro dignitate capitis tuenda ac conservanda deberet quicunque nomine christiano gloriatur.

Die Mittheilungen zeigen, wie genau Pallavicini in seiner Concilsgeschichte (l. 19. c. 12. n. 10. ss.) aus diesen ihm vorliegenden Quellen referirt hat; ein näheres Bekanntwerden der Acten kann diesem Historiker nicht nachtheilig werden; viel zu argwöhnisch pflegt man von einer gewissen Seite seine Berichte zu betrachten.

Man war in Rom nicht der Meinung, daß mit den zuletzt erwähnten Vorschlägen die Differenzen unter den Concilsmitgliedern so leicht ausgeglichen würden. Von der Hartnäckigkeit der Spanier hatte man dort Beispiele genug; man kannte die gallicanische Gesinnung der mit dem Cardinal Guise (Lothringen) angekommenen französischen Bischöfe. Man wußte, daß zu Trient die freisinnige Theologie des Baseler Concils sich nicht bloß mit der spanischen Schule des Vittoria, sondern auch mit den Interessen der nicht gerade päpstlich gesinnten Vertreter des Kaisers Ferdinand verbündete. Ueberdieß fungirte als

Vermittler zwischen dieser großen Sammelpartei und der hauptsächlich aus Italienern gebildeten und an theologischem Wissen ebenso wie an Zahl überlegenen Gegenseite, kein Besserer, als der im Ganzen kirchlich gesinnte, aber mehr eifrige und erregbare, als klare und standhafte Cardinal von Lothringen.

Mit den obigen römischen Antworten bekannt gemacht, stellte der Cardinal folgende vier Forderungen an die Legaten: 1. den Papst im 8. Canon nicht einfachhin Stellvertreter Christi, sondern aus Rücksicht auf die Würde der Bischöfe als vicarii Christi (s. oben S. 743) „oberster Stellvertreter Christi" zu nennen; 2. den Ausdruck von den Bischöfen: in partem sollicitudinis assumuntur, in der ersten Formel des 7. Canons zu streichen, weil angeblich das Alterthum diesen Ausdruck nur von dem Verhältniß der Metropoliten und anderer mit höherer Jurisdiction bekleideten Bischöfe zum Papste gebraucht habe; man solle einfach sagen: episcopi assumpti a papa positi sunt a Spiritu sancto; 3. bei den Functionen der Bischöfe im 5. Kapitel die in ihrer Jurisdiction liegende Vollmacht, zu lehren und zu excommuniciren, mitzuerwähnen; 4. den Ausdruck episcopi presbyteris majores zu verbessern in episcopi presbyteris superiores, womit die bischöfliche Auctorität mehr hervorgehoben sei.[1]) Schon hatten die Präsidenten unter dem Einfluß dieser Gegenäußerung des Cardinals eine verstimmte Antwort auf die römischen Vorschläge geschrieben,[2]) da gestalteten sich die ohnehin geringen Aussichten auf Einigung noch dunkeler.

Die französischen Bischöfe auf des Cardinals Seite wollten nicht einmal unter den vorstehenden vier Bedingungen auf die Formulare eingehen. Fallen müsse, so erklärten sie, zunächst auch der Ausdruck episcopi locum habent dependentem a papa, da diese Dependenz nicht gelte hinsichtlich des Ordo, von der Jurisdictionsgewalt aber bestritten sei [nämlich von Einzelnen aus ihrer Partei]. Ferner „seien die auf den Papst angewendeten Worte zu streichen pascere, regere et gubernare universalem ecclesiam, damit nicht jener Meinung zu nahe getreten werde, welche die Ueberordnung eines Concils über

---

[1]) Paleotto bei Theiner Acta II, 614. Die Erzählung Paleotto's ist um so zuverlässiger als er einen großen persönlichen Antheil an den Verhandlungen hatte.

[2]) Bei Pallavicini Lib. 19. c. 13. n. 2. ss. excerpirt. Der Wortlaut steht Cod. Trid. 2351 Fol. 52.

den Papst aufstellt [das gallicanische Palladium]; an die Stelle von universalem ecclesiam gehöre richtiger omnes Christi fideles oder universas ecclesias."[1]) Zugleich insistirten sie wiederum für die einfache Aufnahme der Formel episcopos a Christo institutos in den 7. Canon. Im 8. Canon verwarfen sie die Wendung Petri successorem et cum eo regiminis auctoritate parem, da Petrus mit seiner „Auctorität" mehr gekonnt habe als die Päpste, nämlich inspirirte Bücher schreiben, Wunder wirken u. s. w.

Und mit dieser Opposition noch nicht genug. In den nämlichen Tagen glaubten auch die Gesandten des französischen Königs gegen die vermeintliche Einschmuggelung der Worte Papa regit universalem ecclesiam Beschwerde erheben zu müssen. Lansac und Ferrier erscheinen vor den Legaten, um, wie sie wörtlich sagen, für ihre „Religion" einzutreten, welche lehrt, daß der Papst unter dem Concile sei. An dieser Unterordnung sei gar kein Zweifel; die „Religion der gallicanischen Kirche empfehle nicht bloß diese Lehre, sondern man mache dieselbe in Frankreich zum Bekenntnisse und schwöre darauf, als auf einen wahren und nothwendigen Glaubensartikel; und sie hätten ein Recht, das zu thun aus Ehrfurcht gegen das Concil von Constanz; sie besäßen strenge Aufträge, es gar nicht erst in Frage kommen zu lassen, an concilium sit supra papam, auch die Aufnahme keines einzigen Wortes in die Decrete, Canones oder andere Schriftstücke zu gestatten, welches dieser ihrer Religion irgendwie präjudicirlich sei; deßhalb könnten sie mit dem obigen Ausdrucke universalem ecclesiam niemals einverstanden sein."[2]) So der Gesandte Präsident Ferrier. Der erste Legat erwiederte hierauf u. A., wenn sie jene „Meinung" zu vertheidigen bereit seien, so sei er mit den übrigen Legaten bereit, „die Wahrheit" zu vertheidigen, d. h. die Superiorität des Papstes, und eher das Leben zu lassen, als seitens des Concils irgend eine Erklärung im gegentheiligen Sinne zu gestatten. Der Legat Seripando entkräftete danach mit theologischen Gründen geschickt die Berufung auf das Concil zu Constanz; er bezeichnete es als festen Willen der Legaten, „die oberste Auctorität des Papstes mit allen geeigneten Ausdrücken

[1]) Paleotto bei Theiner, Acta l. c.

[2]) Schreiben der Legaten an den h. Karl Borromäus v. 24. Januar 1563. Cod. Trid. 2135 Fol. 105.

durch das Concil feststellen und kundthun zu lassen.“[1]) Das änderte Alles den Sinn der Gesandten durchaus nicht. Vor Paleotto äußerten sie sich in den weiteren Verhandlungen, wenn das universalem ecclesiam nicht falle, müßten sie fürchten, bei der Heimkunft in Frankreich gesteinigt zu werden. Die Haltung der französischen Bischöfe wurde fast unerklärlich. Die Florentiner Definition fast als zweifelhaft hinstellend, verlangten sie, daß über dieselbe vor ihrer Aufnahme in den Canon von den Theologen des Concils der Sitte gemäß disputirt werden sollte; ebenso müßte über die auf die Bischöfe bezügliche Formel in partem sollicitudinis vocantur (a summo pontifice) vorher von den Theologen disputirt werden; beides aber werde von ihnen, sagten sie, ex justitia gefordert.[2])

Aus solchen Vorkommnissen erklären sich die entrüsteten Worte des Cardinals Guise, die in einem Briefe der Legaten an den h. Karl Borromäus aus diesen Tagen mitgetheilt werden. Wir lassen seinen Ausbruch des Unmuthes über die gallicanische Partei hier wörtlich folgen, indem wir als Gegensatz dazu aus der ungedruckten Briefsammlung des Heiligen charakteristische Stellen anreihen zur Kennzeichnung der Ruhe und Klarheit, mit welcher man von Rom aus vorging.

„Der Cardinal von Lothringen sagte,“ schreiben die Legaten am 25. Januar 1563, „er sei bei diesen Verhandlungen auf eine Denkart gestoßen, die mehr von Atheismus, als von Religion und Eifer für das Gute an sich trage; er habe erfahren müssen, daß man der heiligen Schrift widerspreche und dem göttlichen Geiste widerstehe; diese Köpfe würden gewiß noch Frankreich von dem Gehorsam gegen Rom losreißen, Frankreich aber werde die übrige Christenheit mit sich ziehen ... Und doch könne man gerade dem gegenwärtigen Papste keinen bessern Sinn wünschen; wenn irgend ein Fürst der Welt Verlangen habe, das öffentliche Wohl zu fördern und die Religion zu beschützen, so gewiß er.“[3])

Zum Widerstande gegen die übertriebene Erhebung der bischöflichen Gewalt fordert der h. Karl Borromäus die Legaten am 24. Januar 1563 in einem zu Trient am 29. angelangten Briefe auf: .. „Sie haben alle

[1]) Ebenda.

[2]) Paleotto bei Theiner II, 615. 616.

[3]) Die Legaten an den h. Karl am 25. Januar 1563. Cod. Trid. 2315 Fol. 114.

Ursache auf Ihrer Vertheidigung [unseres Standpunktes] zu bestehen und sich zu keiner entgegengesetzten Formulirung herbeizulassen. Wenn daraufhin Proteste erfolgen oder irgend eine Neuerung versucht werden sollte, so ist uns ein großer Trost das Bewußtsein, daß wir nicht dazu Veranlassung gegeben haben; wir brauchen uns daraus Nichts zu machen . . . Denken Sie nicht, daß Se. Heiligkeit mit dem Gedanken der Auflösung des Concils umgehe; sie möchte dasselbe nur in der zukömmlichen Weise abschließen. Indessen dürfen wir doch niemals aus Furcht, daß es zu einer Auflösung kommen könnte, in irgend eine Benachtheiligung der Auctorität des h. Stuhles einwilligen. Se. Heiligkeit weiß, daß Sie Ihre Pflicht thun werden. Gehen Sie auf diesem Wege nur ohne Rücksicht vor. Wenn man jedoch wegen der Uneinigkeit die Doktrin und die Canones so machte, daß die Bischöfe darin gar nicht vorkämen, oder wenn die Väter einen Canon vereinbarten, worin es einfach hieße, die bestehenden Bischöfe seien wahre Bischöfe und nicht päpstliche Larven (oder wie sie sonst von den Häretikern genannt werden), wenn dann darin auch gesagt wäre, sie seien presbyteris superiores, aber ohne Erwähnung der Einsetzung oder des jus divinum oder des Weiheranges — so wäre Se. Heiligkeit einverstanden, ja würde es ganz gerne sehen, daß dann auch sowohl in der Doctrin als in den Canones von ihrer Auctorität geschwiegen würde; meine früheren Weisungen in Betreff der Formeln des Florentinum wären dann in Betracht der von Ihnen dargelegten Bedenken zurückgenommen." (Cod. Trid. 2315 Fol. 52.)

Diese Bedenken waren in einem Briefe vom 15. Januar geäußert worden. Die Legaten hatten in demselben bemerkt, wenn man die Wiederholung des Florentinischen Primatdecretes proponire, so sei Gefahr, daß dadurch ungehörige Debatten über die Auctorität und die Gewalt des Papstes heraufbeschworen würden. (Cod. Trid. 2315 Fol. 52.)

Hatte sich in Vorstehendem Papst Pius IV. bereit gezeigt, unter gewissen Garantien von der Erklärung über den Primat abzugehen, so glaubte er sich doch mit Recht später durch die weiteren Vorgänge genöthigt, auf dieser Erklärung wiederum zu bestehen.

„Was Seine Heiligkeit hauptsächlich beleidigt," schreibt Borromeo den Legaten am 10. Februar (Cod. Trid. 2315 Fol. 234), „das sind jene mit Anmaßung und Hartnäckigkeit fortgeführten Versuche, die Auctorität des römischen Stuhles herabzumindern. Männer, die sich als entschiedene Gegner der Häretiker bekennen, wagen es, Sr. Heiligkeit Titel streitig zu machen, deren Recht so klar am Tage liegt, und welche ihr selbst von den Häretikern beigelegt werden. Würde man von Anfang an diese unseligen Canones im Geiste der Liebe und des Friedens zu vereinbaren gesucht haben, so hätte Se. Heiligkeit nichts einzuwenden gehabt gegen die Wahl des Ausdruckes [summus pontifex regit] universum dominicum gregem oder ecclesiam Dei an der Stelle von universalem ecclesiam, wie Ihnen früher geschrieben wurde. Jetzt aber, da die Sache einmal mit dieser Erregtheit in die Verhandlung gezogen ist, erscheint es als nothwendig, mit allem Nach-

drucke auf der Formel universalem ecclesiam zu bestehen. Es könnte sonst der Schein entstehen, als wären nach langer Erörterung die Gegner siegreich davongegangen, und als hätte man den Ausdruck als unzukömmlich preisgeben müssen . . . Bieten Sie also Alles auf, daß wir in dieser Frage unser wohlbegründetes Recht durchsetzen. Eher als einen anderen Ausdruck anzunehmen, lasse man beide Canones fallen; denn Se. Heiligkeit ist entschlossen, die ihr von Gott verliehene, durch keinen Menschen entziehbare Auctorität und Würde bis auf's Aeußerste zu vertheidigen, ja für dieselbe, wenn es nöthig wäre, ihr Leben einzusetzen. Der Papst läßt Sie bitten, ebenfalls mit aller Anstrengung für die unantastbare Wahrheit [von der Vollgewalt des römischen Primates über die allgemeine Kirche] einzustehen, eine Wahrheit, für welche nicht bloß die Erklärungen ökumenischer Concilien und die allgemeine Uebereinstimmung, sondern auch die Lehre und das Blut so mancher Heiligen Zeugniß geben."

„Vielleicht, daß die Zeit, welche alles zu heilen und zur Reife zu bringen pflegt, auch diese übele Entzweiung und Verstimmung heilen wird."

In der That war Zuwarten das Beste. Ein Beschluß konnte bei diesem Auseinandergehen der Meinungen und Bestrebungen nicht gefaßt werden. Die Opposition, auch der Spanier, ging so weit, daß nicht etwa bloß Lainez, sondern auch andere Vertheidiger der päpstlichen Gewalt sich den Vorwurf der Häresie gefallen lassen mußten; so der B. von Otranto seitens des heftigen Eb. von Granada in den Deputationssitzungen zur Feststellung des Residenzdecretes.[1])

Viele begrüßten darum die am 3. Februar geschehene Verlegung der XXIII. Sitzung auf den 22. April als das geeignetste Heilmittel.

Aber der Ausgang nach so langem Streite sollte dennoch die christliche Welt immer noch ohne Antwort lassen. Das Decret über die bischöfliche Gewalt entschied letztlich betreffs des eigentlichen Fragepunktes gar nichts und dasjenige über den Primat wurde zur Seite gelassen; nicht einmal die Erklärung des Florentinum über den Primat wurde auf der Trienter Synode wiederholt. Das Alles verdankte man in einer Zeit, welche, wenn irgend eine, die Hervorkehrung der im Primate besiegelten Einheit der Kirche verlangte, jenen sogenannten freisinnigen kirchlichen Strömungen, dem Gallicanismus und den Traditionen der Reformconcilien; sie haben sich damit für immer ein Denkmal gesetzt.

---

[1]) Die Legaten an den h. Karl am 24. Januar 1563. Cod. Trid. 2315 Fol. 100.

Es braucht hier nicht ausgeführt zu werden, wie sehr in der ersten Zeit nach dem Tode der beiden Legaten Gonzaga von Mantua und Seripandus die Schwierigkeiten anwuchsen.[1]) Nicht als seien diese von Sorge und Mühe hingerafften Cardinäle durch untüchtige Nachfolger ersetzt worden; der an Gonzaga's Stelle getretene erste Präsident Morone war vielmehr einer der gewandtesten und erfahrensten Männer der Kirche seiner Zeit. Aber eine beklagenswerthe Vermehrung der schon vorhandenen antipäpstlichen Tendenzen wurde eben damals durch die Freunde jener mißverstandenen Forderungen erzeugt, welche Kaiser Ferdinand in Betreff der Kirchenreformen aufstellte. Von Innsbruck her, wo er sein Hoflager aufschlug, suchte der Kaiser das Concil aus der Nähe zu beeinflussen. In seinem Rathe wurden die Warnstimmen besonnener Männer, wie des seligen Canisius, durch den verkehrten Eifer kurzsichtiger Politiker ohne theologische Bildung überwogen. Allen Ernstes verlangte der Kaiser, wenigstens durch längere Zeit, das Concil solle den Papst reformiren durch Vorschriften für die Geschäfte und das Leben an der Curie, wenn auch unter milderer Form, mit dem Ersuchen nämlich, daß der Papst sich solches gefallen lasse. In den theologischen Streit über die Jurisdiction der Bischöfe und den Primat griff zwar Ferdinand weislich nicht ein. Aber es war leicht wahrzunehmen, daß die Gegner des Standpunktes von Lainez und seinen Genossen aus der Haltung des Kaisers und der Kaiserlichen zu Trient Ermuthigung und Hoffnung des Gelingens schöpften. Vor allem die Votirung über „die Mißbräuche den Ordo betreffend" vom 12. Mai bis 16. Juni 1563 offenbarten dieß.

Der Eb. von Granada hatte hierbei in seinem Votum kaum etwas Wichtigeres zu thun, als das göttliche Recht der Bischöfe zum hundertsten Male zu proclamiren;[2]) er forderte die Abschaffung der Bischöfe ohne ordentliche Jurisdiction, der Titularbischöfe, „welche dem christlichen Alterthume unbekannt gewesen seien;" es war eine Forderung, die mit der Behauptung zusammenhing, jeder Bischof habe eine von Christus ihm verliehene Ju-

[1]) Die Schwierigkeiten der Lage zu Anfang April drückt am besten der von Paleotto (Theiner, Acta II, 616 s.) excerpirte Brief der Legaten nach Rom aus.

[2]) Theiner, Acta II, 264.

risdiction zu üben. Cardinal Guise stellte sie vorher ebenfalls auf und faßte sie in den scharfen und beleidigenden Ausdruck: Deleantur istae larvae in ecclesia Dei.[1]) Andere ergingen sich in bitterem Tadel über wahre und vermeintliche Mißbräuche an der Curie, wie der B. von Verdun,[2]) oder verlangten wenigstens gleich ihm die Einschränkung der päpstlichen Dispensen; abstineat papa, hatte dieser gerufen, a dispensationibus et derogationibus conciliorum et sacrorum canonum![3]) Der B. von Knin, der spätere Apostat, beantragte Monita an den Papst.[4]) Der B. von Paris wollte ebenfalls die Verhandlung über die Besserung der Curie an die erste Stelle gesetzt wissen;[5]) der nämliche empfahl die Wiedererneuerung des alten Wahlmodus der Bischöfe, wobei der Papst auf sein Ernennungsrecht verzichten sollte;[6]) näherhin wollte der B. von Sens die Einsetzung der Bischöfe durch die Synode des ganzen Clerus geschehen lassen.[7]) Verschiedene Sprecher ereiferten sich gewaltig gegen die von Rom vorgenommenen Exemptionen; sie seien „gegen das göttliche Recht", sagte der B. von Aliffe.[8]) Der nämliche Bischof hatte gegenüber dem heiligen Stuhle doch wenigstens die außerordentliche Rücksicht, daß er ihm das Recht der Bestätigung der Bischöfe im Abendland als ein „kirchliches" (nicht göttliches) zugestand![9])

Eine solche Votirung ließ für die nahe bevorstehende XXIII. Sitzung keine Vereinigung in den oben geschilderten streitigen Lehrpunkten von der Jurisdiction und dem Primate hoffen.

---

[1]) Theiner 272. Der Bischof von Cadix erlaubte sich in seinem Votum gar die Bemerkung: Titulares (episcopi) rejiciendi sunt, quum sint inventi aut arte diaboli aut dissidio praelatorum. Theiner 292. Viele Andere stimmten, wenn auch in minder scharfer Sprache, der sowohl unpraktischen als unberechtigten Forderung bei. Unter den Widersprechenden war der Eb. von Prag; er wies auf die Verhältnisse Deutschlands hin, wo schon wegen des großen Umfanges der Diöcesen die Abschaffung der Weihbischöfe fast eine Unmöglichkeit sei. Theiner 285.

[2]) Theiner 282. [3]) Ibid.

[4]) Ib. 297. [5]) Ib. 283.

[6]) Pontifex ipse dignetur etiam electiones restituere.

[7]) Ib. 278. [8]) Ib 297.

[9]) Quamvis de jure divino papa non possit retinere quascunque electiones et confirmationes ecclesiasticas, tamen de jure ecclesiastico potest sibi arrogare confirmationes ecclesiarum occidentis. Vgl. außerdem die Mittheilungen Paleotto's über diese Stimmenabgabe, bei Theiner II, 652 ff.

Ehe wir jedoch näher von dieser Sitzung sprechen, wollen wir auf Lainez und seine Thätigkeit in dieser Zeit zurückblicken. Es wird nicht ohne einigen Gewinn für die Klarstellung des Entwicklungsganges jener Lehrpunkte sein.

11. **Lainez' Betheiligung an dem Fortgange der Primat- und Episcopatcontroversen.** Wie Lainez gegen die ersten Vermittelungsformeln des Cardinals Guise aufgetreten war, so glaubte er auch später noch, andere von dem Nämlichen proponirte Wege der Vereinbarung mißbilligen zu müssen. Er war die Seele unter denen, die einer falschen Mitte abhold waren und keine Verdunkelung einer Wahrheit, die der Vorzeit so klar gewesen, gestatten wollten. Begreiflicherweise war die Geradheit und Consequenz von Lainez bei dem diplomatischen Cardinal nicht sonderlich beliebt. Dazu gab es unter den Gegnern des Generals der Jesuiten verleumderische Zungen.

„Gestern hat mir der Cardinal," so meldet Visconti in einem Briefe dem h. Karl, „bei einem Gespräche in seiner Wohnung unter Anderem erzählt, es sei ihm mitgetheilt worden, der General habe ihn (Cardinal Guise) einen Ketzer genannt. Darauf sei Lainez, um sich zu reinigen, bei ihm erschienen und habe sein größtes Bedauern über so falsche Anklagen ausgedrückt, da er niemals Solches gesagt oder auch nur gedacht hätte. Der Cardinal hatte Mitleid mit der großen Kümmerniß, die sich Lainez um die Sache machte, und meinte, er möge nur Alles auf sich beruhen lassen, damit es wenigstens nicht weiter bekannt würde." Brief vom 24. December 1562; Cod. Vindob. (oben S. 457 N. 1) Fol. 208.

Aus den Tagen, in welchen die Opposition wider den Ausdruck summus pontifex regit universalem ecclesiam die Gemüther aufregte, erübrigt noch eine von Lainez gefertigte Zusammenstellung von Aussprüchen der kirchlichen Tradition über dieses allgemeine päpstliche Regierungsrecht. Das mir vorliegende Doppelblatt, welches dieselbe enthält, trägt an seiner Spitze die Aufschrift legatorum. Es verräth dadurch seine hochwichtige Bestimmung in diesen Differenzen. Wahrscheinlich gingen Copien dieser Tabelle auch an Concilsmitglieder. Die prompte Gelehrsamkeit des arbeitsamen Mannes lieferte hier zur Vertheidigung der Wahrheit die nothwendigen Waffen.

Wahrscheinlich waren es die übergroßen Anstrengungen, in Folge deren Lainez sich im Januar 1563 eine Krankheit zuzog. Als er einigermaßen genesen war, sendete ihn der erste Cardinal-Präsident Gonzaga, sein Gönner und Freund, nach Mantua. Neben anderen Aufgaben hatte der General die Bestimmung, dort die Vorbereitungen zu einem von Gonzaga zu gründenden Collegium der Gesellschaft Jesu zu treffen.[1]) Zurückgekehrt mußte er nicht

[1]) Vgl. Paleotto bei Theiner II, 644.

lange nachher eben diesem Cardinal an seinem Sterbebette als Beichtvater und Tröster beistehen.

Die Bestrebungen, dem Papste eine Reform durch das Concil aufzudrängen, fanden Lainez wiederum auf seinem Platze.

Auch bei dieser Gelegenheit schrieb er ein bisher ungedrucktes, durch Klarheit und Energie des Ausdruckes wie der Gedanken sehr beachtenswerthes Gutachten. Ich darf der von mir beabsichtigten Publication desselben durch Mittheilung einiger Hauptstellen vorgreifen. Das Concil ist 1. nicht berechtigt zu einem eigenmächtigen Vorgehen in dieser Hinsicht; denn der Papst als „Regierer und Bischof der allgemeinen Kirche kann von keinem Concil reformirt oder gerichtet werden." Dieses beweist der Verfasser aus einer großen Zahl, namentlich dem Corpus juris canonici entnommener Belegstellen. Der Papst wird und darf jedoch 2. auch nicht hierin der Willkür weichen. Freiwillig könnte er sich einer solchen Reform nur unterordnen mit den größten Gefahren der kirchlichen Ordnung und Einheit. Ohne seine Einwilligung aber werden die Legaten keine derartigen Reformvorschläge vorlegen; noch weniger wird sich der Papst den etwa vom hauptlosen Concil aufgestellten Decreten unterwerfen. Also eine solche Reform wird thatsächlich nicht geschehen. Es ist 3. keine Nothwendigkeit zu den geplanten Schritten vorhanden; denn „es gibt andere Wege, die gewünschte Reform vom Papste zu begehren; man lasse ihm nicht vom Concil, sondern z. B. durch die Gesandtschaften der christlichen Fürsten [da die Höfe so drängten] oder privatim von Concilsvätern das Begehrte nahelegen; das ist eine Weise, welche auf die Würde des Kirchenhauptes die nöthige Rücksicht nimmt . . Zudem wissen wir aus offenkundigen Thatsachen, daß der Papst ohnehin die gedachte Reform sehr eifrig betreibt"; und sagt man, man wolle nicht den Papst, sondern alte Mißbräuche der Curie bessern, so bedenke man die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, daß die Concilsväter allein, der nähern Erfahrung in der römischen Verwaltung entbehrend, und zum Theile ebenso erfüllt von Neuerungssucht, wie baar der nothwendigen Achtung für das Alte, diese Dinge richtig ordnen. Wie viele werden denn im Stande sein, in einer der Größe und Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechenden Weise hier ihr Urtheil abzugeben? 4. Kein Nutzen, sondern viele Unzukömmlichkeiten werden sich ergeben. Vor Allem steht ein Schisma in sicherer Aussicht; denn vom Papste und den zu ihm Haltenden werden sich diese „Reformatoren der Kirche an Haupt und Gliedern" trennen; und wenn nicht, wenn ihr Werk durch Nachgiebigkeit von oben gelänge, so sind die Wege geebnet zu einem aristocratischen Kirchenprincip statt des monarchischen; et hic quidem error est Lutheranorum, in ecclesia dominari non principem unum, sed primarios homines; nicht lange wird es verhindert werden können, daß man vom Urtheile des Papstes an dasjenige von Concilsvätern appellire. Sollen wir denn noch einmal die Bahnen des Concils von Basel beschreiten, welches so viel Zwietracht in der Kirche hervorgerufen hat und diese seine böse Saat bis zum heutigen Tage wuchern läßt, wie wir mit

unsern Augen sehen? „Wohin die Motoren dieser Strömung abzielen, das zu vermuthen liegt doch nahe.“ „Man will auf Trennung hinaus; man bedenke aber, wie viel Unheil die Trennung von Rom und das Aufgeben des ehrerbietigen Gehorsams zur Folge hat.“ Lainez weist auch hier wieder (wie oben S. 504. 757) auf das griechische Reich und auf das unglückliche Deutschland hin. Und wenn Frankreich, so schließt er, jetzt unter dem Elend der blutigen Glaubenskämpfe seufzt, so hat es dies wohl auch zum Theil dem Umstande zu danken, daß es in dem von seinen Vätern so hochgehaltenen Gehorsam gegen die römische Kirche seit dem Concil von Basel, seit dem neuen Lehrstandpunkt der Sorbone und der pragmatischen Sanction nachgelassen hat.[1])

Sein eigenes Verlangen nach gründlicher Reform in Rom verhehlt Lainez hierbei in keiner Zeile. Er dringt, und wohl nicht ohne Seitenblick auf einen Alexander VI., auf Sicherung der Papstwahl, „damit Ehrgeiz, Simonie und jede Erschleichung ferne gehalten sei. Einen Papst muß die Kirche haben, der nicht nur seiner Stellung und Macht wegen ‚Seine Heiligkeit‘ und ‚Heiliger Vater‘ genannt wird, sondern auch dieses thatsächlich durch einen vollkommenen Lebenswandel zu sein sich bemüht.“

Ohne Schonung konnte Lainez, wo es darauf ankam und Nutzen zu erwarten war, die römischen Mißbräuche aufdecken und Abstellung fordern. Auch auf dem Concil bemäntelte er dieselben nicht. In einem ungedruckten Gutachten, das er dem Papste Paul IV. einreichte, kommt eine wahre Philippika gegen Zustände an der Curie vor.

Um so kräftiger und zuversichtlicher war das Auftreten des großen Spaniers für die Rechte des Primates in seinem Schlußvotum der Verhandlungen über die Mißbräuche in Bezug auf den Ordo. Die Hereinziehung des göttlichen Rechtes der Bischöfe durch seine Gegner nöthigte ihn, hier die Frage dieses Rechtes wieder zu berühren, wenigstens durch den Hinweis auf die Principien; diese Principien aber führen ihn ihrerseits auf die rechte Höhe, von welcher aus der Redner die Frage der Reformen erörtert. Eine weite Perspective eröffnet sich in seinen Darlegungen voll majestätischer Ruhe; sie sind äußerst wohlthuend nach den oft kleinlichen Anläufen der spanisch-französischen Partei. Reformation, sagt er, ist die Rückkehr zum alten. Eine innere Reformation gibt es und eine äußere. Die äußere muß der innern dienlich sein; sie hat die Unwandelbarkeit des göttlichen Rechtes zur Voraussetzung. Nicht Alles aber ist göttlichen

---

[1]) Den gleichen Gedanken über die in Frankreich seit dem Baseler Concil gewissermaßen begonnene Trennung von Rom spricht Lainez öfter aus. Vgl. Theiner, Acta II, 300.

Rechtes, was die heiligen Väter etwa mit dem Ausdruck „göttlich" ehren. Man hat angeführt, sie nännten die Bischofswahlen durch Volk und Clerus göttliche Wahlen; wären diese Wahlen eigentlichen göttlichen Rechtes, so würde die Kirche, da sie dieselben nicht mehr besitzt, von ihrem eigenen Wesen abgefallen sein. . . Weihe und Jurisdiction sind verschiedene Dinge. Im Concile Stimme haben, ist Sache der Jurisdiction; darum dürfen auch nichtconsecrirte Bischöfe beim Concil sein. Die Zuweisung einer Diöcese an einen zur bischöflichen Würde Erhobenen ist nicht absolut nothwendig; ein Verstoß ist es, wenn man sagt, Titularbischöfe seien keine wahren Bischöfe; in Deutschland sind sie wegen der großen Diöcesen nöthig, und große Diöcesen hinwieder sind nöthig wegen der den Bischöfen daselbst unentbehrlichen weltlichen Macht. . . Der Papst hat sein Dispensationsrecht unmittelbar von Christus, und so oft das Gesetz der Liebe es räthlich macht, soll und muß er dieses Recht gebrauchen; den Einschränkungen, die ihm in dieser Hinsicht gesetzt würden, braucht er sich nicht zu fügen.

Freilich, so führt Lainez näherhin aus, ist die heutige Uebung des Dispensationsrechtes, wie auch die der Bischofswahl, eine andere, als die der alten Zeit der Kirche. Man darf aber nicht einfachhin alles Alte erneuern wollen; quaerere enim renovare antiquitates procedit ex instinctu diaboli; et hinc est quod non quaerimus renovare jejunia et austeritates ecclesiae, quae sunt contra carnem, sed volumus hujusmodi electiones, quae inducunt novitatem in ecclesiam; . . imo non renovandae sunt, quia sunt antiquae et antiquatae tanquam malae; quamvis enim illae electiones fuissent bonae apud antiquos, tamen possunt non esse bonae apud nos.[1]) — Man behalte hier vor Augen, daß man in Frankreich die Bischofserhebungen vom Einflusse des Papstes frei zu machen wünschte (Paleotto bei Theiner II, 620), und daß die Vorschläge, zu jener altkirchlichen Sitte zurückzukehren, mit dem französischen Standpunkt in der Jurisdictionsfrage zusammenhingen.

Dieser Vortrag machte wiederum viel von sich reden. „Pater Lainez," schreibt Visconti an Borromeo am Tage nach der Rede, „suchte auf Alles, was die Andern vorgebracht hatten, zu antworten. Er kam insbesondere auch auf die Dispensationen und die Reform des römischen Hofes. Vielen, und namentlich den Franzosen, mißfiel seine Rede und einige Prälaten haben sich Aufzeichnungen gemacht, um zu erwiedern, wenn sie später Gelegenheit

---

[1]) Nach der leider nur kurzen Skizze Massarelli's bei Theiner II, 300. Vgl. Paleotto ebenda 660. Ein genauerer Text der Rede scheint auch handschriftlich nicht mehr bekannt zu sein.

haben." Cod. Trid. 132 Fol. 329. Ein diesem Briefe beigelegtes Blatt enthält sodann die Nachricht: „Man sagt mir, die französischen und die spanischen Prälaten hielten dafür, daß der General Lainez bei seinem Votum zu dieser Sprache voll Kraft und Eifer nur durch einen Auftrag der Legaten bestimmt worden sei; wenigstens habe er in ihrem Einverständniß gehandelt. Und darauf schließen sie zum Theile aus den Gunstbezeugungen, die er von den Legaten empfängt, vorzüglich aus dem Umstande, daß sie Lainez, wenn er zu sprechen hat, in die Mitte rufen oder ihn sich setzen lassen, während die anderen Ordensgeneräle beim Sprechen an ihrem Platze bleiben und stehen; einigemale hat man auch eine Congregation für ihn allein anberaumt, um ihm bequeme Gelegenheit zu geben, so lange zu sprechen, als er nur immer wollte. Der mir befreundete Theologe [von der französischen Seite] hat mir mitgetheilt, Lainez habe am Abende nach seiner Rede zum Cardinal Guise geschickt, um ihm sagen zu lassen, derselbe möge nicht glauben, seine Worte hätten ihn oder die französischen Prälaten betroffen, er habe sie nur auf die Theologen der Sorbone bezogen." Wahrscheinlich geht dies im Besonderen auf den starken Tadel gegen die Befürworter des altkirchlichen Modus der Bischofswahl.

Paleotto nimmt in seinen Aufzeichnungen (bei Theiner II, 661) Lainez in Schutz und erklärt, derselbe (vir maxime pius et innocens) habe sich in seiner Rede rein auf das Antworten beschränkt und nur nach Vorschrift seines Gewissens gehandelt. Er fügt bei, durchaus ungerecht sei der andere Vorwurf, die Legaten hätten durch ihn einen regelrechten und nützlichen Gang der kirchlichen Reform verhindern wollen. Die Verstimmung ging nämlich so weit, daß man in die Worte von Lainez einen Sinn legte, als habe er gegen jede Reform durch das Concil gesprochen und die Verbesserung der Kirchendisciplin als ausschließliche Sache des Papstes bezeichnet. So sehr (das offenbart ein Blick auf seine sonstigen Aeußerungen) hat er den Beruf des Concils nicht verkannt; auch zeigt der allzu flüchtig geschriebene Bericht von Paleotto S. 660 seinerseits, daß Lainez nur die Reformation am Haupte dem Papste vorbehalten wissen wollte. Es war nicht Lainez' Schuld, wenn Paleotto constatiren mußte: Multorum ea res odium exacuerat insanaque consilia auxerat (L. c.). Ein Jeder, welcher principienklar und muthig sich feindlicher Strömung der Zeit entgegenstellt, wird solche Wirkung erfahren.

12. **Der Abschluß des Streites. XXIII. Sitzung.** Am 15. Juni war inzwischen die Abhaltung der feierlichen Sitzung auf den 15. Juli bestimmt worden. Es gelang endlich den Termin einzuhalten. Aber nur dadurch brachte man dieß zu Wege, daß man das Schweigen als Rettungsanker zu Hilfe nahm, d. h. einig wurde, alle jene Punkte zu umgehen, welche sich nicht „ohne lange und gefährliche Disputationen" berühren

ließen, wie es in dem anfangs April nach Rom abgegangenen Legatenbrief hieß (S. 773). Vollends schismatische Aeußerungen, wie die des leidenschaftlich erregten französischen Cardinals bei Gelegenheit des Rangstreites wegen der Incensirung der Gesandten, konnten nur noch mehr zu diesem Stillschweigen antreiben.

Das Residenzdecret wurde am 9. Juli in jener Fassung angenommen, welche auch aus der feierlichen Sitzung hervorging und die im Wesentlichen von Cardinal Guise herrührte. Das jus divinum war aus der Formel eliminirt. Spätere Theologen, welche das Decret eher einem unmittelbar göttlichen als einem bloß kirchlichen Gebot der Residenz günstig finden wollten, haben geirrt. Es genüge, hierfür zwei Dinge anzuführen. Lainez nahm das Decret in der Congregation mit der Bemerkung an, „die Discussion über die Frage des Rechtes hätte von vorneherein bei Seite gelassen werden sollen; da sie aber doch begonnen worden, so sei die Synode mit Recht der Meinung, über die Frage solle jetzt Nichts entschieden werden, damit nicht ein guter Theil der Katholiken des Irrthums geziehen würde; ihm gefalle darum die vorliegende Fassung des Decretes, welche eine keinen Theil beleidigende Auslegung nach beiden Seiten hin gestatte."[1]) Paleotto fügt dieser Mittheilung die weitere bei, man sei übereingekommen, das Decret nicht unter die Glaubenslehren einzureihen, sondern es zu den disciplinären Canones zu stellen, damit auch hierdurch bekundet werde, das Concil habe in der Frage nichts auf das jus divinum Bezügliche feststellen oder definiren wollen.

Morone ließ sich, seitdem er von dem Besuche des Kaisers in Innsbruck zurückgekehrt war, einen ähnlichen friedlichen Ausgang der Differenzen über die göttliche Einsetzung der Bischöfe, soweit diese Differenzen die Doctrin und die Canones de ordine betrafen, sehr angelegen sein. Er benutzte den Bischof von Modena, Aegidius Foscarari aus dem Dominikanerorden. Dieser war bei den Franzosen wie bei den Spaniern beliebt. Im Einverständniß mit deren Sprechern entwarf Foscarari zunächst ein neues Schema für das 5. Capitel der doctrina de ordine. Er nahm in dasselbe die Wendung auf: episcopos sedis apostolicae auctoritate . . assumptos a

---

[1]) Paleotto bei Theiner II, 640.

Christo institutos esse, sowie verschiedene anderer Ausdrücke, welche der Billigung der spanisch-französischen Partei weit mehr sicher sein konnten, als derjenigen der Gegenseite.[1]) In einer Deputationssitzung am 11. Juni wurde das Schema durchgesprochen. Zu derselben waren von den Legaten berufen die Bischöfe von Capaccio, Rossano, Capo d' Istria, Viesti und Neocastro, nebst dem Auditor Paleotto, dem Advocatus und dem Promotor des Concils und endlich Lainez mit seinem Ordensgenossen, dem päpstlichen Theologen Salmeron. Nur Paleotto sprach für das Schema und unterstützte den anwesenden Foscarari. Die übrigen fanden dasselbe im Ganzen dem Standpunkte der Vertheidiger des jus divinum allzu günstig. Aus einem Briefe des Eb. Calino erfahren wir, daß insbesondere die Canonisten einig und geschlossen gegen Foscarari's Schema auftraten und daß Lainez ihre Stütze bildete.[2]) Dem letzteren schienen die Worte „von Christus eingesetzt" in diesem Zusammenhang noch immer zu bestimmt eine unmittelbare Uebertragung der Jurisdiction von Christus einzuschließen.

Eine neue, aber nicht wesentlich andere Formulirung des Schemas war bereits am 19. Juni von den Legaten behufs der Consultation nach Rom gesendet worden, da entschlossen sie sich endlich, angesichts der Unmöglichkeit eines Vergleiches auf dieser Basis dem Steine des Anstoßes entschieden aus dem Wege zu gehen und in der Doctrin wie in den Canones ausschließlich von der Gewalt des Ordo, nicht aber von derjenigen der Jurisdiction reden zu lassen. Man erinnert sich, daß Lainez

---

[1]) Der Text bei Paleotto 617.

[2]) Ci sono poi anco molti de' nostri canonisti, quali con l'ajuto del padre Lainez stanno fermi in questa opinione, che non si possa dire „episcopos sanctae Romanae sedis apostolica auctoritate assumptos a Christo institutos esse", se non s'intenda la giurisdizione essere data loro da Dio. Cod. Trid. 145 Fol. 78. Paleotto sagt a. a. O.: Dicebant aliqui id verbum *episcopos* esse concretum complectique ordinem et jurisdictionem, hincque sequi, jurisdictionem episcoporum derivari a Christo, praesertim quod in doctrina fiebat mentio de jurisdictione in verbo *obedientia* et ibi: pascendi potestatem habere in ecclesiis sibi commissis; quod dicebant intelligendum *a Christo*, quoniam, si acciperetur de papa, esset indubitatum. In dogmatisch-kanonistischer Beziehung sind die vielen Einzelheiten interessant, welche Paleotto aus den Debatten über die Formel Foscarari's anführt. Sein eigenes Ja kommt natürlich am besten weg.

dieß vordem proponirt hatte. Am 3. Juli wurde das bezügliche neue Schema vertheilt, und drei Tage später erfuhr es die erste Prüfung in einer ungefähr aus 40 Prälaten bestehenden Deputation, in welcher wir wiederum Lainez finden.[1]) Das 5. Capitel der Doctrin war in diesem Schema mit dem 4. in eines zusammengezogen, ähnlich wie wir es jetzt in den Beschlüssen des Tridentinum besitzen. Es enthielt, übereinstimmend mit dem späteren Beschluß, bloß die Lehre von der Hierarchie; als Glieder derselben werden in erster Linie die Bischöfe angeführt unter Angabe der Verrichtungen ihrer potestas ordinis. Die drei bisher vielumstrittenen Canones lauteten nunmehr so:

Can. 6. Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam, quae constat ex episcopis, presbyteris et aliis ministris, a. s.

Can. 7. Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, vel non habere potestatem ordinandi, vel eam quam habent illis esse cum presbyteris communem, vel ordines ab ipsis collatos sine plebis vel potestatis saecularis consensu aut vocatione irritos esse, aut eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati vel missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros, a. s.

Can. 8. Si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani pontificis assumuntur, non esse legitimos ac veros episcopos, sed figmentum humanum, a. s.

In der gedachten Deputationssitzung vom 6. Juli dämmerte nun endlich die Hoffnung der Einigung; nur insistirten in derselben der Cardinal Guise und die Spanier für die Beifügung der Worte institutam a Christo hinter hierarchiam im 6. Canon. Andere forderten dagegen noch, es sollte der Primat an die Spitze der Formel über die Hierarchie gestellt werden. Ich finde nicht, daß Lainez hiefür jetzt noch gewesen wäre. Indessen ist ein handschriftliches Gutachten von ihm in meiner Hand, das sich in anderer Weise gegen die spanisch-französische Partei wendet. Nach dieser Deputationsversammlung muß nämlich (was ich sonst nicht erwähnt sehe) der Canon 6 versuchsweise mit den Worten institutam a Christo von den Legaten versehen worden sein. Lainez greift in dem bezeichneten Gutachten diesen Zusatz an. Unter dem Eindrucke, den das Gebahren der Partei des göttlichen Rechtes auf ihn

---

[1]) Massarelli bei Theiner II, 302.

gemacht hatte, hielt er denselben im Momente der Abfassung des Votums wenigstens für eine unstatthafte Concession an diese Partei. Er betont die Beziehung zur Jurisdiction, die nun doch einmal in dem gewählten Ausdrucke „Hierarchie" liege; man solle lieber, das ist sein Gedanke, von der Einsetzung dieser Hierarchie nicht ausdrücklich reden, als den Bestreitern der überlieferten Meinung mit jenem Zusatze eine Handhabe gewähren, ihre Meinung noch aufrecht zu halten. — Diese Handhabe war an und für sich nicht so zu fürchten; im Grunde enthielt die neue Form mit dem Zusatz nichts Anderes über die Jurisdiction, als daß der Episcopat als Ganzes von Christus gesetzt sei, oder daß kraft göttlichen Rechtes immer Träger des bischöflichen Ordo und der bischöflichen Jurisdiction in der Kirche vorhanden sein sollten, eine Wahrheit, welche Lainez selbst so oft in den betreffenden Concilsreden und auch in der Disputatio ausgesprochen hatte. Nur die Besorgnisse vor dem Mißbrauch der Gegner mit dem Ausdrucke institutam a Christo konnte es sein, wie erwähnt worden, was ihn antrieb, die Ausschließung dieser Worte anzuempfehlen. — Die Legaten wollten aber doch der Opposition irgendwie entgegenkommen und wählten die Wendung divina ordinatione institutam. In dieser Form kam der 6. Canon nebst den beiden andern und der Doctrin am 9. Juli vor die Generalcongregation. Die Vertheidiger der älteren Ansicht von der Uebertragung der Jurisdiction an die Bischöfe stimmten durchweg für die Vorlagen. Auch Lainez stimmte nunmehr mit ihnen. Welche Erwägungen für ihn den Ausschlag gaben, wissen wir nicht; es werden folgende beiden ihm nicht fremd gewesen sein: Wenn auch jede Erwähnung göttlicher Einsetzung oder Anordnung unterbliebe, so ist doch schon in der sonstigen Lehre des Canons diese Einsetzung und Anordnung eingeschlossen; denn wenn zu glauben vorgestellt wird, daß eine Hierarchie aus Bischöfen, Priestern und Diakonen in der Kirche sei, so ist eben damit auch gesagt, daß diese Hierarchie sich auf den Willen Christi, als ihres Gründers, zurückführe; eine derartige bleibende Einrichtung, an welche immer zu glauben ist, kann ja nur von Christus sein. Und ferner: Den Mißdeutungen der Spanier und Gallicaner ist immerhin durch die offenkundige Thatsache gesteuert, daß das Concil nichts über die specifische Streitfrage des jus divinum der einzelnen Bischöfe definiren wollte.

Aber es geschah noch ein letzter Sturm der Spanier. Am folgenden Tage reclamirten sie durch den Gesandten König Philipps das institutam a Christo. Nur nach vielen Bemühungen ließen sie sich am Tage vor der feierlichen Sitzung zur Zustimmung bewegen, jedoch nicht ohne daß einige von ihnen erklärten, sie erwarteten noch für später vom Concil die förmliche Zustimmung zu ihrer Ansicht vom göttlichen Rechte der einzelnen Glieder des Episcopates. So konnte denn die XXIII. Sitzung am 15. Juli 1563 neben ihren sonstigen Decreten auch die obigen unter so langwierigen Differenzen zu Stande gekommenen veröffentlichen. Das 4. Capitel der doctrina de ordine, sowie die Canones 6, 7 und 8 wurden in der angegebenen Fassung, nur mit Abänderung einiger Worte, sanctionirt.

Nur eine sehr oberflächliche Betrachtung hat in früheren Jahren, wo dogmatische Studien unsern Landsleuten weniger mundeten, in Deutschland diesem langen Streite die Bezeichnung Wortstreit geben können. Es kam vielmehr, wie wir sahen, eine der tiefgreifendsten und practischsten Fragen der Theologie in Verhandlung. Der Streit um das Wort „göttlich" und über das göttliche Recht, war hier identisch mit dem Streite, ob das Haupt der Kirche alle kirchliche Jurisdiction von Christus erhalten habe, so daß die übrigen, welche Jurisdiction ausüben sollen, sie durch Zutheilung von ihm zu empfangen haben. Wie in der kirchlichen Praxis damals bereits längst die Frage im Princip bejahenden Sinnes gelöst war, so hat sich ihre Bejahung seitdem in der Theorie zugleich wie in der Praxis bestärkt. Eine einfache Beobachtung zeigt das.

Die Gallicaner waren bei ihrer Opposition zu Trient hauptsächlich durch das Vorurtheil geleitet, daß die Bischöfe über dem Papste ständen, wenn sie auf dem Concil vereinigt sind.

Die Spanier gingen von der irrigen Idee Vittoria's aus, die bischöfliche Jurisdiction sei an und für sich so unabhängig von der päpstlichen, daß es ohne alle päpstliche Confirmation Bischöfe mit wahrer Jurisdictionsgewalt geben könne.

Der eine wie der andere dieser Sätze hat in der Gegenwart allen Boden eingebüßt.

Die Verletzungen der Vermögensrechte; ihre Unterscheidung in schwere und läßliche Sünden.

Von Privatdocent Jos. Biederlack S. J.

Drei Gründe führt der hl. Thomas an, warum es unter den Menschen Privateigenthum geben dürfe und müsse. Der erste ist die Anregung, welche der Mensch braucht zur Arbeit und Anspannung seiner Kräfte, indem er viel mehr zur Thätigkeit angespornt wird, wenn das, was er erwirbt, in sein volles Eigenthum übergeht, als wenn er das Recht darauf mit Andern theilen muß. Der zweite ist die Ordnung, welche bei dieser Thätigkeit herrschen muß, und viel besser sein wird, wenn Jeder für seine eigenen Bedürfnisse sorgt, als wenn er unmittelbar das Wohl Aller vor Augen haben müßte. Für den dritten Grund beruft sich der Heilige auf die Erfahrung, daß bei gemeinsamem Besitze sehr leicht Unfriede, Haß und alle anderen Uebel entstehen, welche das Gefolge dieser bilden; die Eintracht und der Friede unter den Menschen sind vom Privateigenthume und dessen Unverletzlichkeit bedingt.[1]) Von der Arbeit und so-

[1]) „Licitum est, quod homo propria possideat. Est etiam necessarium ad humanam vitam propter tria: primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum; quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur, si singulis imminet propria cura alicujus rei procurandae, esset autem confusio, si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus, quod inter eos, qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius jurgia oriuntur." Summ. theol. 2. 2 q. 66. art. 2.

mit von der Anregung zu derselben hängt der Wohlstand, ja die Erhaltung der Menschen ab; mit ihr ist die Sittlichkeit auf's Engste verknüpft. Die Unordnung hemmt die Thätigkeit der Einzelnen und benimmt die Freude und Lust zur Arbeit. Friede und Eintracht sind sittliche Güter und als solche an sich nothwendig, dann aber üben sie wie auf das ganze moralische Leben, so auch auf das materielle Wohl der Menschen den größten Einfluß aus.

Nach dieser Lehre, welche nicht nur von Christen sondern von jedem Vernünftigen anerkannt werden muß, bildet die Verletzung des Eigenthumsrechtes einen Angriff auf eine von Gott gewollte Einrichtung, ist von Gott verboten und wird von ihm bestraft, sie ist eine Sünde. Ja, da das Eigenthumsrecht an Glücksgütern von so großer Bedeutung für das materielle, wie für das moralische Wohl der Menschen ist, so muß jede bedeutende Verletzung desselben auch als schwere Sünde angesehen werden.

Die Frage aber, wann eine Verletzung der äußern Güter der Mitmenschen zu einer schweren Sünde wird, was hinreicht zu der bei jeder schweren Sünde erforderlichen Größe der Sache, ist sowohl im Allgemeinen als mit Rücksicht auf besondere Umstände oft sehr verschieden beantwortet worden, und auch gegenwärtig gehen die Ansichten hierüber auseinander. Auf diese Fragen näher einzugehen, dürfte sich um ihrer praktischen Wichtigkeit willen wohl der Mühe lohnen. In einem folgenden Artikel soll dann auch über die verschiedenen Arten dieser Sünden, sowie über ihre numerische Verschiedenheit einiges gesagt werden.

Als Maßstab zur Beurtheilung, ob die Verletzung eines Gesetzes jemals eine schwere Sünde sein kann, gilt der Zweck des betreffenden Gesetzes oder das Gut, welches durch dasselbe der Gesellschaft vermittelt werden soll. Jedes Gesetz nämlich erfordert seiner Natur nach, daß es dem Gemeinwesen, für welches es gegeben ist, einen Vortheil bringe.[1] Ist dieser an sich von geringerer Bedeutung, dann kann die Uebertretung des Gesetzes nie die zu einer schweren Sünde erforderliche Größe der Sache erreichen; hingegen k a n n sie wenigstens eine schwere

---

[1]) „Lex est ordinatio rationis ad **bonum commune** ab eo qui curam communitatis habet promulgata.“ S. Thom. Summ. theol. 1. 2. q. 90. art. 4. Cf. Suarez De legibus l. I. cap. VII.

Sünde sein, wenn der Zweck des Gesetzes für das Gemeinwesen von größerer Wichtigkeit ist. Aus diesem Grunde ist z. B. eine bloße Noth- oder Scherzlüge an sich nie eine schwere Sünde; nur andere Umstände, welche außer ihr liegen, z. B. großes Aergerniß, irriges Gewissen u. dgl. können sie dazu machen. Die Wahrheit ist für uns ein großes Gut und wir müssen auch durch ein Naturgesetz vor jeder beabsichtigten Irreführung durch andere gesichert sein. Die Erkenntniß der Wahrheit ist aber deshalb erst von solcher Bedeutung für uns, weil wir ohne sie anderweitig erheblichen Schaden leiden können. Wofern aber kein sonstiger Nachtheil aus einem Irrthum erwächst, ist die Erkenntniß der Wahrheit nicht von solcher Wichtigkeit, daß eine Täuschung, selbst wenn sie absichtlich geschieht, eine schwere Sünde ausmachte. Es kann demnach wohl die Schadlüge, nicht aber die Noth- oder Scherzlüge an sich schwer sündhaft sein.

Indeß ist das noch nicht genug; nicht jede Uebertretung eines Gesetzes, das einen wichtigen Zweck anstrebt, ist sofort eine schwere Sünde, auch wenn die beiden andern Bedingungen: genügende Erkenntniß und vollkommene Einwilligung, hinzutreten. Es wird außerdem erfordert, daß die Erreichung des Zweckes, den das Gesetz verfolgt, durch die Uebertretung auch in bedeutendem Maße gehindert werde.[1]) So groß die Güter und Vortheile sind, welche durch das Eigenthumsrecht den Menschen vermittelt werden, nicht jede Rechtsverletzung ist schwere Sünde; es wird außerdem erfordert, daß die Erreichung dieser Vortheile durch die Rechtsverletzung bedeutend gehemmt werde. Demnach würde sie dann die erforderliche Größe der Sache erreichen, wenn sie die bei der wirthschaftlichen Thätigkeit erforderliche Ordnung bedeutend beeinträchtigte, oder die Liebe zur Arbeit und Thätigkeit bedeutend schwächte, oder die Eintracht und die Liebe erheblich minderte.

Allerdings ist es wohl kaum denkbar, daß eine Rechtsverletzung nur die Erreichung des einen dieser drei Zwecke allein

[1]) Materia gravis est, quando finis legis proprius est magni momenti et illa ad ipsum multum conducit aut multum obest, etsi de se sit quid leve; levis vero, si finis legis proprius non sit magni momenti, vel materia illa ad illum parum conducat aut parum illi obsit.“ Reuter De legibus n. 149. „Si finis legis sit magni momenti, et materia multum conducat ad illum finem, erit materia gravis.“ Voit De legibus n. 182. Gury Compend. theol. mor. I. n. 101. Lehmkuhl Theol. mor. I. n. 148.

hinderte; immer werden alle drei zugleich wenigstens in etwa gehemmt. Es würde aber doch zur schweren Sünde genügen, wenn auch nur einer allein in bedeutendem Maße beeinträchtigt würde, denn ein Jeder derselben bildet schon ein sehr großes Gut für die Menschen. Daher können wir bei der näheren Bestimmung der Größe der Sache von den beiden ersten Zwecken ganz absehen, und nur den Frieden und die Eintracht, welche durch das Eigenthum erhalten und gefördert werden, im Auge behalten. Wird nämlich diese Eintracht bedeutend gestört, so ist ja nach dem Gesagten die Größe der Sache vorhanden, selbst wenn die übrigen Zwecke nicht erheblich geschädigt würden. Falls aber die Erreichung der ersten Zwecke bedeutend gehemmt wird, liegt jedesmal auch eine erhebliche Störung des Friedens vor. Wir können demnach sagen: Diejenige Rechtsverletzung, welche die gegenseitige Liebe und Eintracht unter den Menschen bedeutend beeinträchtigt, ist schwere Sünde, jene aber, welche sie nur unbedeutend schwächt, ist läßliche Sünde.[1])

Giebt es nun einen gewissen Betrag, dessen Entwendung oder Beschädigung gewöhnlich eine erhebliche Störung der Eintracht, des Friedens und der Liebe zur Folge hat und daher für gewöhnlich auch eine schwere Sünde ist? Giebt es ferner Umstände, unter welchen dieser Betrag, den wir den normalen nennen können, nicht hinreicht, die Liebe und den Frieden erheblich zu beeinträchtigen, so daß erst ein höherer Betrag diese Wirkung hervorbringt; und läßt sich dann für diese Umstände dieser höhere Betrag mit einiger Sicherheit feststellen? Giebt es aber auch umgekehrt Verhältnisse, in denen ein geringerer Werth als der normale schon bedeutend zu nennen ist, und läßt sich auch hier wieder etwas Bestimmtes angeben? Diese Fragen werden wir kurz zu beantworten haben.

Wo der hl. Alphons über den Maßstab spricht, nach dem man ein wichtiges Gesetz von einem minder wichtigen und eine bedeutende Uebertretung desselben von einer weniger erheblichen unterscheiden kann, verweiset er hauptsächlich auf das Urtheil der Gelehrten.[2]) Wo wir keine Entscheidungen der kirchlichen Auctorität noch andere positive Zeugnisse aus den

---

[1]) Vgl. Lehmkuhl Theol. mor. I. 930 s.; Pruner Moraltheologie 2. Aufl. S. 670. I. A.; Schwane, Die Gerechtigkeit S. 73. A.

[2]) Theol. mor. l. V. n. 56.

Glaubensquellen haben, bildet neben dem Lichte der eigenen Vernunft das Urtheil der Gelehrten die Richtschnur für diese Unterscheidung. Herrscht unter den Theologen in solchen Fragen vollkommene Uebereinstimmung, so wäre es verwegen von ihrer Ansicht abzuweichen;[1]) sind viele und angesehene Theologen derselben Meinung, so ist es mindestens gestattet, ihrem Urtheile sich anzuschließen, dasselbe zur Grundlage weiterer Schlusse zu machen und in der Praxis sich nach ihm zu richten. Auf die erste der oben angeführten Fragen antworten nun die Theologen wenigstens mit solcher Uebereinstimmung, daß ihr Urtheil als praktisch sicher angesehen werden darf, es sei jener Betrag als bedeutend anzusehen, den Jemand nothwendig hat zum Lebensunterhalte für einen Tag für sich und seine Familie, wenn man unter Lebensunterhalt Nahrung, Kleidung und Wohnung zusammennimmt.[2]) Auch der h. Alphons nimmt diesen Maßstab an und wenn er ihn auch sehr dunkel und nicht auf alle Fälle anwendbar nennt, so will er damit doch nicht einen Tadel aussprechen, sondern lediglich sagen, derselbe bedürfe, weil der Lebensunterhalt je nach den Ständen und dem Reichthume der Einzelnen sehr verschieden ist, noch der genaueren Bestimmung, um zur Entscheidung einzelner Gewissensfälle recht dienlich zu sein.[3])

In dieser Bestimmung sind denn auch jene Moralisten der früheren Jahrhunderte, welche die allgemeinen Grundsätze der Moraltheologie mehr specialisirten und ihre Anwendung auf einzelne Fälle lehrten, dem h. Alphons vorangegangen. Auch gegenwärtig darf sich der theologische Unterricht nicht mit der Anführung und dem Beweise ganz allgemeiner Grundsätze begnügen, deren praktische Anwendung oft noch vielen Schwierigkeiten begegnet. Selbstverständlich muß sich der Betrag des täglichen Unterhaltes auf Geld reducirt, wie für die verschiedenen

---

[1]) Lacroix Theol. mor. l. I. tract. I. n. 469; Zaccaria Dissert. proleg. p. II. c. IV. can. III.; cf. Melch. Canus l. VII. De auctorit. doctorum scholasticorum cap. IV.

[2]) „Ex omnium sententia tunc furtum est letale peccatum, quando quantitas est notabilis; quantitas autem a nobis explicata non levis sed notabilis censetur, eo quod sit, quod hominibus sufficit ad sustentationem ac sumptus ordinarios unius diei.“ Molina De just. et jur. tract. 682. n. 2.

[3]) Theol. mor. l. III. n. 527.

Stände, so auch für die verschiedenen Zeiten und Gegenden höher oder niedriger stellen. Wenn man daher bei älteren und neueren Auctoren sehr verschiedene Summen angeführt findet, welche zur Größe der Sache erforderlich sind, so liegt dem bei Weitem nicht immer eine Verschiedenheit des Urtheiles zu Grunde, sondern sehr oft nur der höhere oder niedrigere Werth des Geldes zu der Zeit, wo der Auctor schrieb. Auch zu ein und derselben Zeit hat das Geld in verschiedenen Gegenden anderen Werth, ein Unterschied, der in früheren Jahrhunderten sogar in verschiedenen Städten desselben Reiches bemerkbar war.[1])

Wollen wir also den zu einer schweren Sünde nothwendigen Betrag in Geldeswerth bestimmen, so haben wir nicht den Weg einzuschlagen, daß wir vor Allem die von Auctoren der früheren Jahrhunderte angegebenen Werthe in Betracht ziehen und diese dann in Folge des geminderten Geldwerthes etwa um einiges erhöhen. Es genügt auch gewiß noch nicht, auf die vom h. Alphons für seine Zeit berechneten Werthe zurückzugehen und diese dann etwas zu steigern. Wie der Preis der Lebensmittel in unseren Gegenden in den letzten Jahrzehnten gestiegen und der Geldwerth gesunken ist, das ist allbekannt.[2]) So dürfte die Scala, welche der h. Alphons für die verschiedenen Stände aufstellt, wohl bedeutend zu erhöhen sein, damit sie für die jetzige Zeit Geltung habe. Aber auch mehrere der in letzterer Zeit erschienenen Moraltheologien scheinen mir noch eine zu niedrige Scala anzusetzen.[3])

---

[1]) Vgl. Molina De. just. et jure l. c.

[2]) In dem von der österreichischen Regierung vor einigen Jahren ausgegebenen Motivenberichte zur Congruaaufbesserung heißt es S. 24: „Man kann annehmen, daß in den mehr als 90 Jahren, in welchen das Congrua-Ausmaß sich gleich geblieben ist, die Preise der Lebensbedürfnisse auf das Vierfache gestiegen sind."

[3]) Delama (De justitia et jure ed. II. 1881) gibt S. 200 n. 301 folgenden Maßstab: Bei solchen, die von ihrer Hände Arbeit leben müssen, 1 Gulden, bei mäßig wohlhabenden Leuten 2 Gulden, bei gewöhnlich reichen 3 oder 4 Gulden. — Müller (Theologia moralis ed. IV. 1884) t. II, pag. 396: Bei Arbeitern 80 Kreuzer, bei mäßig Wohlhabenden 2 Gulden, bei gewöhnlich Reichen 3 oder 4 Gulden, bei sehr Reichen 5 oder 6 Gulden; er bemerkt aber zu dieser letzteren Zahl, daß schon nach dem h. Alphons sehr viele Auctoren diese Summe verlangten. — Lehmkuhl (Theol. mor. 1883) n. 931. nimmt bei reichen Leuten 8 bis 9 Mark an, bei mäßig Wohlhabenden 5—6 Mark, bei gewöhnlichen

Das Vermögen und der nach ihm gewöhnlich sich richtende tägliche Unterhalt des Beschädigten ist indeß nicht der ausschließliche Maßstab bei der Beurtheilung der Größe der Sache. Es muß einen gewissen Betrag geben, über welchen hinaus eine Rechtsverletzung, ohne schwere Sünde zu sein, nie gehen darf, auch wenn sie an dem Reichsten verübt würde. Das wird von den Moraltheologen ohne Widerspruch gelehrt und von Card. de Lugo mit der ihm eigenen Gründlichkeit bewiesen und vertheidigt. Er geht davon aus, daß auch das Vermögen der Reichsten vor Verletzungen geschützt sein muß; auch auf sie und ihren Besitz finden die oben angeführten Gründe des heil. Thomas Anwendung. Wenn nun sehr reichen Leuten gegenüber bloß jene Rechtsverletzungen unter einer schweren Sünde verboten wären, durch welche ihnen ein für sie empfindlicher Schaden zugefügt würde, so wäre ihr Vermögen nicht hinreichend geschützt. Denn der Betrag, welcher unter einer bloß läßlichen Sünde ihnen entwendet werden könnte, wäre immerhin noch bedeutend und daher auch verlockend, und da läßliche Sünden im Allgemeinen wenig beachtet werden, so würden solche Rechtsverletzungen häufig und der Besitz der Reichen erheblicher Gefahr ausgesetzt sein. Daher muß bei sehr Reichen schon jener Betrag als bedeutend gelten, welcher einerseits groß genug ist, um zur Verletzung der Gerechtigkeit sehr zu reizen, dessen häufige Entwendung oder Schädigung aber sie in ihrem ruhigen Besitze erheblich stören würde.[1])

Will man nun auch diesen Betrag genauer bestimmen, so hat man natürlich noch über die Summe hinauszugehen, welche für Reiche schlechthin schon bedeutend ist. Jedoch darf dieser Ueberschuß nicht groß sein, weil dann, wie gesagt, der ganze Betrag für minder Begüterte schon zu verlockend wäre, als daß sie sich nicht öfter zu Rechtsverletzungen in dieser Höhe verleiten

---

Arbeitern 3 Mark, bei Armen 1 Mark. — Wenn Schwane in seinem im Jahre 1873 herausgegebenen Werke „Die Gerechtigkeit u. s. w.", S. 73, Anm. 3 bemerkt: „In Westfalen kann gegenwärtig 20 Sgr. als gewöhnlicher Taglohn für den Arbeiter angesehen werden, in industriellen Gegenden schon 1 Thaler," womit gegenwärtig die Löhne besserer Arbeiter in Innsbruck z. B. übereinstimmen, so läßt das schon einen Schluß auf die Einnahmen und Ausgaben der übrigen Stände zu und möchte genügen zum Beweise, daß die angegebenen Ansätze wenigstens im Allgemeinen zu niedrig sind.

[1]) Vgl. Lugo l. c. disp. 6. n. 29. ss.

ließen. Berücksichtigen wir nun den jetzigen Geldwerth, so werden wir sagen dürfen, daß man einen Betrag, der noch unter 12 Gulden sich hält, wenigstens nicht mit Sicherheit als absolut bedeutend und darum in jedem Falle zu einer schweren Sünde hinreichend annehmen kann.

Die Umstände, welche einen höheren Betrag erfordern, damit die Rechtsverletzung eine schwere Sünde zu nennen sei, hat man in drei Classen eingetheilt, sie lassen sich auf die von den verübenden Personen, den entwendeten oder geschädigten Sachen und der Art und Weise, wie die Verletzung geschieht, hergenommenen zurückführen. Was nun vorerst die Personen betrifft, so ist gewiß, daß zu Familiendiebstählen ein höherer Betrag erfordert wird, als zu anderen, ja daß auch unter diesen selbst noch ein Unterschied gemacht werden muß.[1]) Das zwischen Familiengliedern bestehende Band der Liebe ist zu fest, als daß es durch eine Rechtsverletzung von der gewöhnlichen Höhe könnte bedenklich gelockert werden. Kinder stehen außerdem zu ihren Eltern im Verhältnisse zukünftiger Erben; sie sehen sich an und werden von den Eltern angesehen fast wie Miteigenthümer des elterlichen Vermögens, das nur ausschließlich unter der Verwaltung der Eltern steht. Zudem würde ihnen das, was sie unrechtmäßiger Weise sich aneignen, oft gern gegeben werden, wenn sie darum bäten, so daß der Unwille der Eltern oft nur auf die Art der Aneignung sich bezieht, nicht auf diese selbst. Von Frauen läßt sich zum Theile dasselbe sagen; bei ihnen ist aber noch zu berücksichtigen, ob sie vielleicht wirkliche Miteigenthümerinnen des Vermögens sind, das sie entwendet haben, so daß die Rechtsverletzung nur eine ungerechte Entziehung des Nutznießungs- oder vielleicht nur des Verwaltungsrechtes ist, das dem Manne allein zusteht. Denn je schwächer das Recht ist, das dem Manne zukommt, ein desto größerer Betrag ist zur schweren Sünde erforderlich.

Als Maßstab für die Rechtsverletzungen der Kinder und der Frauen am Vermögen der Eltern oder des Mannes hat man wohl den doppelten Betrag von dem sonst erforderlichen Werthe angenommen. Indeß ist es doch zweifelhaft, ob man

---

[1]) Major requiritur quantitas in furtis filiorum a parentibus, quam famulorum a dominis; et in furtis famulorum quam externorum Lessius de justit. et jure l. 2. c. 12. n. 47.

auch nur einige Sicherheit hiefür hat. Card. de Lugo und andere Theologen wagen es nicht, eine bestimmte Summe hier anzusetzen. Nach ihnen hängt die Höhe des Betrages von zu vielen und zu variirenden Umständen ab, wie z. B. von der Freigebigkeit der Eltern gegen die Kinder, von der Zahl der Kinder, von dem Gebrauche, welchen diese von dem entwendeten Gute machen u. A. Man müßte demnach in speciellen Fällen, wo es nöthig wäre, über die Schwere der Sünde sich zu vergewissern, fragen, ob durch die Verletzung die Liebe thatsächlich bedeutend gelitten habe, oder wenn die Eltern keine Kenntniß von derselben erlangt, doch im Falle einer Kenntnißnahme bedeutend leiden würde. Uebrigens fordern, wie Ballerini mit Grund bemerkt, ältere Moralisten bei Diebstählen von Kindern am Vermögen ihrer Eltern wenigstens in manchen Fällen eine weit höhere Summe zu einer schweren Sünde als das doppelte des sonst erforderlichen Betrages.[1]) Für die Rechtsverletzungen einer Frau am Vermögen ihres Mannes läßt sich noch weniger eine bestimmte Summe festsetzen, wegen der schon angedeuteten Verschiedenheit des Rechtsverhältnisses, in welchem diese zu dem Vermögen ihres Mannes steht. Nur das sei bemerkt, daß Verletzungen des bloßen Verwaltungsrechtes des Mannes, wenn sie nicht gar zu häufig sich wiederholen, wohl selten eine schwere Sünde ausmachen.

Für Diebstähle, welche von Dienstboten am Vermögen ihrer Herrschaft begangen werden, glaubt Pruner, müsse man eher einen geringeren Betrag als zur schweren Sünde hinreichend annehmen, denn einen größeren.[2]) Bei anderen sowohl älteren als neueren Moralisten scheint aber das Gegentheil ausgesprochen zu sein; diese nehmen ganz allgemein einen höheren Betrag als nothwendig an. Dieser Widerspruch löst sich auf mit Hilfe einer Unterscheidung. Wenn die Moralisten von Diebstählen der Dienstboten sprechen, so meinen sie Diebstähle solcher Gegenstände, deren Verwaltung den Dienstboten anvertraut ist,

---

[1]) Vgl. Lugo l. c. n. 77.

[2]) „Daher erfordern Veruntreuungen, die von Bediensteten gegen ihre Herrn begangen werden, eher weniger denn mehr, als gewöhnliche Rechtsverletzungen." „Das Strafgesetz ahndet sie auch schwerer als gewöhnliche Rechtsverletzungen. Es unterscheidet genau den Hausdiebstahl als ein Unrecht mit erschwerenden Umständen vom Familiendiebstahl." (Lehrb. der kath. Moraltheologie, 2. Aufl., S. 671.

oder die wenigstens offen daliegen, nicht aber solcher, die von der Herrschaft unter Verschluß aufbewahrt werden. Für solche Diebstähle verlangen sie einen größeren Betrag, auf daß sie schwere Sünden werden. So sprechen sie namentlich von Nahrungsmitteln und von Geldern, welche den Dienstboten zum Kaufe oder Verkaufe anvertraut werden.[1] Solche Diebstähle ahndet z. B. denn auch das österr. Strafgesetz nicht so schwer, als andere Rechtsverletzungen.[2])

Als zweiter Umstand, welcher den Betrag modificirt, gilt die beschädigte Sache. Nach dem h. Alphons ist die Ansicht unter den Theologen allgemein, es sei das Verbot in Gemeindewäldern Holz zu fällen, nur als Strafverbot anzusehen, d. h. es bestehe nur die Gewissenspflicht, im Falle der Ertappung bei der verbotenen Handlung sich der festgesetzten Strafe zu unterziehen. Es bestehe außerdem nur die Gewissenspflicht, keinen großen Schaden anzurichten. Dasselbe gilt nach diesen Auctoren betreffs des Treibens von Vieh auf öffentliche Weiden. Ob nun diese Ansicht auch jetzt noch Geltung habe, läßt sich weder allgemein bejahen noch verneinen. Gewiß steht den Behörden das Recht zu, aus guten Gründen auch ein im Gewissen verpflichtendes Gebot und nicht ein bloßes Strafgesetz hierüber zu geben. Der Charakter des Verbotes wäre also in den einzelnen Fällen zu untersuchen. So lange jedoch dieser nicht klar festgestellt ist, kann man mit ruhigem Gewissen die mildere Ansicht in der Praxis befolgen. — Auch das Verbot in Privat- oder entfernteren Gemeinden angehörigen Wäldern Holz zu fällen, wurde wohl als bloßes Strafverbot aufgefaßt. Doch läßt sich dieses bei Privateigenthum wohl nie präsumiren. Sollte es aber nicht gewiß sein, daß das in Rede stehende Verbot kein bloßes Strafgesetz sei, sondern im Gewissen verpflichte, so wäre doch zu einer schweren Sünde ein größerer Betrag erfordert, als bei dem Privateigenthume. Aehnlich wie sich ein Vater zu

---

[1]) Domini censentur minus inviti circa sibi servientes; sciunt enim attenta fragilitate humana non posse ita fideliter ab iis administrari res domesticas, ut aliquid subinde non adhaereat ipsorum manibus, sicut, qui conducit operarios in vineam, scit pro certo uvas ab iis comedendas, nec posse bovi trituranti os obturari. Sporer Theol. mor. tract. V. cap. V. n. 65. Cf. Lugo l. c. n. 78.

[2]) Dieselben galten als Veruntreuungen, nicht als Diebstähle, und erfordern, um zu Verbrechen zu werden, den doppelten Betrag von Diebstählen. Strafgesetzbuch § 183.

seinen Familiengliedern verhält, steht eine Gemeinde ihren Angehörigen gegenüber; gewiß würde der Unwille über einen etwaigen Diebstahl größer sein, wenn er von Auswärtigen begangen würde, als wenn die eigenen Ortsbewohner die Schuldigen sind.

Die Lehre der älteren Theologen über die Wegnahme von Früchten, welche wohl auf Privatgrund wachsen aber in der Nähe oder unmittelbar an öffentlichen Wegen, scheint gegenwärtig ganz aus dem öffentlichen Bewußtsein geschwunden zu sein. Es bestand ehemals die Controverse, ob die Erlaubniß, welche Gott für das israelitische Volk gab, beim Betreten eines fremden Ackers oder Weinberges nach Belieben von den Früchten desselben zu genießen,[1]) vom Naturgesetze herrühre und daher für alle Zeiten und Orte Geltung habe, oder nur ein positives, für das israelitische Volk gegebenes Agrargesetz sei. Der heil. Alphons hält das erstere wenigstens für probabel.[2]) Indeß scheint diese Ansicht doch durch keinen genügenden Grund gestützt zu sein, daß man ihr auch nur Probabilität zuerkennen könnte. Die Früchte wachsen auf fremdem Boden und gehören als solche dem Eigenthümer desselben. Daß sie in der Nähe öffentlicher Wege stehen, benimmt ihnen den Charakter eines Privateigenthums nicht. Card. de Lugo mildert daher auch diese Ansicht bedeutend. Nach ihm ist es nicht mehr erlaubt, nach Belieben („quantum tibi placuerit") von diesen Früchten zu genießen, er erlaubt nur so etwa beim Vorbeigehen die eine oder andere Traube („unum vel alterum racemum"). Jedoch scheint auch diese Ansicht nicht hinreichend begründet zu sein.

Um nun endlich noch etwas über die dritte Classe von Umständen zu sagen, welche die Größe der Sache bei Rechtsverletzungen beeinflußen, nämlich die Art und Weise, wie sie geschehen, so gilt als ausgemacht, daß öfter wiederholte, kleinere Diebstähle einen höheren Betrag erfordern, als wenn der Gesammtwerth auf einmal entwendet würde. Alle fühlen solche

---

[1]) Ingressus vineam proximi tui comede uvas, quantum tibi placuerit, foras autem ne efferas tecum. Si intraveris segetem amici tui, franges spicas et manu conteres, falce autem non metes. Deut. 23, 24 s.

[2]) Satis probabilis videtur prima sententia. Nam quod permissio illa fuerit pro solis Hebraeis, nullo valido videtur niti fundamento. L. III. n. 529.

kleinere Ungerechtigkeiten, zwischen denen gewisse Zeiträume liegen, weniger; und je größer die Zwischenräume sind und je geringer die jedesmal entwendeten Beträge, desto weniger werden sie empfunden und desto weniger läuft dann auch die Liebe und die Eintracht Gefahr, verletzt zu werden.

Gehen wir auf die drei hier möglichen Fälle ein. Entweder besteht von vorneherein die Absicht, durch kleinere Diebstähle — bleiben wir bei dieser Art der Ungerechtigkeiten, da sie ja am häufigsten vorkommen — zu einem bedeutenderen Betrage zu gelangen, oder es ist diese Absicht nicht vorhanden, oder es wird die Rechtsverletzung von mehreren auf vorherige Verabredung verübt. — Die Absicht durch kleine Diebstähle zu einem bedeutenden Betrage zu gelangen, ist gewiß eine schwere Sünde. Die öfter wiederholten unbeträchtlichen Entwendungen sind nur ebensoviele Erneuerungen oder Bethätigungen des früher gefaßten Entschlusses und so sind alle von einer schweren Sünde nicht freizusprechen. Nicht der äußere Act als solcher macht sie dazu, die innere Sünde aber, deren Ausfluß sie sind, macht auch die äußeren Handlungen zu schweren Vergehen.[1]) Ob nun diese physisch allerdings verschiedenen Sünden auch moralisch verschieden sind, so daß z. B. in der Beicht die Zahl derselben angegeben werden muß, werden wir später sehen, wo wir von der numerischen Verschiedenheit handeln werden.

Wenn aber diese Absicht anfänglich nicht besteht, dann sind wohl die ersteren Diebstähle nur läßliche Sünden, eine schwere Sünde aber wird jener, welcher die in den einzelnen Fällen entwendete Sache so vergrößert, daß sie nunmehr eine bedeutende zu nennen ist. Bei diesem letzteren werden ja die früheren Diebstähle in gewisser Hinsicht bestätigt und wiederholt. Hieraus ergibt sich dann auch der weitere Schluß, welcher allerdings nicht allgemein anerkannt wird,[2]) daß auch alle folgenden, zu diesen noch hinzukommenden Diebstähle schwere Sünden sind, wenngleich der jedesmal entwendete Betrag für sich

---

[1]) Vgl. Lugo l. c. disp. XVI. n. 36.

[2]) Die entgegengesetzte Ansicht wird von den Salmanticensern (De restitut. cap. V. n. 23) und andern vertreten; die von ihnen angeführten Gründe haben aber wenig Gewicht. Auch Lessius soll sie lehren (De just. et jure cap. XII. n. 44); jedoch bemerkt schon Lugo (l. c. n. 43) mit Recht, daß Lessius einen ganz anderen Fall vor Augen habe. Der h. Alphons hält diese Meinung noch für probabel.

allein wieder nur unbedeutend wäre. Ein Zweifel kann meines Erachtens erst dann eintreten, wenn nach der Entwendung eines bedeutenden Betrages zwar der Wille, nicht aber die Möglichkeit diesen zurückerzustatten, vorhanden ist, trotzdem aber noch ein fernerer kleiner Diebstahl verübt wird. Hier stehen sich denn auch erst Lugo und Lessius einander gegenüber, indem ersterer in diesem Falle eine schwere, letzterer eine läßliche vorhanden glaubt.[1]) Lugo's Ansicht ist aber besser begründet.

Läßt sich nun für diese öfter wiederholten kleineren Entwendungen ein bestimmter Betrag, der zu einer schweren Sünde hinreicht, angeben? So wünschenswerth dieses auch sein möchte — ein allgemein geltender Maßstab wäre ja sehr bequem für die Beurtheilung einzelner Fälle — so muß man sich doch hüten, einen solchen anzunehmen oder den von einigen Moralisten angegebenen auf alle Fälle anzuwenden. Denn liegen die einzelnen Entwendungen nur kurze Zeit, etwa einige Tage, auseinander, so genügt jedenfalls eine geringere Summe, die Sünde zu einer schweren zu machen, als wenn die eine oder die andere Woche zwischen denselben verfließt. Sind die in jedem einzelnen Falle entwendeten Beträge ganz gering, so bewirkt auch dieser Umstand naturgemäß, daß ein größerer Betrag erfordert wird, wie wenn in den einzelnen Fällen größere Summen auf einmal entwendet wären. — Wenn diese kleinen Diebstähle von Kindern, Frauen, Dienstboten am Vermögen der Eltern, Ehemänner oder der Herrschaft ausgeführt werden, so bewirkt das Zusammentreffen dieser beiden Arten mildernder Umstände eine noch weitere Steigerung des zur schweren Sünde erforderlichen Betrages. Wenn man dann dazu bedenkt, daß nicht selten in diesen Fällen die in ihrem Rechte verletzten Personen mehr über die Art und Weise der Aneignung unwillig sind, als über den Verlust der Sache, so wird selbst bei relativ bedeutenden Beträgen doch nicht leicht eine schwere Sünde und somit auch nicht die Restitutionspflicht sub gravi sich mit Sicherheit annehmen lassen.

[1]) Vgl. Lugo l. c. n. 39. Dieselbe Verschiedenheit besteht folgerichtig zwischen den genannten Auctoren betreffs des analogen Falles, in welchem zwar der Wille, aber nicht die Möglichkeit vorhanden ist, den bis dahin noch unbedeutenden Betrag zu ersetzen, nichtsdestoweniger aber ein weiterer Diebstahl verübt wird, durch welchen der bisher entwendete Betrag ein bedeutender wird. Auch hier ist Lugo's strengere Ansicht wohl die richtige.

Sollten aber derartige kleine Rechtsverletzungen nicht einer und derselben Person gegenüber vorgenommen werden, so ist zwar einerseits festzuhalten, daß diese dann auch eine schwere Sünde ausmachen können, wenn der dem Einzelnen entwendete Betrag für sich allein genommen nicht bedeutend ist, andererseits muß aber auch zugegeben werden, daß in diesem Falle zu einer schweren Sünde ein noch höherer Betrag erfordert ist, als bei kleinen Diebstählen einer und derselben Person gegenüber. Die erstere Behauptung bedarf wohl keiner weiteren Begründung; wären solche Rechtsverletzungen nicht unter einer schweren Sünde verboten, so ständen damit den verlockendsten Betrügereien Thür und Thor offen. Aber auch die Wahrheit der zweiten Behauptung liegt auf der Hand, da ja in diesem Falle der Einzelne nur einen geringen Schaden hat, den er deshalb leichter verschmerzt. — Auch hier wird die Höhe des Betrages wieder von verschiedenen Umständen abhängen; von der Höhe des dem Einzelnen entwendeten Werthes und der hievon abhängenden Zahl der Beschädigten, von der zwischen den einzelnen Betrügereien verflossenen Zeit u. s. w. Auch darf nicht unerwähnt bleiben, daß es wohl einen Unterschied macht, ob der Betrüger von vorneherein die Absicht hatte, durch diese kleinen Betrügereien zu einer bedeutenden Summe zu gelangen, oder ob dieselben ohne diese anfängliche Absicht zu dieser bedeutenden Höhe anwuchsen. Im letzteren Falle würde ein noch größerer Betrag erforderlich sein als im ersteren.[1])

Rücksichtlich des Falles, in welchem mehrere sich verabreden, Jemandem Schaden zuzufügen, kann über die Schwere der Sünde kaum ein Zweifel sein. Denn wenn der von allen verursachte Schaden bedeutend ist, mag der von den Einzelnen für sich allein genommen zugefügte gering sein, die Sünde ist dennoch schwer, weil in Folge der gemeinsamen Verabredung Jeder sich zum Mitschuldigen des Anderen gemacht hat. Auch ist hier kein Grund vorhanden einen größeren Betrag zu fordern, als wenn die Rechtsverletzung von einem allein ausgeht. Wenn diese aber auf Verabredung in verschiedenen Zwischenräumen erfolgte, so ist das oben von kleinen, öfter wiederholten Diebstählen Gesagte auch auf diesen Fall anzuwenden.

---

[1]) Vgl. Lugo l. c. n. 51.

Recensionen.

Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte von Richard Adelbert Lipsius. Erster Band. 1883. 663 S. — Zweiter Band zweite Hälfte 1884. 431 S. Braunschweig, C. A. Schwetschke.

Bereits der hl. Irenäus spricht von einer unsäglichen Menge apokrypher und unechter Schriften, die von den Häretikern geschmiedet und in Umlauf gesetzt würden (*ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς καὶ αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν* adv. haer. 1, 20, 1). Je weniger Nachrichten in den kanonischen Schriften über die Apostel geboten waren, ein desto weiteres Feld eröffnete sich für Sage und Dichtung. So entstand denn eine weitschichtige Literatur, die unter den Namen der Thaten (*πράξεις*, acta, actus), der Reisen (*περίοδοι*, itinera), der Wunderwerke (*θαύματα*, miracula, virtutes) und des Martyriums (*μαρτύριον, τελείωσις*, passio, consummatio) der verschiedenen Apostel zahlreiche und oft recht abenteuerliche Sagen zum Besten gab. Je nach dem Inhalt dieser Schriften, von denen noch bedeutende Reste vorhanden sind und mehr und mehr aus dem Staube der Bibliotheken hervorgezogen werden, wird es klar, daß sie bald bloß der frommen Wißbegierde dienten, bald aber und zwar noch öfter im Interesse der verschiedenen Häresien angefertigt und verbreitet wurden. Für letzteres spricht, abgesehen von den erhaltenen Fragmenten, welche trotz mannigfacher Ueberarbeitung oft noch recht deutliche Spuren der häretischen Lehre und Tendenz aufweisen, das vielstimmige und entschiedene Verwerfungsurtheil der hl. Väter und kirchlichen Schriftsteller. Neben den Ebioniten waren insbesondere die Gnostiker in Anfertigung solcher Schriften thätig, die von ihnen aus dann auch oft mit verschiedenen Aenderungen

und Zusätzen in andere, besonders manichäische Kreise wanderten. Auch die katholische Literatur wurde von ihnen beeinflußt. Eine Anzahl von Nachrichten und Angaben, die uns bei den späteren Griechen und Lateinern begegnen, sind bis auf den Wortlaut jenen Schriften entnommen; außerdem waren seit dem 5. und 6. Jahrhunderte viele katholische Ueberarbeitungen im Umlauf, welche mit Beibehaltung der Wundererzählungen nur die häretischen Lehren und Ansichten ausmerzten und durch katholische Anschauungen mehr oder minder glücklich ersetzten. Zeuge dessen sind die zahlreichen überarbeiteten Ausgaben der Akten des Petrus, Paulus, Johannes, Andreas, Thomas, Philippus, Matthäus u. s. w., welche sich in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer, arabischer, koptischer, äthiopischer, angelsächsischer, altslavischer Sprache bis heutigen Tages handschriftlich erhalten haben und wenigstens theilweise durch den Druck vervielfältigt worden sind. Auch förmliche Sammlungen solcher Apostelgeschichten finden sich bei Griechen, Lateinern und Kopten.

Für Beschaffung und Zusammenstellung der noch auffindbaren Texte und Reste dieser Literatur haben sich unter den Aelteren neben M. de la Bigne, Boninus Mombritius, Al. Lipomannus, Laurentius Surius namentlich die Bollandisten reiche Verdienste erworben. Im obengenannten Werke I S. 35 spendet ihnen Lipsius folgendes Lob: „in dem großen Sammelwerke (der Bollandisten) findet man zu den betreffenden Gedenktagen der Apostel nicht nur Alles aufgezeichnet, was die gelehrte Forschung bis dahin von Nachrichten der Kirchenschriftsteller, der Martyrologien, Legendarien u. s. w. zusammengebracht hatte, sondern auch zahlreiche Documente theils zum ersten Male, theils in besseren Texten veröffentlicht. Leider[1]) hat der Eifer der gelehrten Hagiographen sich nicht in demselben Maße der Aufspürung der vorhandenen Reste der alten häretischen Apostelakten zugewendet. So beschränkt sich das Neue, was in den Acta Sanctorum von handschriftlichem Materiale veröffentlicht wird, fast lediglich auf bessere Texte aus der lateinischen Passionensammlung, Lebensbeschreibungen späterer Legendenschreiber wie Symeon Metaphrastes u. A. Doch finden sich unter Anderen die griechischen Akten des Barnabas und Fragmente der acta Philippi zum ersten Male hier gedruckt.“ Viel Verdienst erwarb sich in derselben Richtung

[1]) Nach dem Zwecke der Bollandisten ist dieses „leider“ ungerechtfertiget.

Fabricius, und in neuerer Zeit besonders Thilo, Tischendorf, William Wright, Malan, Zahn, Bonnet.

Auf Grund des bis jetzt veröffentlichten Materials und mit Zuhilfenahme eines beträchtlichen mühsam aus Handschriften gesammelten Stoffes, zu dem besonders Max Bonnet in Montpellier, auch Usener in Bonn und Gelzer namhafte Beiträge zur Verfügung stellen, hat es nun der durch ähnliche[2]) Arbeiten schon bekannte Verfasser, R. A. Lipsius, unternommen, eine zusammenhängende historisch-kritische Untersuchung jener apokryphen Apostelgeschichten zu liefern. Er ist zwar der Ueberzeugung, daß eine abschließende Untersuchung eine Aufgabe sei, die wohl noch auf lange hinaus ungelöst bleiben werde. Denn „so lange das auf den Bibliotheken vergrabene Material noch nicht vollständig ans Licht gezogen ist, kann jeder Tag die bisher gefundenen Ergebnisse, wo nicht in Frage stellen, so doch mehr oder minder stark modificiren.“ Daß der Verfasser trotz dieses Geständnisses dennoch den Versuch einer zusammenfassenden Darstellung machte, dafür wird man ihm aufrichtig Dank sagen müssen. Nur wäre zu wünschen gewesen, daß er, eingedenk jener Ungewißheit, manchmal in den kritischen Ausführungen weniger absprechend sich verhalten hätte. Auch muß in Erinnerung gebracht werden, daß, wenn selbst alles auf den Bibliotheken vergrabene Material vollständig ans Licht gezogen wäre, eine allwegs abschließende Untersuchung noch nicht möglich wäre. Der Kritiker muß sich bewußt bleiben, daß eben „das auf den Bibliotheken vergrabene Material,“ d. h. das jetzt noch existirende sich durchaus nicht mit dem einst wirklich vorhandenen decke; dieses Bewußtsein soll ihn behutsam machen und z. B. ihm verwehren, Angaben der Alten deßwegen zu bemängeln, weil er sie auf Grund des ihm vorliegenden Materials nicht zu verifiziren im Stande ist.

Nach der Einleitung, welche über die Apostelgeschichten, ihre Verbreitung, Charakteristik und ihren geschichtlichen Werth kurz orientirt, wird zuerst die Legende von der Aposteltheilung besprochen, wobei die verschiedenen besonders außerkanonischen Apostelverzeichnisse und die Ueberlieferungen über die Schicksale und Missionsgebiete der Apostel schon in übersichtlicher Darstellung vorgeführt werden (S. 1.—34). Daran schließt sich die Angabe der

---

[1]) Die Pilatus-Akten. Die Quellen der römischen Petrus-Sage. Die edessenische Abgarsage.

auf den Gegenstand der Schrift bezüglichen Literatur (S. 34.—43). Die Untersuchung selbst zerfällt in 2 ungleiche Theile. Der erste ist den noch erhaltenen Quellen der apokryphen Apostellegenden, der zweite, bei weitem umfänglichere (von Band I S. 225 an), den speciellen Erörterungen über die einzelnen Apostelgeschichten gewidmet.

Die Besprechung der Quellen beschäftigt sich an erster Stelle mit Leucius Charinus, dem Charakter und der Beurtheilung der ihm zugeschriebenen Schriften, u. s. f. (S. 44—117); an zweiter mit der unter dem Namen des Abdias überlieferten Passionensammlung; an dritter Stelle kommen „anderweite Quellen" d. i. 1) griechische (ursprünglich katholische Apostelakten — byzantinische Enkomiasten und Legendenschreiber — griechische Apostelverzeichnisse); 2) lateinische (historiae ecclesiasticae — breviarium Apostolorum — Pseudo-Jsidor. de vitis et obitu Sanctorum u. s. f.); 3) orientalische (syrische Apostelgeschichten — armenische Uebersetzungen — koptische und äthiopische Quellen — altslavische Uebersetzungen).

Von den Akten der einzelnen Apostel sind behandelt die von Thomas, Johannes, Andreas (im ersten Bande); Philippus, Bartholomäus, Matthäus, Simon und Judas, Jakobus Zebedäi, Jakobus Alphäi, Matthias, Barnabas, Markus, Lukas, Timotheus, Titus (im zweiten Band zweite Hälfte). Die Akten des Petrus und Paulus (zweiter Band erste Hälfte) sind bis jetzt noch nicht erschienen, „weil der Verfasser die Actus Petri Vercellenses noch nicht wieder, die griechischen πράξεις Πέτρου überhaupt noch gar nicht zu erlangen vermochte."

Was nun in der Erörterung der einzelnen Akten hauptsächlich zur Darstellung kommt, ist im allgemeinen folgendes: nach Anführung der kirchlichen Traditionen werden die historischen Zeugnisse über die im Umlauf gewesenen Akten vorgelegt, diese Akten selbst nach den noch vorhandenen Texten oder Fragmenten (sei es in Handschriften oder bereits veranstalteten Ausgaben) oder Ueberarbeitungen untersucht und deren Ausbeutung und Benutzung bei den Legendenschreibern und Lobrednern vorgeführt; an die Mittheilung des Hauptinhaltes der Akten schließt sich eine kritische Uebersicht an über die Abweichungen und Verschiedenheiten der einzelnen Legenden oder Texte, welche in den mannigfaltigen griechischen, lateinischen u. s. f. Ueberlieferungen zu Tage treten. Da

eröffnet sich für die literarische Kritik ein weites Feld; das Verhältniß der Priorität, der gegenseitigen Abhängigkeit, die Motive der Textesumgestaltungen, die Einflüsse anderweitiger Quellen oder Sagenkreise, die Localinteressen und Localtraditionen u. dergl. m. wollen untersucht und geprüft sein. An Aufwand von Mühe und Fleiß hat es der Verfasser nicht fehlen lassen; wenn das Resultat oft nur in mehr oder weniger wahrscheinlichen Vermuthungen besteht, so ist das bei dem Charakter der apokryphen Literatur und bei der proteusartigen Märchenbildung, die hier oft begegnet, nicht zu verwundern. In den Untersuchungen, bei denen sich der Verfasser mit Zahn berührt, kommt es oft zu einer lebhaften, ja animirten und animosen Polemik, deren Häufigkeit allein schon den schwankenden Untergrund vieler kritisch-historischen und literaturgeschichtlichen Erörterungen verräth (vergl. I. S. 409. 417. 430. 439. 447. 483. 487. 498. 503. 509. II. S. 24. 179 380. u. ö.).

Mehr allgemeines Interesse können die Untersuchungen über den geschichtlichen Hintergrund beanspruchen, ebenso die Darlegung der aus den Akten noch zu gewinnenden Aufschlüsse über Lehren, Sitten und Gebräuche der Gnostiker. Die Frage nach Zeit und Ort der Abfassung wird gleichfalls erörtert.

Es ist nun vor allem lobend hervorzuheben, daß der Herr Verfasser eine umfassende Gelehrsamkeit und eine große Vertrautheit mit der hier einschlägigen, oft mühsam aus entlegenen Orten zusammenzusuchenden Literatur bekundet, und daß er die bereits vorhandene durch reichliches Material aus Handschriften erweitert hat. Viele Ergebnisse seiner Forschungen werden wohl die Probe bestehen; andere sind bereits in den Nachträgen und Berichtigungen zum ersten Bande (II. B. 2. Hälfte. S. 413—431) ergänzt, resp. verbessert.

Daß die apokryphe Literatur ihren Nutzen hat, läßt sich nicht bestreiten. Sie gibt zunächst — was freilich der Verfasser nicht hervorhebt — ein gewichtiges Zeugniß ab für die echten kanonischen Schriften und zwar ein Zeugniß des Gegensatzes. Bekanntlich spricht die rationalistische Kritik viel von Mythenbildung und will diese selbst in den kanonischen Evangelien und in der kanonischen Apostelgeschichte finden. Nun, die apokryphe Literatur zeigt thatsächlich, wie die Mythenbildung sich darstellt; sie zieht aber eben dadurch eine scharfe Grenzlinie zwischen Wahrheit und Dichtung, zwischen der Einfachheit und Erhabenheit der göttlichen Offenbarungsthatsachen und der Buntscheckigkeit, Lächerlichkeit, Tri-

vialität und Phantasterei menschlicher Erfindungen. Schon dieser, besonders in den Apostelgeschichten handgreifliche Gegensatz kennzeichnet die kanonischen Schriften mit dem Siegel der Echtheit. Wie der Inhalt, so gibt auch die Behandlung, die man ihnen zu Theil werden ließ, Zeugniß von der höheren Würde. Die apokryphen Texte wurden mit der größten Freiheit geändert; die zahlreichen Bearbeitungen erlaubten sich die mannigfachsten Aenderungen, Auslassungen, Zusätze — kurz man schaltete und waltete mit ihnen ganz nach Belieben. Diesen bunten Umgestaltungen gegenüber bietet die Ueberlieferung der heiligen Texte trotz der Varianten eine großartige und staunenswerthe Einheit. Man kann es mit Händen greifen; hier war im Bewußtsein Aller heiliges Gut, das mit heiliger Treue bewahrt wurde. — Nicht uninteressant ist auch das Zeugniß dieser apokryphen Literatur über Petri Vorrang. In den sonst mannigfach abweichenden Apostelverzeichnissen steht überall Petrus voran (S. 154); im Verkehr mit andern Aposteln ist Petrus der Befehlende, Leitende (vgl. S. 554); in den griechischen Fragmenten der acta Petri et Andreae wird Petrus von Christus als Bischof der ganzen Kirche begrüßt (*Πέτρε, ἐπίσκοπε ὅλης τῆς ἐκκλησίας μου, χαῖρε*, spricht Christus zu ihm) und Andreas, sein Bruder und Mitapostel, redet ihn an *πάτερ Πέτρε* (S. 602); öfter kehrt die Bemerkung wieder, daß die Apostel durch Petrus in ihre betreffenden Missionsprovinzen auf Christi Geheiß geleitet werden (S. 221. 223), daß Petrus den Auftrag habe, alle seine Mitapostel nach ihrem Bestimmungsorte zu bringen (II. S. 212); Petrus heißt ferner einfachhin *ὁ κορυφαῖος* (II. S. 15.) Ferner verdienen Beachtung die gegen Zahn gerichteten Ausführungen über die Frage, ob die Kirchenlehrer da, wo sie sich auf die „Ueberlieferung“ oder auf die historiae ecclesiasticae berufen, apokryphe Schriften im Sinne haben. Zahn glaubte die Frage bejahen zu müssen. Mit Recht hat Schanz dagegen Einsprache erhoben. Lipsius nun bekämpft gleichfalls die von Zahn gemachten Aufstellungen in eingehender und überzeugender Weise. Er zeigt, daß eine von den Apokryphen unabhängige Tradition bestand, daß die Apokryphen durchgängig bei den katholischen Lehrern verworfen wurden, daß Zahn mit Unrecht bei Epiphanius und Augustin eine mildere Meinung gefunden haben will; ebensowenig könne die Rede davon sein, daß die Kirchenlehrer dort, wo sie wirklich Apokryphen als Auktoritäten für geschichtliche Ueberlieferungen anführten, direkt aus häreti-

schen Schriften geschöpft hätten; hier lagen ihnen vielmehr bereits katholische Bearbeitungen vor; überhaupt ist, wie Lipsius zugibt, der legendarische Stoff bei den Katholiken der ersteren Jahrhunderte ein ziemlich beschränkter und erst seit dem 6. Jahrhundert wird der Stoff der gnostischen Legenden auch bei den Katholiken verbreitet (vergl. S. 49—64. 72).

Das Zugeständniß, daß eine von den Apokryphen unabhängige Tradition existirte, ebenso daß der legendarische Stoff bei den Katholiken ein ziemlich beschränkter ist, hätte unseren Kritiker folgerichtig gegen feststehende altkirchliche und katholische Traditionen günstiger stimmen sollen. Allein das ist nicht der Fall. Dem, was er in der Theorie zugibt, wird er in der Praxis untreu. Es ist doch in hohem Grade, soll man sagen, befangen oder unkritisch, oder beides zusammen, wenn die so bestimmten Angaben der ältesten Kirchenschriftsteller über die Entstehung der kanonischen Evangelien — Angaben, die wegen ihrer Verschiedenheit in Nebendingen bei Uebereinstimmung in den wesentlichen Punkten sich meistens als von einander unabhängig charakterisiren — einfach mit den tollen Legenden häretischer Tendenzstücke in einen Topf geworfen werden. Ebenso ungerechtfertigt ist es, wenn z. B. das von Tertullian und mehreren Akten verschiedentlich bezeugte Oelmartyrium des hl. Johannes einfachhin als Erfindung abgethan wird. Der heilige Hieronymus beruft sich für dieses Ereigniß auf ecclesiasticae historiae und auf Tertullian; die gnostischen *περίοδοι Ἰωάννου* und Pseudo-Abdias sprechen von einem ephesinischen, die übrigen Angaben von einem römischen Oelmartyrium. Wie soll man nun von verschiedenen Seiten gerade auf das Oelmartyrium verfallen sein? Lipsius glaubt eine genügende Antwort gegeben zu haben mit dem Hinweise auf den Kelch, den der Apostel Johannes den Worten Christi gemäß trinken werde; das, dachte man, müsse sich doch erfüllt haben und so dichtete man das Oelmartyrium. Allein warum denn gerade ein Oelmartyrium? Der Kritiker muß doch selbst von seinen Standpunkte aus eingestehen, daß diese specielle Art des Martyriums durch jenen Hinweis nicht im mindesten nahegelegt oder erklärt wird. Ferner gibt er zu und bringt dafür auch (besonders aus Gutschmid; vergl. Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge XIX. S. 161. 380) dankenswerthe Belege, „daß in einem großen Theile jener apokryphen Apostelgeschichten sich noch ächte Erinnerungen erhalten haben" (S. 10). Gut; das

ist für eine besonnene und vorurtheilsfreie Kritik ein deutlicher Fingerzeig, so specielle und auch anderswoher beglaubigte Angaben, wie es die über das Oelmartyrium sind, besser zu respektiren. Gutschmid hat bewiesen, daß der König Gundaforus der Thomasakten eine geschichtliche Person ist (S. 278); die Philippusakten geben werthvolle Nachrichten über den Schlangenkult in Hierapolis (II S. 11); der Königsname Polymios, der Name des Bruders des Königs, Astyages, die Götternamen der Bartholomäusakten sind gleichfalls aus der Geschichte und für die apostolische Zeit nachweisbar (II, 71); wirklich geschichtliche Namen und Anhaltspunkte bieten das Martyrium des Matthäus, die lateinische passio desselben, die passio Simonis et Judae, die cyprische Barnabassage[1]), die Acten des Timotheus u. a. (vergl. II, 124. 138 170. 287. 382). Daraus erhellt doch zur Genüge, daß ein geschichtlicher Kern oft in der Unmasse von Legenden erhalten ist. Eine ruhige Kritik wird aber gerade anderweitig bezeugte Nachrichten benützen, um ihn herauszulösen. Das ist beim Oelmartyrium der Fall.

Ueberhaupt ist die Kritik des Verfassers gar oft viel zu absprechend. Es ist doch der constanten und mehrfach bezeugten Tradition gegenüber mehr als fraglich, ob, wie Lipsius will, die Angabe von der Predigt des Apostel Andreas in Achaja auf einer einfachen Verwechslung zwischen dem taurischen Stamm der Achäer an der Ostküste des Pontos Euxinos und den Achäern im Norden des Peloponnes beruhe. Lipsius setzt mehrmals als selbstverständlich voraus, daß z. B. zwei Berichte, von denen der eine dem Petrus die Gegenden am schwarzen Meere, der andere Rom als Wirkungskreis anweist, nothwendig auf sich widersprechende und gegenseitig sich ausschließende „Sagenkreise" zurückgehen; allein mit welchem Rechte? Hat nicht der hl. Paulus urkundlich in Judäa, Syrien, Kleinasien, Macedonien, Griechenland, Italien, und sicher auch in Kreta und Spanien gewirkt? Soll der Ursprung der Tradition vom Kreuzestode des hl. Andreas „wohl in dem Streben

[1]) Wenn Lipsius hier die Angabe über eine gewisse Art des Wettrennens bezweifelt, so ist zu bemerken, daß die Sache nach den bei Gronovius, Antiquitates graecae, VII. 198; V. 2674; VIII, 1241. 1251, 1409 gegebenen Beispielen gar nichts für cyprische Sitten Befremdendes hat. Uebrigens wird ähnliches auch von den Tyrrhenern und Chioten und bei einigen auch von den Spartanern berichtet; vergl. Ersch und Gruber 3. Sekt. 9. Theil. S. 373.

zu suchen sein, ihn auch im Tode dem Petrus ähnlich zu machen" (S. 614)? Die II, 74 gegebenen Spuren des Gnosticismus sind ebensowenig beweisend, als II, 140 der Ausdruck hominis assumere formam auf den Monophysitismus zurückgeht; sonst müßte man schließlich auch noch Phil. 2, 7 formam servi accipere für die Monophysiten annektiren. Die ganze Abgarsage (bei Eusebius u. a.) soll sich einfach erklären aus dem „Interesse" und „Bedürfnisse", die Anfänge des edessenischen Christenthums in die Apostelzeit zurückzudatiren. Die Tradition über den römischen Aufenthalt des Markus soll ihre Wurzel in 1 Petr. 5, 13 haben; „indem man hier Babylon auf Rom deutete, fand man die Nachricht, daß Markus als geistlicher ‚Sohn' des Petrus den Apostel nach der Welthauptstadt begleitet habe" (S. 321). Aber so leicht läßt sich jene Tradition doch nicht in Verruf bringen. Sie hat neben anderem eine gesicherte Stütze an Col. 4, 10; 2 Tim. 4, 11. Phil. 24.

Der protestantisch-negirende Standpunkt tritt öfter auffallend hervor. Schon in den Apostelverzeichnissen der Evangelien und der Apostelgeschichte muß eine sachliche Differenz gefunden werden; die Identificirung des Judas mit Thaddäus „beruht offenbar erst auf schriftstellerischer Reflexion" (S. 20). Aber warum denn offenbar erst? Vielleicht, weil sonst kein Widerspruch sich ergäbe? Nach welchen kritischen Regeln fallen denn nach Joh. 20, 21 flg. Auferstehung und Pfingsten auf denselben Tag (S. 11.)? Verschluckt jene Kritik nicht Kameele, die es über sich bringt, die Angaben Joh. 20, 21 und Act. 2 zu identifiziren? Natürlich kann es der Verfasser nicht lassen, bei Jakobus, dem Bruder des Herrn, einen wirklichen Bruder zu verstehen und daher die Behauptung u. a. aufzustellen, es sei streitig, ob dieser Jakobus von Paulus ausdrücklich als Apostel bezeichnet werde (S. 18.) Allein nach Gal. 1, 19 ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Paulus geht ja darauf aus, den Galatern nachzuweisen, daß er Berufung und Belehrung ebenso von Christus erhalten habe, wie die Apostel, die mit Christus verkehrt hätten. Wenn er nun in einem solchen Zusammenhange und bei dieser Tendenz sagt: alium autem Apostolorum vidi neminem, nisi Jacobum fratrem Domini, so ist dieser eben nach allen Regeln der Logik und Grammatik als Apostel ebenso bezeichnet, wie im v. 18 Petrus. Lipsius will auch aus gleicher Absicht den Bruder des Herrn von Jacobus Alphaei unterscheiden; aber es verdient Beachtung, daß selbst

die apokryphen Apostelgeschichten, die sonst um Nachrichten nicht verlegen sind, nichts über Jacobus Alphaei, sondern nur über den Bruder des Herrn zu berichten wissen, mit andern Worten, beide durchgängig als ein und dieselbe Person betrachten (vergl. II. 232. 238. 245). Ob der regelmäßige Gottesdienst bei den Katholiken in seinen Hauptbestandtheilen bloß aus „Predigt und Gebet“ bestand (I, 330)? Das klingt freilich gut protestantisch, stimmt aber schlechterdings nicht mit der Geschichte, die das eucharistische Opfer als den regelmäßigen Gottesdienst bezeichnet; selbst die apokryphen Apostelgeschichten legen dafür und für die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie Zeugniß ab (vergl. S. 434. u. ö.). Wenn sich der Kritiker die Zeitlage beim Osterstreit unter Papst Viktor klar gemacht hätte, und wenn er den Versuch der häretischen Quartodecimaner, die jüdische und ebionitische Art der Osterfeier in die Kirche einzuschwärzen, beobachtet hätte, so hätte er auch leicht die Tragweite der Frage eingesehen und verstehen können, daß der „herrschsüchtige“ Viktor nicht aus purem Eigensinn oder aus Herrschsucht handelte (vergl. S. 348). Warum von einer Einsetzung des Timotheus zum Bischof von Ephesus „überhaupt keine Rede sein könne“, ist nach 1 Tim. 1, 3. doch eine sonderbare Aufstellung. Wer die Zeugnisse für den Primat Petri aus den ersten Jahrhunderten kennt, wird sich des Lachens nicht enthalten können, wenn er sieht, daß Lipsius sich die Worte Harnack's in allem Ernste aneignet: „Die Tradition von der römischen Wirksamkeit des Barnabas mußte dem römischen Bischofe höchst unbequem werden: denn sie drohte die einzigartige Bedeutung des Petrus für das Abendland und die einzigartige Stellung Roms im Abendlande zu gefährden“ (II, 275); warum denn nur für das „Abendland“? schon „der herrschsüchtige Viktor“ konnte ihn eines besseren belehren und selbst die apokryphen Apostelgeschichten[1]) verkünden Petri Vorrang so scharf und bestimmt, daß der Kritiker wegen der Concurrenz des Barnabas sich keine Sorge zu machen braucht. Zu den bestbeglaubigten Thatsachen gehört die Kreuzauffindung. Oder wie konnte sonst der hl. Cyrillus von Jerusalem an den Kaiser Constantius schreiben: „unter dem gottgeliebten

---

[1]) Die, wie Lipsius doch weiß, nicht in Rom und nicht auf Inspiration des „römischen Bischofes“ hin entstanden ist. — Hier ist die Kritik so bescheiden und genügsam, das nur „eigenthümlich“ zu finden, und auf alle weiteren Fragen zu verzichten!

Constantin, deinem Vater, seligen Andenkens ist das heilbringende Kreuzesholz in Jerusalem aufgefunden worden" (ep. ad Const. 3; Migne Patr. gr. 33, 1168 — vergl. Catech. 4, 10; 10, 19; Migne l. c. 469. 685)? Dieselbe Thatsache ist bezeugt von Paulinus, Sulpitius Severus, Ambrosius, Chrysostomus, Rufinus, Theodoretus, Sokrates, Sozomenus; das Stillschweigen des Eusebius haben schon die Bollandisten zum 3. Mai genügend erklärt; aber unser Kritiker hat dafür nur ein mitleidiges Achselzucken, das sich in die Worte kleidet: Im Grabe soll das Kreuz wieder entdeckt worden sein (II, 192).

Der zweite Band unterscheidet sich in der äußeren Form vortheilhaft von dem ersten, da in demselben die Abschnitte regelmäßig mit Ueberschriften versehen sind. Diese sind im ersten Bande sehr sparsam und ganz ungleichmäßig angebracht. Auch macht sich da öfter eine unangenehme Wiederholung des bereits Gesagten bemerklich; anderswo ist Zusammengehöriges an verschiedenen Orten zerstreut behandelt (vergl. I, 28. 63. 81—142. 163—131. 139. 408. 409—66. 420—68. 447—138. 562 u. a.). Uebrigens erleichtert die ausführliche Inhaltsübersicht I 623—630, II 407—411 den Gebrauch des Buches; zudem sind für den Schluß des Ganzen noch umfassendere Indices in Aussicht gestellt.

Ditton-Hall in England. Jos. Knabenbauer S. J.

Geiler von Kaisersberg's ausgewählte Schriften nebst einer Abhandlung über Geiler's Leben und echte Schriften von Dr. Philipp de Lorenzi, Domcapitular. Mit Druckerlaubniß der h. Congregat. des Index. I. B. XI, 447; II. B. VIII, 430; III. B. V, 392; IV. B. V, 400. Trier, Groppe, 1881 und 1883.

Der Inhalt der vier Bände ist folgender: I., G.'s Leben und echte Schriften. Das Buch vom guten Tode. Die 12 Früchte des hl. Geistes. II., Das Narrenschiff. Der Mensch ein Baum. Der Baum des hl. Kreuzes. III., Der christliche Pilger. Neun Früchte und Vorzüge des Ordenslebens Sieben Schwerter und sieben Scheiden. IV., Das Schiff des Heiles. 2 Register.

Wir sind dem Herausgeber großen Dank dafür schuldig, daß er in dieser neuen Uebersetzung und Bearbeitung der Schriften Geilers, dieses „gotterleuchteten, geistesstarken Mannes", „dieses heldenhaften Charakters", wie Janssen[1]) ihn nennt, dem deutschen

[1]) Geschichte des deutschen Volkes I., S. 101. 4. Aufl.

Klerus und Volk zugänglicher macht. Geilers Zeitgenossen rühmten ihn als „die Posaune in der Kirche von Straßburg", und Kerker[1]) bezeichnet ihn nicht mit Unrecht als den „bedeutendsten und angesehensten Mann im katholischen Klerus deutscher Nation seiner Zeit." Es war keine kleine Arbeit, G.'s Schriften dem Geschmacke der heutigen Zeit irgendwie anzupassen. Mancher Vergleich mußte vollständig ausgemerzt, mancher Ausdruck umgeändert, manche Derbheit gemildert werden, viele Geschmacklosigkeiten (denn auch G. war ein Kind seiner Zeit) waren zu tilgen; und doch mußte bei alledem die Kraft, Lebendigkeit und Popularität dieser Predigten bewahrt werden. Allen diesen Anforderungen ist de L. vollständig nachgekommen. Die Uebersetzung ist leicht und fließend, die orginelle Darstellungsweise G.'s trefflich wiedergegeben und mit den angebrachten Verbesserungen oder Ausbesserungen wird man ebenfalls im Ganzen einverstanden sein. Nur hie und da stießen wir auf ein Wort oder einen Vergleich, der die bessernde Hand oder den tilgenden Stift vermißt.

An der Spitze des ersten Bandes (S. 1—84) steht zur Einführung in seine Schriften das mit Wärme geschriebene Lebensbild des Dompredigers von Straßburg. Mit wenigen markigen Strichen aufgetragen bietet es nichtsdestoweniger einen vollständigen Ueberblick über sein Leben und Wirken. Nach langjährigen Studien in Freiburg und Basel sehen wir ihn von der Vorsehung auf seinen Platz gestellt, auf die Kanzel im hohen Dome zu Straßburg, um die sich bald der Adel und die Bürgerschaft, ja auch der Welt- und Ordensklerus schaart, begierig aus so beredtem Munde das Wort Gottes zu vernehmen. Mit der Kraft seiner Rede und mit der noch größern Kraft seines echt priesterlichen Wandels und seines Feuereifers wirkte Geiler in der Bischofsstadt am Rhein mehr als 30 Jahre bis zu seinem Tode 1510; er trägt in außerordentlicher Weise bei zur Ausrottung tiefeingewurzelter Mißbräuche, zur Hebung des religiösen und sittlichen Lebens und zur Reform des Ordens- und Weltklerus. Aeußerst sympathisch tritt uns dieser Reformator vor den sogen. Reformatoren entgegen und man ist begierig, den eifrigen, muthigen Mann aus seinen geistigen Erzeugnissen näher kennen zu lernen. In einem weiteren Abschnitt (S. 85—112) handelt der Herausgeber über G.'s Schriften. Nachdem er die echten von den un-

[1]) Hist. pol. Blätter B. 49, S. 749.

echten oder überarbeiteten Schriften geschieden, beweist er eingehend — und der Beweis scheint uns erbracht — daß G. meist nach lateinischen Skizzen predigte, und wir wahrscheinlich weder lateinisch noch deutsch ein Original von ihm besitzen. Von 5 Bänden echter Schriften G.'s, die de L. I. 109 versprach, erschienen allerdings nur 4. Die Gründe, warum Einiges nicht aufgenommen wurde, werden im Vorworte zum vierten Bd. angegeben.

Uebergehend zu den hier gebotenen Schriften G.'s wollen wir dieselben nur vom Standpunkte des praktischen Nutzens für den Seelsorgsklerus betrachten, und diesbezüglich — wir sagen es ohne Hehl — gibt es nicht viele Werke aus der Menge der in den letzten Dezennien erschienenen Predigtliteratur, deren Lesung und Studium anregender und vortheilhafter wirken dürfte. Die Predigten G.'s sind gewissermassen eine Homiletik; sie zeigen Andern zum Vorbilde, wie der gewaltige Kämpfer für christlichen Glauben und Sitte das Predigtamt auffaßte und übte.

Was beim Durchlesen seiner Schriften zunächst ansprechend wirkt, das ist die einfache, populäre, klare Darstellung der christlichen Wahrheiten. Gewiß wäre G. bei seiner Gelehrsamkeit recht wohl im Stande gewesen, sich in hochtrabenden Definitionen und gelehrten philosophischen Deductionen zu ergehen, ganz nach dem Gebahren mancher Prediger seiner Zeit; allein sein Streben ging, echt priesterlich, dahin, dem Volke nützlich und verständlich zu predigen, die Lehre des Evangeliums eindringlich vorzutragen und christliches Leben zu wecken. Sein Grundsatz, den er selbst auf der Kanzel ausgesprochen (II. 283), lautete: „Die öffentlichen Vorträge des Predigers sollen einfach, jedem verständlich, eindringlich und salbungsvoll sein, damit sie die Herzen der Zuhörer ergreifen. Will er über hohe und gelehrte Dinge reden, so mag er das zu Hause und in dem Hörsaale bei den Studenten thun."

Gründlich bewiesen aus der hl. Schrift, den hl. Vätern und den Theologen des Mittelalters führt er die christliche Wahrheit vor und zieht daraus unter strenger Consequenz seine Folgerungen für das praktische Leben, oft mit höchst gelungener Zurückweisung der Einwürfe. Die von ihm behandelten Wahrheiten erstrecken sich auf das ganze Gebiet der christlichen Lehre, auf die erhabensten Geheimnisse, wie auf die einfachen christlichen Uebungen des täglichen Lebens. So spricht er z. B. von der hl. Dreifaltigkeit

und vom Kreuz des Herrn in den herrlichen Vorträgen über den Baum des hl. Kreuzes, aber auch vom Nutzen des Weihwassers und des Tischgebetes. Interessant ist es namentlich, mehrere Jahrzehnte vor dem Auftreten Luthers die Unterscheidungslehren im echt katholischen Sinne erklärt und vertheidigt zu sehen; so wird Bd. IV. 357 ganz deutlich gelehrt, daß der Ablaß kein Nachlaß der Sünden, sondern nur der zeitlichen Strafen ist.

Damit aber seine Worte eindringen und erschüttern, pflegte Geiler in's volle Menschenleben hineinzugreifen und die Menschen, wie sie leider oft leben und wie sie es treiben, zu schildern; er hält daneben die unveränderlichen Grundsätze Gottes und die Lehren der hl. Kirche. Seine Sittenschilderungen sind außerordentlich populär und einschneidend, besonders wenn er eine Reihe Porträts, gleichsam lebende Bilder vorführt. Dazu befähigte ihn seine große Kenntniß des Volkslebens, die er fort und fort zu vermehren suchte. Stellte er ja, wie Dacheux[1]) erzählt, genaue Nachforschungen über die in Straßburg am meisten vorkommenden Uebertretungen des siebenten Gebotes an, um darüber praktischer predigen zu können. Ganz besonders aber macht der Gebrauch der Bilder seine Predigten populär und anziehend, wenn auch G. hierin offenbar zu weit geht. De L. hat am Ende des letzten Bandes von S. 382—400 ein Register seiner Bilder und Vergleiche gegeben.

Beispielshalber seien einige angeführt. B. III. 242 vergleicht er die Vergänglichkeit der Welt mit einem Hoffeste: „Wäre die Lust der Welt noch so rein, sie hat nur kurze Dauer und ist bald verflogen. Nimm ein glänzendes Hoffest, das mit aller erdenklicher Pracht gefeiert wird. Am Abend kommst du von demselben zurück, legst deine Prachtgewänder ab, die Töne der Freude sind verstummt, die Lichter ausgelöscht, aller Pomp verschwunden — was bleibt dir nun von der ganzen Herrlichkeit übrig? Du wirst wohl mit Salomon sagen müssen: „O Eitelkeit u. s. w. — B. I, 416 spricht er vom Segen des Almosens: „Wenn du den Eimer in den Brunnen hinabläſſest, so scheinst du ihm eine Gabe zu spenden, und doch schöpfest du bloß aus der Tiefe. So gibst du eine geringe Gabe den Armen und schöpfest mit Freuden aus den Quellen des Erlösers." — Manchmal reiht G. Bild an Bild. B. III. 298 handelt er von der Ruhe, welche die Seele in der Vereinigung mit Gott findet: „Sie wird dann sein, wie ein Ast am Baum, wie die Biene in dem Blumenkelch, wie das Schiff am Ufer, wie der Müde in seinem Bette, wie der Schatz im Acker, wie der Vogel im Neste, wie der

[1]) Un réformateur catholique Jean Geiler de Kaysersberg. chap 21.

Fisch im Wasser, wie der Stern am Firmament, wie das Wachs im Siegel, wie der Edelstein im Golde, wie der Honig in Waben." Manchmal besteht die ganze Predigt in der Ausführung eines einzigen Gleichnisses, so II, 334 ff., wo er die Beicht mit der Reinigung des Baumes von der Raupen vergleicht; ja in einigen seiner Predigtcyclen: der Tod als Dorfmeier, der christliche Pilger u. s. w. führt er ein einziges Gleichniß durch. Einzelne Bilder sind allerdings heute nicht mehr verwendbar, so B. II, 291, wo er Christus als Pontifex hinstellt, der die „Brücke" zum Himmelreich geschlagen.

Diese einfache, klare, volksthümliche Sprache denke man sich nun belebt von jenem Feuereifer, der in allen Schriften G.'s sich offenbart. Es war ein Eifer, der unabläßig und rastlos, keine Mühe scheuend, an der Rettung der Seelen arbeitete. Was er den Predigern zuruft Bd. II. 61: „Bedenke doch, mein Bruder, du bist ein Fischer und hast nicht Mücken, sondern Menschen zu fangen . . . Ihr sollt Sünder, ihr sollt Seelen fangen, nicht Reichthümer, Pfründen, Bisthümer, Geschenke," das befolgte er zuerst selbst. Es ist also nicht zu verwundern, daß trotz der Einfachheit seiner Ausführungen und seiner prunklosen Diktion Alles um die Kanzel sich drängte und an seinem Munde hing. Sein Eifer zog an wie ein Magnet. Fürsten, Adelige, Bischöfe, Prälaten, Priester, Ordensleute, Beamte, Kaufleute, Handwerker waren vor ihm versammelt, und kam Kaiser Maximilian nach Straßburg, wohnte auch er den Predigten G.'s bei. Im Fürstenspiegel (B. II. 60) sind es ernste Worte, mit denen er den Fürsten ihre Pflichten vor Augen hält und wir staunen über die damalige Redefreiheit, die heutzutage, im sogenannten Zeitalter der Freiheit, keineswegs existirt. Auch den Magistrat von Straßburg mahnte er an seine Pflicht, und mancher Mißbrauch wurde durch das Ansehen und das Wort G.'s abgeschafft. Ebenso wandte er sich auch an die anderen Stände und es ist interessant, wie er z. B. in einer Predigt gegen Fälschung und Betrug (B. II. S. 274) die einzelnen Berufsklassen durchgeht, unter anderm von gefälschtem Gewürz und Wachs spricht, und sich auch nicht scheut, die Richter, Advokaten, Notare und Obrigkeiten vor Ausübung von Betrug zu warnen. Am öftesten aber — für unsere Zeit sicherlich nicht nachzuahmen — bespricht er, und zwar recht eindringlich, die Pflichten des Welt- und Ordensklerus, von dem stets eine große Anzahl seiner Predigt beiwohnte. Und hier ist es gerade, wo er, wohl wissend, daß auf den Klerus Alles ankommt, mit heiligem Eifer zu reformiren sucht und ohne Scheu eingeschlichene Mißbräuche

verdammt, wie die damals so beliebte Häufung von Pfründen (B. II. S. 87, S. 60 und S. 270). Mit welcher Offenheit er in solchen Fällen spricht, zeigen die von de L. nicht mitgetheilten Synodalreden und die berühmte Leichenrede[1]) auf den Straßburger Bischof Robert von Baiern, die an Originalität und Kraft, aber auch an Unerschrockenheit ihres Gleichen sucht, und nur bedauern läßt, daß wir von G. so wenig Ausgearbeitetes, meistens nur Skizzenartiges besitzen. Wir würden dann sehen, wie der Strom seiner Rede großartig und herrlich dahinwogt und die Zuhörer mit sich fortreißt, wenn man auch öfter gewahr würde, daß er über seine Ufer schäumt und daß G. sich vom Eifer zu Uebertreibungen und Unklugheiten verleiten läßt.

Sagen wir aber auch — denn seine Schriften bezeugen es allenthalben — was ihn besonders befähigte, in dieser unerschrockenen, ernsten Sprache zu reden. Es war die Makellosigkeit seines Charakters. Janssen bemerkt mit Recht: „Wer unbefangenen Gemüthes G.'s Schriften liest, wird von der unbestechlichen Wahrheitsliebe, dem furchtlosen Freimuth, der unentwegten Gerechtigkeit, Geradheit und Biederkeit dieses heldenhaften Charakters tief ergriffen."[2]) In der That, wer so, wie er, gegen das Laster zu Felde zieht, und darauf dringt, daß jeder seine Pflicht ernstlich erfülle, wer so, wie er, von den Predigern verlangt, daß sie selber zuerst thun sollen, was sie predigen (B. II. S. 64); und wer so gegen den sittenverderbten Klerus donnerte, der mußte selbst tadellos dastehen. Sittlich rein, ascetisch streng gegen sich,[3]) unbekümmert um das Irdische (er nahm bekanntlich außer seiner Stelle als einfacher Vikar und Prediger an der Domkirche keine andere Pfründe an), voll von Nächstenliebe und opferwilligem Mitleid mit den Armen, gab er durch echt priesterlichen Wandel seinen ernsten, strafenden Worten den größten Nachdruck und verschaffte sich zugleich die allgemeine Liebe und Achtung in Straßburg. So hat dieser ehrwürdige Mann mit Begeisterung gearbeitet und gekämpft, bis ihn der Herr zur wohlverdienten Krone abrief am 10. März 1510, wenige Jahre vor dem Ausbruche der kirchlichen Revolution.

---

[1]) Vgl. hierüber Dacheux a. a. O. c. 2.

[2]) A. a. O. S. 104.

[3]) Vgl. Dacheux, Pièces justificatives LXIX. Während der Fastenzeit stand G. um 2 oder 3 Uhr auf, predigte täglich von 6—7, las um 8 Uhr die h. Messe, und nahm um 11 Uhr das Mittagmal, ohne sich vorher ein Frühstück erlaubt zu haben.

Am Schlusse des Vorwortes zum IV. B. spricht der Herausgeber den Wunsch aus, den wir mit ihm wiederholen, daß „die aus dem Staube hervorgezogene, mit Sorgfalt reingestimmte ‚Posaune der Kirche von Straßburg‘ neuerdings im ganzen deutschen Lande ertönen und recht viele seiner Bewohner aufrufen möge, den guten Kampf zu kämpfen.“ Möge besonders der Klerus die Worte dieses herrlichen Mannes studiren und von Neuem nach vierhundert Jahren fruchtbringend machen.

Innsbruck. F. X. Zenker S. J.

Die Größe der Schöpfung. Zwei Vorträge, gehalten von der Tiberinischen Akademie zu Rom von P. Angelo Secchi S. J. Aus dem Italienischen übertragen nebst einem Vorworte von Carl Güttler. — Leipzig, Bidder. 1882. 50 S.

Nach dem Vorworte des Uebersetzers wurden diese Vorträge in den Jahren 1876 und 1877 von P. Secchi gehalten. Der Charakter der Vorträge bringt es mit sich, daß der behandelte Gegenstand nicht in erschöpfender Weise zur Darstellung gelangte; vielmehr war es offenbar nur die Absicht des Verf., vor seinen Zuhörern ein Bild jener Verhältnisse zu entrollen, deren Betrachtung geeignet war, eine Vorstellung von der erhabenen Größe der Schöpfung zu erzeugen. Groß erscheint aber die Schöpfung, wenn wir ihre Ausdehnung in Raum und Zeit betrachten, nicht minder groß, wenn wir zu ihren letzten Bestandtheilen herabsteigen, soweit sie uns die physikalische und chemische Untersuchung kennen lehrt.

Im ersten Vortrage, der den Titel führt: „Die Größe der Schöpfung in Raum und Zeit“ — wird in einer kurzen historischen Einleitung die Ansicht der Alten über Gestalt, Größe und Stellung der Erde im Weltraume entwickelt. Von dem Grundsatze ausgehend, daß die Weltmaterie in allen Planeten ein und dieselbe sei (5), wird die Behauptung aufgestellt, daß die Entstehung des Firmamentes nur in der Trennung der Gewässer der Erde von den Gewässern der übrigen Himmelskörper zu finden sei. S. ist von der Richtigkeit dieser Erklärung so sehr überzeugt, daß er sagen kann: „Ich werde sogar behaupten dürfen, daß sich hieraus die Inspiration des biblischen Schriftstellers nachweisen läßt; er übermittelt uns an dieser Stelle eine ursprünglich über-

natürliche Offenbarung, weil er auf natürliche Weise sicherlich nicht wissen konnte, daß die Gestirne Wasser enthielten, denn er besaß zur Betrachtung gewiß kein Spektroskop."

Hierauf bespricht S. den geocentrischen Standpunkt der Alten, ihre Erklärungsversuche der Planetenbahnen, das allmählige Aufdämmern einer richtigeren Auffassung von der Stellung der Erde im Planetensysteme, um damit auf Grund der jetzt geltenden Ansichten von den Entfernungen und Größenverhältnissen der Planeten und sonstigen Himmelskörper die Unermeßlichkeit des Raumes darzulegen. Um die jede Vorstellung übersteigenden Größenverhältnisse gewissermaßen noch zu steigern, lenkt S. die Betrachtung auf die unfaßbare Kleinheit der letzten Theile (Atome) einer Zelle oder Flimmerspore, und auf die zahllose Menge von Atomen oder Molekülen, woraus ein unsichtbares Würfelchen von Wasser besteht. „So sehen Sie also den vorhin ausgesprochenen Gedanken gerechtfertigt, daß der Mensch zwischen zwei scheinbaren Unendlichkeiten steht, der einen, welche das Große und der andern, welche das Kleine umfaßt; nur das wirklich Unendliche ist für uns unbegreiflich. Aber auch von diesen Massen können wir höchstens in Ziffern reden; in Wahrheit vermögen wir uns davon gar keine, und zwar nicht einmal eine ideale Vorstellung zu bilden." (S. 11). Bisher bewegte sich der Vortrag auf dem Gebiete der Thatsachen. Es ist aber jedem wahren Gelehrten eigen, die Einzelerscheinungen unter einem einheitlichen Princip zusammenzufassen. Bekanntlich ist S. ein Verfechter jener Theorie, welche eine Einheit der Naturkräfte annimmt. Selbstverständlich läßt sich über den Werth dieser Ansicht streiten; sie berührt ja ein Gebiet, dessen Geheimnisse nur zum geringsten Theile aufgehellt sind, und auch da nur in hypothetischer Weise. Wir erinnern bloß an die Frage nach dem Wesen der Wärme, des Lichtes, des Magnetismus, der Elektricität, der chemischen Affinität. Während wir dem gelehrten Redner seine diesbezüglichen Ansichten unbestritten lassen, glauben wir eine Folgerung desselben nicht mit Stillschweigen übergehen zu dürfen. Wenn wir dem Verf. in der Verurtheilung des Materialismus vollkommen beistimmen, können wir uns aus leichtbegreiflichen Gründen nicht für die Ansicht begeistern, die er bezüglich der aristotelischen und scholastischen Theorie von der Zusammensetzung der Materie zum Ausdruck bringt. Nachdem er die Materialisten verurtheilt, fährt er nemlich fort: „Aber auch solche Personen verfielen hier in Irrthum, die im Uebrigen ganz

richtige Anschauungen vertraten; denn während sie jene (die Materialisten) verdammten, welche behufs Erklärung der Naturerscheinungen von einer physikalisch trägen Materie ausgingen, behaupteten sie anderseits, daß der Stoff mit eigenen ihm eingepflanzten und ursprünglichen Kräften versehen sei, ohne zu merken, daß unter der Hülle solcher Kräfte die Gefahr lauere, dem Materialismus einen wichtigen Dienst zu leisten." (S. 13.) „Diese Sonderkräfte sind zwar dieselben, mit denen jene Reformatoren liebäugeln, welche die Definition des Stoffes abändern wollen, denn wenn der Stoff als solcher (qua talis) aus eigener Energie in einer oder der andern Weise zu wirken vermag, so wird es gewiß nicht schwer sein, noch weiter zu gehen, und ihn auch das Leben, ja selbst den Gedanken erzeugen zu lassen." (S. 14.)

Daß S. mit dieser Auffassung die Theorie der Scholastiker von Materie und Form gänzlich mißverstanden, braucht wohl nicht ausdrücklich erörtert zu werden. Hätte er die Encyclica des hl. Vaters bezüglich der Restauration der katholischen Philosophie vom 4. Aug. 1879 noch erlebt, so würde er ohne Zweifel sich minder schroff ausgedrückt haben.

Nehmen wir nun wieder den Faden des Vortrages auf. Anschließend an die Theorie von der Umwandlung der Kraft deduzirt S. die Endlichkeit der Welt, in so ferne sie ein geordnetes materielles System bildet. „Wenn aber die Welt von Ewigkeit her existirte, so würden bei dem unaufhörlichen Kraftumsatze sämmtliche gespannten Kräfte bereits den Zustand des Gleichgewichtes erreicht haben, folglich würde auch die Welt nicht mehr sein" (S. 14), d. h. als ein geordnetes System; denn die Materie der gesammten Welt bliebe doch erhalten.

Aus dem nothwendigen Umstande, daß die mechanischen Funktionen der Materie nicht nur im Raume, sondern auch in der Zeit von Statten gehen müssen, und aus der Thatsache, daß das Licht in einer Sekunde 300 000 Kilometer durcheilt, schließt S. auf ein viel höheres Alter der Erde, als man gewöhnlich anzunehmen pflege. Zwingend ist auf dieser Basis der Schluß allerdings nicht; denn die Sterne konnten schon längst geschaffen sein, und die Erde erst so spät sich ausgebildet haben, daß die Lichtstrahlen auch der entferntesten Gestirne bereits die Bahn der Erde durchschnitten, bevor sie selbst auf derselben um die Sonne rotirte. Indeß sucht S. das Alter der Erde auch aus den Angaben der Geologie nachzuweisen. Hier stoßen wir nun freilich

auf Ansichten, die gegenwärtig schon wieder außer Curs gerathen. Wir sind übrigens weit entfernt, daraus dem Verf. einen besonderen Vorwurf zu machen. Wer sich mit solcher Energie astronomischen und physikalischen Beobachtungen und Untersuchungen hingibt, wie S., dem dürfte wohl kaum die Zeit übrig bleiben, den in fortwährender Wandlung begriffenen geologischen Theorien auch nur eine oberflächliche Aufmerksamkeit zu widmen. Auch die Fachgeologen dürften schwerlich ein Examen über Astrophysik glänzend bestehen! Bezüglich der Frage nach einer einmaligen oder öfter wiederholten Schöpfung neigt sich S. zur ersten Ansicht, und knüpft daran eine Erklärung des geologischen Vorkommens von Petrefakten, die ebenso einfach als werthvoll ist. Er sagt S. 23: „Man kann sich die Aufeinanderfolge der Organismen recht gut auf zwei andere Arten erklären, nemlich entweder durch eine freie Schöpfung, oder durch Einwanderung neuer Individuen, die in benachbarten Gegenden schon existirten. Wenn z. B. die pelagische See, in deren übermäßigen Tiefe das Leben der hoch organisirten Wirbelthiere unmöglich war, in Folge eines Aufsteigens des Meeresgrundes seichter wurde, so konnten sich dort die Bewohner der nächsten Umgebung verbreiten und darin fortleben; falls sich hierauf der Grund noch mehr dem Wasserspiegel näherte, so konnten Küstenfaunen einwandern, Batrachien und andere Wasserthiere, Landthiere und Amphibien, ja sogar Säugethiere hinzukommen." „Warum sollen wir also zur Abänderung der Art greifen, wenn keine einzige Thatsache der Jetztzeit eine solche Metamorphose beweist?" Mit diesen Worten charakterisirt S. seine Stellung gegenüber der Transmutationstheorie hinlänglich. Allerdings hat er dabei die Selectionshypothese Darwins nicht speziell im Auge; doch gilt gegen diese das gleiche Argument hinsichtlich der Petrafakten.

Im zweiten Vortrage behandelt S. die Größe der Schöpfung in den Fundamentalverbindungen des Weltalls.

Nachdem er im ersten Vortrage zum Schlusse den Zufall bekämpft, knüpft er in diesem wieder an dasselbe Thema an, und führt aus, daß nach den langwierigen und gewissenhaften Forschungen der Gelehrten die gesammte Körperwelt gesetzmäßig, nach Zahl, Maß und Gewicht zusammengesetzt sei. Im Zusammenhange mit dieser gesetzmäßigen materiellen Zusammensetzung der Körper stehen dann gewisse Bewegungserscheinungen, deren Wirkungen wir als Wärme, Licht, Electricität u. s. w. kennen. Im Ferneren wird die gegenseitige Abhängigkeit der Bewegung wäg-

barer und unwägbarer Materie (des Aethers) allerdings in einer zu knappen Kürze nachgewiesen. Gerade diese Partie des Vortrages setzt Leser voraus, die mit den Ergebnissen der modernen Physik ziemlich vertraut sind.

Wenn nun schon im Bereiche des Unorganischen jeder Zufall ausgeschlossen ist, so gilt dieß noch mehr im Reiche der Organismen. Bei Besprechung der Mannigfaltigkeit der organischen Welt begegnet uns namentlich das Bestreben, alle Erscheinungen im Sinne einer teleologischen Entwicklungstheorie zu erklären, ohne daß gerade im Einzelnen dieser Versuch durchgeführt würde. Theilweise dürfte bei consequenter Durchführung S. selbst in Widerspruch mit seinen anderweitigen Ansichten kommen. Nicht minder wird das Streben nach einem Ziele betont, das allen Organismen eigen ist, und daraus die Nothwendigkeit abgeleitet, einen über den Organismen stehenden, leitenden Willen, einen höchsten Geist anzuerkennen. Eine besondere Besprechung widmet S. der ganz singulären Stellung des Menschen in der Natur: er bildet nach ihm ein Reich für sich, was er an der Sprache nachweist.

Nach aufmerksamer Durchlesung dieser beiden Vorträge wird Jeder gerne gestehen, daß der Verf. seine Aufgabe in würdiger Weise erfüllt, daß es ihm gelungen ist, die Großartigkeit der Schöpfung und dadurch die Unermeßlichkeit und Weisheit Gottes in ein helles Licht zu setzen. Nicht minderes Lob verdient aber auch der Uebersetzer, der es verstanden, das Original in einer dem deutschen Geiste völlig zusagenden Weise zu bieten, und durch Anmerkungen das richtige Verständniß des Gebotenen zu erleichtern.

Linz. F. Resch S. J.

Tagebuch über Dr. Martin Luther, geführt von Dr. Conrad Cordatus. 1531. Zum ersten Mal herausgegeben von Dr. H. Wrampelmeyer, Oberlehrer am kön. Gymnasium zu Clausthal, H. 1—3. Halle, Niemeyer 1883—84. 224 S.

Während in früherer Zeit manche Protestanten die Veröffentlichung der Tischreden Luthers bedauerten, oder das Ansehen der erschienenen Ausgaben verwarfen, zieht man in der Gegenwart die ihnen zu Grunde liegenden handschriftlichen Quellen aus dem Staube hervor. Dahin gehören besonders die von Ant. Lauterbach und Conr. Cordatus über Luther geführten Tagebücher, beide ein seltsames Gemisch von Latein und Deutsch. Die Arbeit des erstern wurde schon im Jahre 1872 durch Pastor Seide-

mann veröffentlicht; das Tagebuch des letztern hat Dr. H. Wrampelmeyer im vorigen Jahre in Zellerfeld handschriftlich entdeckt und alsbald herauszugeben begonnen. Bis jetzt sind 3 Hefte in 2 Lieferungen erschienen, und zwar ohne Einleitung; erst später wird ein Vorwort folgen. Die einzelnen Nummern des Tagebuches wurden vom Herausgeber mit erläuternden Anmerkungen versehen. Die zweite Lieferung (Heft 2—3) bringt eine Menge von Nachträgen und Berichtigungen. Auffallend ist es, daß W. sich in der Erklärung des jus sedentium, das doch in den Schriften Luthers eine so große Rolle spielt, sehr verlegen zeigt (p. 25 n. 18). Es bezieht sich einfach auf 1. Cor. 14, 30. Luther mißbrauchte anfangs diese Stelle um seine Auflehnung gegen die ganze von Gott gesetzte Auktorität zu rechtfertigen, fand sich aber später, als die „himmlischen Propheten" mit ihren Offenbarungen auftraten, nicht bewogen, ihnen das Wort zu lassen, und wurde deshalb der Verletzung jenes Rechtes beschuldigt.

Diese Veröffentlichung dient jedenfalls weit mehr zur Förderung einer richtigen Kenntniß Luthers, als die meisten durch die Lutherapotheose des vorigen Jahres zu Tage geförderten Schriften. Ob aber die Achtung Luthers viel gewonnen, möchten wir sehr bezweifeln; nur die wenigsten dürften heut zu Tage geneigt sein, nach einer Stelle des Tagebuches (p. 53), die der Herausgeber zum Motto genommen, alle Worte Luthers (etiam in spetiem ludrica et levia) „mehr als die Wunder Apollo's zu preisen". Wir finden in den Aufzeichnungen des Cordatus ähnlich wie in den früher bekannten verschiedenen Ausgaben der „Tischreden" mit denen sie sich vielfach berühren, neben ernsten und religiösen Aussprüchen so manche, die nicht blos scheinbar, sondern wirklich anstößig klingen und auf Luthers Charakter nicht das günstigste Licht werfen: Verletzungen des Anstandes und der Ehrfurcht gegen Gott, Proben gemeiner Schmäh- und Verläumdungssucht (sehr bezeichnend ist besonders n. 183 p. 43), willkürliche und widerspruchsvolle Behauptungen (so erscheint z. B. das erste Gebot des Decalogs bald als mera promissio, bald als eigentliches praeceptum je nachdem es die Umstände erfordern); endlich bedenkliche Geständnisse, nicht blos über den Erfolg, sondern auch über die Art seines Wirkens. So ist z. B. Luthers anfängliche Taktik hinlänglich charakterisirt durch sein Geständniß p. 16 n. 46, woraus hervorgeht, daß er viele seiner eigentlichen Anschauungen absichtlich verheimlichte, und nur durch die Hitze des

Streites vorwärts getrieben wurde. Wie wenig er trotz seiner Versicherung, nur Belehrung zu suchen, einer unbefangenen Discussion der obschwebenden Fragen zugänglich war, beweist n. 153 p. 36 sq. Er ließ die Schriften der Gegner mit Ausnahme der Diatribe des Erasmus, theils aus Verachtung, theils um nicht beunruhigt zu werden, ungelesen und durchflog nur das eine oder andere Blatt, um Punkte zu erspähen, über die er die ätzende Lauge seiner schmähsüchtigen Beredsamkeit ausgießen konnte. J.

Das Karthäuser-Kloster Seiz, von Dr. Jak. Max. Stepischnegg, Fürstbischof von Lavant. Marburg 1884. Selbstverlag. 8°. 101 S.

Das Kloster Seiz oder St. Johannesthal in Untersteiermark, die älteste Ansiedelung des Karthäuserordens auf deutschem Boden, war eine Gründung des Markgrafen Ottokar VII. (V.). Im Jahre 1160 kamen zur Uebernahme desselben die ersten Mönche aus der Chartreuse bei Grenoble an. Sie standen unter der Leitung des Priors Beremund aus dem Geschlechte der Grafen von Cornwallis. In der Geschichte der Literatur ist das Kloster bekannt durch den Bruder Philipp, welcher im 13. Jahrhundert daselbst sein Marienleben dichtete, und durch den Prior Conrad, den Zeitgenossen Karls IV. und Verfasser der Matutinalia sowie anderer religiöser Schriften. Vorübergehend war diese Karthause Sitz der Ordensgeneräle; als das französische Mutterkloster den Avignoner Päpsten anhing, schlugen dieselben, treu ergeben der Obedienz der Nachfolger Urbans VI., im St. Johannesthal ihren Sitz auf. (1391—1403; „ceterarum omnium sub obedientia Urbani VI. antiquior sedes“ S. 42.) Der hochwürdigste Herr Fürstbischof bietet eine mit Liebe gearbeitete Zusammenstellung des urkundlichen Materials der im Klostersturme 1782 aufgehobenen und seitdem verfallenen Abtei. Manche der aufgezählten und bald kürzer bald ausführlicher excerpirten Urkunden sind von culturhistorischem Interesse. Die Documente werden meist nach den alten Diplomataria sacra ducatus Styriae von Pusch und Fröhlich S. J. angeführt. Das neuere Urkundenbuch Steiermarks von Zahn ist, wie es scheint, noch nicht verwendet. Die typographische Einrichtung und die eingeschlichenen Setzfehler verrathen eine auf Edition von Urkundenwerken nicht recht eingerichtete Druckerei.

Innsbruck. H. Grisar S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die jungfräuliche Ehe Kaiser Heinrich II. des Heiligen mit Kunigunde. Von Leibniz an bis auf Giesebrecht und Breßlau[1]) haben Gelehrte durch allerlei Scheingründe die constante Ueberlieferung der Kirche von Heinrichs und Kunigundens jungfräulicher Keuschheit zu erschüttern und als ein Werk der Legende und Sage darzustellen gesucht. Man sollte sich jedoch vorab erinnern, daß Legende und Sage nicht frei in der Luft schweben, sondern Ausgangs- und Anknüpfungspunkte haben. Man übersieht vor Allem, daß die ersten Nachrichten über den fraglichen Fall nichts weniger als in der Form von Legenden, sondern als bezeugte und durch Eide erhärtete Thatsachen auftreten. Anderseits scheint der religiöse Standpunkt der Gegner, Mangel an Verständniß für den evangelischen Rath der Jungfräulichkeit und für das Wort Jesu: „Wer es fassen kann, der fasse es" (Matth. 19, 12) Einfluß auf die Angriffe geübt zu haben.

Was sagen über die jungfräuliche Ehe des Kaiserpaares die betheiligten Personen selbst? was die Zeitgenossen? was die spätere Nachwelt?

Die Jugend der kaiserlichen Ehegatten fällt in eine Zeit, in welcher besonders die höheren Stände durchweg von tiefem religiösem Ernste erfüllt waren; derselbe wohnte in ihren Familien. Der einzige rechtmäßige wie auch der unebenbürtige Bruder Heinrichs und die eine seiner Schwestern traten in den geistlichen Stand; ebenso zwei Brüder und wahrscheinlich eine Schwester Kunigundens. Die Erziehung der beiden war eine durchaus religiöse; die besten Männer Deutschlands waren die Lehrer und Jugendfreunde Heinrichs; von Tagino hebt der Geschichtschreiber[2]) ausdrücklich hervor, daß er wegen seiner Keuschheit von Heinrich bevorzugt und mit seinem Vertrauen geehrt wurde; Heinrich selbst

---

[1]) Hirsch, Jahrbücher d. deutschen Reichs unter Heinrich II. III. S. 359.
[2]) Thietmari Chronicon. V. 25. Mon. Germ. hist. Scriptores, III. p. 803.

war geistig hochbegabt und hochgebildet und, wie seine ganze Regierung beweist, zu idealem Streben angelegt, so daß er den genannten Rath Jesu im Evangelium wohl begreifen konnte. Dasselbe gilt von Kunigunde. Sie hatte vielleicht schon vor der Ehe das Gelübde der Keuschheit abgelegt. Schwer ist auch zu begreifen, warum die Luxemburger der Wahl ihres Schwagers zum Könige entgegen waren, wenn sie nichts von diesem Gelübde ihrer Schwester gewußt hätten.

Bei feierlichster Gelegenheit hat sodann Heinrich auf dieses Geheimniß seiner Ehe vor den Fürsten des Reiches hingedeutet auf der großen Synode zu Frankfurt den 1. November 1007, als die Gründung des Bisthums Bamberg bestätigt wurde. In seiner denkwürdigen Rede sprach er in Gegenwart seiner Gemahlin Kunigunde wörtlich:[1] „Ob recompensationem futuram Christum heredem elegi, quia in sobole acquirenda nulla spes remanet mihi; et quod precipuum habui, me ipsum cum modo acquisitis seu acquirendis in sacrifitium Patri ingenito jam dudum secreto mentis optuli." Dafür, daß diese Worte von Heinrich gesprochen worden sind, bürgt Thietmars historische Treue und Gewissenhaftigkeit und seine Quelle, nämlich Erzbischof Tagino, welcher als Gewissensrath der königlichen Ehegatten die Tragweite der Worte zu würdigen in der Lage war. Der Sinn, welcher jedem Unbefangenen von selbst einleuchtet, ist der: König Heinrich erklärte vor den Bischöfen und Fürsten des Reiches, daß ihm das himmlische Reich das Höchste ist und daß er darum Jesum als seinen Erben ernannt hat, weil er keinerlei Hoffnung auf Kinder hat und haben will, und daß er schon längst das Vorzügliche, was er besitzt, damit meinte er offenbar seine geliebte Gemahlin, und sich selbst und all sein Besitzthum im Innern seiner Seele Gott als Opfer gegeben, d. h. durch ein Gelübde als unwiderrufliches Eigenthum geschenkt hat. Das zu bezeugen standen die Gemahlin und der Bruder des Königs in Bereitschaft. Heinrich war wie kaum ein anderer der Zeitgenossen der Sprache und der Rede mächtig; mit den obigen Worten hat er in bündiger und geistvoller Weise der Fürstenversammlung sein und seiner Gemahlin Gelübde der Keuschheit bekannt gegeben, sowie das weitere Gelübde, all' sein jetziges und künftiges Eigenthum nur dem Dienste Gottes zu widmen. Dieser zweite Theil des Gelübdes war den Schwägern unerwartet; deßhalb widersetzten sie sich. Auf die Berechtigung, die angeführten Worte in obigem Sinne aufzunehmen, werde ich unten zurückkommen.

---

[1]) Thietmar VI. 23. Im sog. Briefe Arnolds von Halberstadt lauten die Worte etwas anders; doch dieser Brief ist unecht, wie ich anderswo beweisen werde.

Die zweite Erklärung über seine jungfräuliche Ehe hat Kaiser Heinrich auf dem Sterbebette abgegeben. Sie ist zuerst niedergeschrieben worden von Leo Marsicanus oder Ostiensis in seiner Chronik vom Monte Cassino.[1]) Derselbe lebte in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts als Mönch in diesem Kloster, fing nach 1098 an, die Klosterchronik zu schreiben, die er bis zum J. 1075 vollendete. Später wurde er Bischof von Ostia und durch P. Paschal II. Cardinal, er starb vor 1118. Leo schreibt II. 46. also: Super ceteras autem bonitates seu virtutes, quas idem imperator habuisse narratur, adeo fertur vixisse castissimus, ut ad mortis articulum veniens, coram praesentibus episcopis atque abbatibus, vocatis Cunegunde conjugis suae propinquis eaque illis tradita feratur dixisse: Recipite quam mihi tradidistis virginem vestram.“ Woher kennt Leo diese Worte des sterbenden Kaisers? Wie er selbst sagt, aus der Ueberlieferung (fertur), wahrscheinlich aus mündlichen Berichten. Diese aber werden ihren Ausgang von einem Ohrenzeugen, der zugegen gewesen war, von einem der Aebte oder Bischöfe genommen haben. Hat Leo dieser Ueberlieferung selbstständig etwas beigefügt? Augenscheinlich nicht. Seine Erzählung schon ist so wortkarg und kurzgedrängt, daß man kaum etwas weglassen kann, ohne einen wesentlichen Umstand zu alteriren. Auch hat er im vorausgehenden Theile des 46. Capitels nur Thatsächliches und aus Diplomen Geschöpftes von Kaiser Heinrich und von Bamberg berichtet. Leo weiß ferner recht gut Thatsachen von Fictionen oder Traumgesichten zu unterscheiden. Man hat also nur die Wahl, entweder die Richtigkeit der Worte des sterbenden Kaisers anzuerkennen oder die historische Treue, Kritik und Wahrheitsliebe Leo's, dieses gelehrten Mönches und ausgezeichneten Kirchenfürsten, zu verwerfen, und anzunehmen, er hätte einem Todten geschmeichelt, an dessen Kanonisation damals noch kein Mensch dachte. — Man könnte die Frage aufwerfen, warum diese wichtige Erklärung des sterbenden Kaisers von keinem gleichzeitigen Schriftsteller in Deutschland aufbewahrt worden? warum sie nicht erwähnt sei in den Annalen von Quedlinburg oder Hildesheim, nicht einmal in der Vita des heiligen Godehard? Hierauf ist zu erwidern: daß die Worte des Kaisers nur von den geistlichen und weltlichen Fürsten, welche an seinem Sterbebette waren, gehört wurden. — Wer diese gewesen sind, ist nirgends überliefert. Sicherlich waren dabei seine Schwäger Thiedrich und Heinrich. Von den Fürsten aber hat wohl keiner die Worte niedergeschrieben. Ebenso hat der Annalist von Quedlinburg nur vom Gesichtspunkte seines Klosters aus seine Eintragungen gemacht und sich nicht um die Geheimnisse des Kaisers

[1]) SS. VII. p. 658.

bekümmert, von dieser Erklärung wahrscheinlich nichts gewußt und sich alsbald mit dem neuen Könige, seiner Wahl und seinem Krönungsumzug beschäftigt. Dasselbe gilt von dem Annalisten von Hildesheim. Es ist mir aber wahrscheinlich, daß Bischof Godehard am Sterbebette des Kaisers war; allein wer möchte behaupten, daß er seinem Biographen Alles erzählte, was er gehört und gesehen hatte? Zudem wollte der Biograph ja über Godehard, nicht über Kaiser Heinrich schreiben. Und doch hat er diesem das merkwürdige Zeugniß ausgestellt: „Nil enim ei virtutum ornaminis defuit, quod in his seculi temporibus cujusque mortalis pectori spiritualis inflammatio contulit.“ [1]) Endlich ist mit Thietmar der genauere Biograph des Kaisers Heinrich gestorben und nach des Kaisers Tod erwähnt Wipo nur mit wenigen Worten noch die Kaiserin Kunigunde; damit schließen die gleichzeitigen Mittheilungen über das Kaiserpaar.

Allein die Erklärung des sterbenden Kaisers hat doch auch Adalbert in seiner Vita Heinrici II. Imperatoris c. 32 [2]) aufbewahrt. Hier hat sie den Wortlaut: „Hanc ecce michi a vobis, immo per Christum consignatam, ipsi Christo Domino nostro et vobis resigno virginem vestram.“ Wie schon erwähnt worden ist, berichtet Adalbert speziell die Bamberger Ueberlieferung über den Kaiser Heinrich; er benützte für sein Werk nicht bloß das Archiv des Domes, sondern auch die Werke Anderer, wie die des Ekkehard von Aura und des Leo Ostiensis, und auch mündliche Ueberlieferungen. Irrt er im Einzelnen, so geschieht dies meist aus Schuld seiner irrenden Quellen; diese und die Diplome schreibt er gewissenhaft ab. Es ist nun unzweifelhaft, daß er in Betreff des Wortes des sterbenden Kaisers Leo's Bericht gekannt hat; er führt auch, wie Leo, unmittelbar nachher im c. 33 das Traumgesicht des Einsiedlers beim Tode des Kaisers an. Adalbert bestätigt immerhin die Angabe Leo's als übereinstimmend mit dem, was man in Bamberg wußte. Und in Bamberg konnte man das Wort des sterbenden Kaisers wohl wissen; denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß Bischof Eberhard von Bamberg den kranken Kaiser von hier aus an sein Sterbelager begleitet hatte; hier hatte man das größte Interesse, sich um die letzten Vorgänge im Leben Heinrichs zu erkundigen; hieher kamen mit der Leiche die Schwäger und andere Reichsfürsten. Zudem als Adalbert sein Leben des Kaisers Heinrich schrieb, war der Heiligsprechungsprozeß erst vor Kurzem geschlossen, also durch päpstliche Legaten in Bamberg Alles auf das Leben desselben bezügliche sorgfältig untersucht worden. Wir haben auch hier nur

[1]) Vita Godehardi prior. c. 26. SS. XI. p. 186.
[2]) SS. IV. p. 810

die Alternative, entweder die obige Angabe Adalberts als richtig anzuerkennen oder seine historische Treue und Wahrhaftigkeit zu leugnen, wozu wir nicht berechtigt sind.

Das Gleiche gilt auch hinsichtlich der Erklärung, welche die Kaiserin Kunigunde über die Jungfräulichkeit ihrer Ehe abgegeben hat und welche Adalbert zuerst berichtet. Im 21. Kapitel seiner Schrift erzählt er nämlich, daß Heinrich und Kunigunde enthaltsam und jungfräulich, wie Geschwister, in der Ehe lebten und daß dieses durch ein Wunder bekannt worden ist. Es war nach ihm den Listen des Teufels gelungen, in Kaiser Heinrich Eifersucht zu erregen und Kunigunde in den Verdacht der Untreue wegen eines unerlaubten Umganges zu bringen. Sobald sie dies wahrnahm erbat sie sich, durch ein Gottesgericht ihre Unschuld beweisen zu dürfen. Das geschah auch (im Jahre 1016). Mit bloßen Füßen schritt sie über glühende Pflugscharen, ohne an denselben im Geringsten verletzt zu werden, nachdem sie erklärt hatte: zum Beweise, daß ich weder von diesem hierstehenden Heinrich noch von irgend einem andern Manne je berührt worden bin und mit ihm Umgang gehabt habe, werden meine Fußsohlen vom glühenden Eisen nicht verletzt werden. Der Erzähler läßt die Kaiserin vor der Feuerprobe mit der keuschen Susanna zum allwissenden Gott beten, daß er ihre Unschuld ans Tageslicht bringen möge. Diese Thatsache berichtet Adalbert, nachdem kurz zuvor eine päpstliche Commission in Bamberg gewesen war, um sich zu überzeugen, ob sie wahr sei, ob dort keine Stimme sich verlauten lasse, welche sie als Betrug oder fromme Erfindung bezeichne. Jeder Bewohner Bambergs bestätigte das Wunder. Seit etwa 130 Jahren hatten sie es von ihren Eltern und Großeltern und beim christlichen Unterrichte vernommen.

Eine Andeutung aus der Reihe der Zeitgenossen über die jungfräuliche Ehe, welche wahrscheinlich auf den h. Odilo, den vertrauten Freund Heinrichs, zurückgeht, haben wir in der Aussage des Mönches Rudolfus Glaber. Er lebte mit dem h. Odilo zu Clugny und schreibt (ca. 1044) in seinem III. Buche [1]: „Ex qua (conjuge) etiam cernens non posse suscipere liberos, non eam propter hoc dimisit, sed omne patrimonium, quod liberis debebatur, Christi ecclesiae contulit.“ Aus dem Zusammenhalt mit den andern Zeugnissen ersieht man, daß die Unmöglichkeit, von der die ersten Worte reden, auf Seite Kunigundens eine moralische war, weil sie das Gelübde der Keuschheit abgelegt hatte. Ja selbst eine etwaige physische Unmöglichkeit, hätte sie durch dieses Gelübde zur moralischen erhöhen können.

---

[1]) SS. VII. p. 62.

Unter den Spätern ist besonders wichtig Ekkehard von Aura, welcher am Ende des 11. und zu Anfang des 12. Jahrhunderts schrieb und lange Zeit zu Bamberg im Kloster Michelsberg gelebt hatte. In seinem Chronicon universale[1]) sagt er von Heinrich „Considerans se filios non habiturum, quippe qui, ut multi testantur, consortem regni Cunigundam nunquam cognovit sed ut sororem dilexit." Ekkehard's Zeugniß hat sich später Adalbert angeeignet, wie der Annalista Saxo und Andere. Auf Grund solcher Aussagen und Zeugnisse hat Papst Eugen III. in seiner Kanonisationsbulle von Kaiser Heinrich mit Recht erklärt: „Auch in rechtmäßiger Ehe lebend hat er, was wir als Vorzug von Wenigen lesen, unversehrte Keuschheit bis ans Ende des Lebens bewahrt." Als dann ein halbes Jahrhundert später die Heiligsprechung der Kaiserin erfolgen sollte, kam von Bamberg eine Gesandtschaft von neun Geistlichen nach Rom, welche dort eidliche Aussage über die jungfräuliche Keuschheit Kunigundens machten. Diese neun Männer, nämlich: Abt Leopold von Michelfeld, Gundelus, Dekan, Cunradus, Custos, Marcus, Archidiakon, Hermann, Subdiakon an der Domkirche, Lupoldus, Diakon bei St. Stephan, Burchardus, Diakon bei St. Maria (St. Gangolf), Heinrich, Priester von St. Michael, Heinrich, Subdiakon bei St. Maria (wohl Oberepfarr), bekräftigten in Rom mit ihrem Eide, daß, wie sie aus der allgemeinen Ueberlieferung und einem feierlichen Schriftstücke wissen, Kunigunda mit dem h. Kaiser Heinrich ehelich vermählt war, aber von ihm nicht fleischlich erkannt worden ist, und daß er sterbend in Bezug auf sie vor den Fürsten und ihren Verwandten sagte: Wie ihr sie mir übergeben habt, so gebe ich sie euch zurück als Jungfrau, und daß, als einmal der Feind des Menschengeschlechtes einen Verdacht gegen sie erregte, sie selbst ihre Unschuld bewies, indem sie auf glühenden Pflugscharen mit bloßen Fußsohlen ging und unverletzt blieb. Dieses feierliche Schriftstück (solemnis scriptura) wird die Kanonisationsbulle des Kaisers Heinrich sein.

Es ist kaum nothwendig, hier darauf hinzuweisen, daß diese historische Angabe in der Kanonisationsbulle durchaus nicht den Charakter dogmatischer Unfehlbarkeit, aber doch historischer Sicherheit beansprucht. Die obigen Zeugnisse bieten gegen die Einwendungen der Gegner genügende Bürgschaft.

Man sagt, der Kaiser habe doch eine Zeitlang während seiner Ehe Nachkommen erwartet; das gehe aus seinen Urkunden hervor in denen Formeln vorkommen wie: pro nobis et conjuge proleque nostra, und: prole quoque regia.[2]) Heinrich sagt so-

[1]) SS. VI. p. 192.

[2]) Hirsch, II. S. 408. Anm. 2. Böhmer, Regesta Imperii. 1090. 1091.

dann in vier Urkunden hinsichtlich seiner Gemahlin: qui duo sumus in carne una; cum qua sumus caro et anima una; qui in Christo sumus una caro; cum qua una caro divina existimus copulatione;[1]) diese Ausdrucksweise, bemerkt man, galt und gilt immer bei Eheleuten, welche die Ehe vollzogen haben. Außerdem weist man auf die in Bamberg von ihm und seiner Gemahlin noch vorhandenen, bekannten und vielbesprochenen Gebetbücher hin, in welchen eine Litanei für das Osterfest steht, in der es nach der Fürbitte für den von Gott gekrönten, großen und friedfertigen Kaiser Heinrich wie für die Königin Chunigunda ausdrücklich heißt: Nobilissimae proli regali salus et vita;[2]) also sei die königliche Ehe mit einem Kinde gesegnet gewesen.

Hierauf ist zu erwidern: Die Echtheit sämmtlicher angeführten Urkunden vorausgesetzt, beweisen sie doch nichts gegen die Erklärung des Königs vom 1. Nov. 1007 und gegen die Jungfräulichkeit seiner Ehe. Denn nach dem constanten Gebrauche des Mittelalters heißt proles, wenigstens wenn es, wie gewöhnlich, als Femininum gebraucht wird, nicht bloß „Nachkommenschaft", sondern ebenso gut „Familie, Geschlechtsverwandtschaft". Ferner ist zu bedenken, daß das königliche Ehegeheimniß nicht überall im ganzen Reiche bei dem gewöhnlichen Volke bekannt war und daß bei dem öftern Wechsel des Personals in der königlichen Kanzlei das proles regia aus den Formularien, die angewendet wurden, leicht in eine Urkunde gerathen konnte, und daß man bei dem Abschlusse des Documentes die mühsam und sorgfältig geschriebene Urkunde wegen dieses nebensächlichen Verstoßes nicht vernichtete oder auf die Seite schob. Wenn sodann der Ausdruck: wir zwei sind in einem Fleische, oft oder meistens von Ehegatten gebraucht wird, welche die Ehe vollzogen haben, so folgt doch nicht, daß er ausschließlich so gebraucht wird; ja weil Heinrich zu diesem Ausdruck dreimal Zusätze gebraucht: Ein Fleisch und eine Seele, in Christo ein Fleisch, durch göttliche Verbindung ein Fleisch, so deutet er eben damit vielleicht an, daß er ihn nicht im gewöhnlichen Sinne versteht, sondern damit seine innigste Gemeinschaft mit seiner wahren aber jungfräulichen Gemahlin bezeichnen will. In diesem Sinne wohl kommt der Ausdruck in drei Urkunden für das Kloster Kaufungen vor. Die Echtheit der einzigen Urkunde übrigens, in welcher er ohne Beisatz vorkommt, ist nicht über alle Zweifel erhaben.[3]) — In Bezug endlich auf die Litanei

[1]) Stumpf, Die Reichskanzler 1686. 1692. 1725. 1834. Hirsch III. S. 55. Anmerk. 3 S. 75. Anm. 3.

[2]) H. Weber, Die sog. Gebetbücher des h. Heinrich und der h. Cunegundis in der öffentlichen Bibliothek zu Bamberg. 1872. 4°.

[3]) Hirsch III. S. 55. Anm. 3.

in den sogenannten Bamberger Gebetbüchern (es sind dies jedoch Gradualien, liturgische Bücher zum Gebrauche im Chore) ist zu bemerken, daß dieselbe ein ganz gewöhnliches Formular[1]) und dazu nicht mit sonderlicher Aufmerksamkeit geschrieben ist, weil bei Heinrich die Krönung zum Kaiser erwähnt ist, Kunigunda aber nur Königin heißt. Nur diese beiden sind genannt. Sonst aber steht kein Name beim Papste, keiner beim Herzoge und Bischofe, und keiner bei der nobilissima proles regalis. Ja, bei der Anführung der letzteren ist die auffällige Wahrnehmung zu machen, daß, während die Responsorien auf die Anrufungen beim Papste und Kaiser lauten: tu illum adjuva! bei der Königin: tu illam adjuva! bei dem Herzoge und Bischofe: tu illum adjuva! bei den Richtern und dem Heere: tu illos adjuva! bei der proles geantwortet wird: tu ill. adjuva! Der Schreiber hat, ohne Mangel an Raum zu haben, ill. abgekürzt; er hat weder illum noch illam geschrieben, wohl weil kein königlicher Sprosse vorhanden war. Uebrigens stammen die Gradualien offenbar aus Köln, wie die angerufenen Heiligen beweisen. Nach meiner Ansicht hat der Bamberger Dompropst Pilgrim, welcher Kanzler in Italien war, bei seinem Aufenthalte in diesem Lande die kostbaren Elfenbeindeckel, deren Schnitzereien aus dem 6. Jahrhundert stammen, erhalten oder erworben. Als er zum Erzbischofe von Köln ernannt war, ließ er die Gradualien durch einen Geistlichen bei St. Landbertus schreiben (1021—1024) und machte sie seinen Mitbrüdern in Bamberg zum Geschenke.

Die Bestreiter der Jungfräulichkeit der kaiserlichen Ehe wollen in den feierlichen Königsworten von Frankfurt nichts anderes sehen, als die unumwundene Erklärung Heinrichs, daß er trotz seines Strebens nach einem ehelichen Nachkommen bisher die Ueberzeugung von der Erfolglosigkeit seiner Hoffnung gewonnen habe, sei es wegen der Unfruchtbarkeit oder der Unfähigkeit der Gemahlin. Allein es ist schon an sich jedem anständigen Manne gewiß, daß der zartfühlende und hochgebildete Heinrich in der erlauchtesten Versammlung des Reiches angesichts seiner Gemahlin eine solche Erklärung nicht habe geben wollen. Eines solchen Mangels an Rücksicht halten wir ihn nicht für fähig. Gegen unsere Erklärung und Deutung hat kein Zeitgenosse Einwendung erhoben, ja nicht einmal ein Späterer hat den Vollzug der kaiserlichen Ehe behauptet. Was dagegen behauptet worden ist, beruht auf Mißverständniß oder Mißdeutung von Kanzlei-Formularien.

München. J. Looshorn.

---

[1]) S. auch Höfler, Die deutschen Päpste. I. 285.

Ueber die griechisch-katholische Diöcese Svidnitza in Croatien und Slavonien, ihren ursprünglichen katholischen Charakter, die Rechtgläubigkeit ihrer Bischöfe, und die Verschiedenheit ihrer Benennung. — Es gibt wohl keine Einzelkirche Europa's, deren Ursprung, Geschichte und Namen im lateinischen Abendlande weniger gekannt und deßhalb auch mehr entstellt wären, als die griechisch- oder serbisch-katholische Eparchie Svidnitza. Die meisten unserer Schriftsteller, welche der Union der österreichischen Serben Erwähnung thun, schöpfen aus der im Jahre 1819 zu Pest erschienenen Tendenzschrift des Johann v. Csaplovics[1]) „Slavonien und ein Theil Croatien", weil ihnen keine historischen Quellen zugänglich sind. Selbst Wurzbach, der doch sonst gut unterrichtet zu sein pflegt, rühmt, in Ermangelung nothwendiger Detailkenntniß, dem Verfasser nach, „in seinem Werke zuerst glaubwürdige Nachrichten über die orientalische Kirche in Ungarn, Slavonien und Croatien geliefert zu haben." (Biogr. Lexikon, 3. Bd. S. 45). Zur Verbreitung der von Csaplovics zusammengetragenen Irrthümer und Entstellungen hat unter allen neuern Schriftstellern Schwicker am Meisten beigetragen; seine Abhandlung „Zur Geschichte der kirchlichen Union in der croatischen Militärgränze" ist von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien ins Archiv für österreichische Geschichte (52. Bd, SS. 275—367) aufgenommen worden. Nach diesen Autoren wäre der gegen Anfang des 17. Jahrhunderts im Kloster Marča errichtete bischöfliche Sitz schismatischen Ursprungs, die ersten sieben Bischöfe hätten sich zum Schisma bekannt und erst vom achten an die Union bald angenommen, bald verworfen. „Zum ersten Male, sagt Schwicker SS. 289—290, läßt sich in den Bischöfen von Márcsa eine längere Reihenfolge von griechisch-orientalischen Bischöfen serbischer Nationalität diesseits der Save nachweisen (Csaplovics, SS. 21—26), und Márcsa bildete bis zur Ankunft des Patriarchen Csernovics (1690) den kirchlichen Mittelpunkt der griechisch-nichtunirten Serben. Aus diesem Grunde lenkten auch die Gegner des Schismas ihre Blicke hauptsächlich auf dieses Bisthum, und es gelang, dasselbe der griechisch-orientalischen Kirche zu entreißen. . . Der achte Bischof von Márcsa, Paul Zorcsics, nahm aus Eigennutz die Union an. Er ward zum Svidnitzer Bischof und Vicar des Agramer Bisthums ernannt. . . Dem serbischen Volke spiegelte man vor, Zorcsics sei als rechtgläubiger Bischof in Moskau geweiht worden . . . Sein Nachfolger, Isaias Popovics, mußte vor dem Volke die Erklärung abgeben, daß er kein Unirter sei . . . Deßgleichen war auch der

[1]) War früher Commissarius des schismatischen Bischofs von Pakrac.

nächste Bischof von Márcsa[1]) kein Anhänger der Union; dagegen war der Nachfolger desselben, Georg Ingovics, ein offener Bekenner derselben." Diesen Irrthümern gegenüber ist entschieden festzuhalten, daß sowohl der ursprüngliche katholische Charakter des Klosters Marča mit seinem Bischofssitze, als auch die katholische Rechtgläubigkeit der ersten sieben Bischöfe über allem Zweifel erhaben da steht. — Vom Agramer Bischof Peter Domitrović (gestorb. 1626) für seine unirten Connationalen (Domitrović war selbst serbischer Abstammung) gegründet und dotirt, war Marča im J. 1611 von Paul V. canonisch errichtet und im J. 1612 von Ferdinand II. als katholische Stiftung feierlich bestätigt worden. In der päpstlichen Errichtungsbulle heißt es unter Anderm über die Orthodoxie des ersten Bischofs und Archimandriten Simeon Vratanja: Expositum fuit nobis nomine venerabilis Fratris Simeonis, Episcopi Rascianorum catholicorum ritus graeci . . . . quod dilecti filii Rasciani in fide et Unione catholicae Ecclesiae ritu graeco viventes, e Turcarum tyrannide elapsi in diversas regiones secesserint, et ipse Simeon Episcopus . . . in locis desertis Montis Marchae, Zagrabiensis dioecesis, quamdam ecclesiam pridem sub invocatione Omnium Sanctorum aedificatam . . . restaurari ac prope eam quasdam aedes ad formam monasterii construi curet. . . . Und im landesfürstlichen Bestätigungsdiplome sagt Ferdinand ausdrücklich: . . . Siquidem praeattactus Simeon Vratanja recenter a Sua Pontificia Beatitudine, velut Supremo totius Christianitatis Pastore, in verum et legitimum Episcopum praenominati populi pro directione ipsius animarumque salute clementer sit confirmatus . . . atque ideo justum existimamus, ut ipsi in evenilibus casibus ad instantiam suam brachium saeculare toties quoties concedatur . . . Soviel von der Rechtgläubigkeit des ersten serbischen Bischofs von Marča. — Die sechs folgenden Bischöfe von Marča waren gleichfalls katholisch. Ihre Namen sind: Daniel, Maximus Predojević, Gabriel Predojević, Basilius, Sabbas Stanisavljević und Gabriel Miakić. Letztern hält Kardinal Kollonich zwar für einen „vir de schismate suspectus"; allein für seine Orthodoxie, wenigstens in foro externo, sprechen sowohl die kaiserlichen und päpstlichen Urkunden, als auch seine eigenen Versicherungen; und wenn der Unglückliche auch wegen seiner Verwicklung in die Zrini'sche Verschwörung sein Leben auf der Festung Glatz in Schlesien[2]) beschließen mußte, und zur Zeit

[1]) Gabriel Turčinović.

[2]) Radoslav Lopašić läßt ihn irrthümlicher Weise im Gefängniß auf dem Schloßberg zu Graz in Steiermark sterben (Karlovac S. 155).

des Sturmes einigen Wankelmuth in der Union an den Tag zu legen schien, so ist der unparteiische Gerichtsforscher doch nicht berechtigt, ihn einfachhin den Schismatikern beizuzählen.[1]) — Sein Nachfolger, Paulus Zorčić, achter Bischof zu Marča, von unirten Eltern abstammend, war von Jugend auf im illyrisch-ungarischen Collegium zu Bologna, in katholischer Lehre und Sitte sorgfältigst erzogen,[2]) und als unirter Priester ins Kloster Marča aufgenommen worden. Unverzeihlich ist deßhalb, was Schwicker gegen diesen um Kirche und Staat hochverdienten Prälaten aus seinem Gewährsmann abschreibt. Doch unverzeihlicher noch muß die gegen den gleich ausgezeichneten Bischof Gabriel Turčinović geschleuderte Verläumdung des Schismas erscheinen, weil der Verfasser dieselbe, ohne irgendwelchen Anhalspunkt in Csaplovics zu haben, aus Eigenem erfunden. Für Turčinović's Rechtgläubigkeit sprechen, nebst dem Informativprozeß der Wiener Nuntiatur v. J. 1701, die päpstlichen Confirmationsbreven und die Acta Kollonichiana. Der geneigte Leser, welcher sich um diese Partie der Kirchengeschichte interessirt, wird diese Documente sammt allen zur Erhärtung unserer gegen Schwicker aufgestellten Thesen erforderlichen Beweisstücken im 4. Buche unserer demnächst bei Fel. Rauch erscheinenden Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae s. Stephani einsehen und prüfen können. — Da wir nirgends einen genauen Catalog der Svidnitzer Bischöfe gefunden haben,[3]) so glauben wir die bereits begonnene Liste vervollständigen und auch die Namen der Nachfolger des Paulus Zorčić beifügen zu sollen. Sie heißen: Marcus Zorčić, ernannt 1686; Isaias Popović, ern. 1689; Gabriel Turčinović, ern. 1700; Gregorius Jugović, ern. 1707; Raphael Marković, ern. 1709; Gregorius Bučinić, ern. 1727; Silvester Ivanović, ern. 1734; Theophil Pašić, ern. 1740; Gabriel Palković, ern. 1751; Basilius Bošičković, ern. 1759, unter welchem die griechisch-katholische Diözese Kreuz als Rechtsnachfolgerin der

---

[1]) Zur Beleuchtung der katholischen Rechtgläubigkeit Miakić's dienen auch mehrere Stücke, welche Domkapitular Dr. Rački, Präses der südslavischen Akademie zu Agram, in seinen Acta conjurationem Bani Petri Zrnii ... illustrantia (z. B. SS. 594—595) herausgegeben hat.

[2]) Radoslav Lopašić, Karlovac, S. 155. Ueber diese im J. 1537 zu Bologna gegründete und im J. 1781 nach Agram übertragene Erziehungsanstalt vgl. Moroni, Dizionario, 84. Bd., S. 246 und 103. Bd., S. 365.

[3]) Den besten unter den bisher veröffentlichten gibt das verdienstvolle Agramer Blatt Katolički List (1883, Nr. 20, S. 153). Doch auch dieser kann weder auf Vollständigkeit (es fehlt z. B. Bischof Markus Zorčić), noch auf Genauigkeit rücksichtlich der chronologischen Daten Anspruch machen.

alten Eparchie von Svidnitza canonisch errichtet wurde. — Marča wurde am 19. Nov. 1735, während des Gottesdienstes, von den Schismatikern mit bewaffneter Macht überfallen, wobei die unirte klösterliche Genossenschaft unter den schreiendsten Mißhandlungen aus ihrem stiftungsmäßig katholischen Wohnsitze vertrieben wurde, und, als der Svidnitzer Bischof sich anschickte, die gesetzlichen Rechtsmittel gegen die gottesräuberischen Usurpatoren zu ergreifen, am 19. Juni 1737 von diesen in Brand gesteckt, das Klostereigenthum dann aber widerrechtlich im Besitz behalten bis zum J. 1753, wo es den rechtmäßigen Eigenthümern zurückerstattet wurde. Wenn Schwicker die sacrilegischen Räuber, welche im J. 1735 den unirten Mönchen und ihrem bischöflichen Vorstand Marča gewaltsam entrissen hatten, gegen die Regierung und die in ihr Eigenthum wieder eingesetzten katholischen Besitzer in Schutz nimmt,[1]) so flößt das wahrlich wenig Vertrauen in seine Versicherung ein, daß „der Standpunkt seiner Arbeiten ein objektiver sei, und der Verfasser sich bemüht habe, die historischen Zustände vorurtheilsfrei und in ruhiger Weise zu untersuchen, und die Ergebnisse seiner Forschung nach bestem Wissen und Gewissen mitzutheilen."[2])

Rücksichtlich des Namens der serbisch-katholischen Eparchie von Marča muß constatirt werden, daß sie in den officiellen Akten der österreichischen Regierung stets Episcopatus Svidnicensis heißt. Ueber die Gründe dieser Benennung konnte jedoch bis jetzt nichts Bestimmtes eruirt werden. Der gelehrte Kreutzer Bischof Constantin Stanić bezeugt in einer im J. 1810 an den Kaiser gemachten Eingabe, daß die deßfallsigen, auf gleichzeitige Anordnung des Wiener Cabinets, des hl. Stuhles und der Agramer Bischöfe angestellten Nachforschungen zu keinem Resultat geführt hätten. Er, seinerseits, hält dafür, daß es ursprünglich der ähnlich lautende Name eines nationalen Bisthums in Serbien gewesen, vom Verfasser des ersten kaiserlichen Diploms aber, dem die Stadt Schweidnitz bei Anhörung der unverständlichen Laute vorgeschwebt, in Svidnica umgemodelt worden sei. Zugleich bemerkt er auch, daß Einige den Titel vom serbischen Bisthum Pristin herleiten. Andere meinen, die bei Le Quien (Oriens christ. 2. Bd. SS. 310—320) vorkommenden serbischen Stühle Sebetium und Tzatina zur Erklärung heranziehen zu müssen. Wieder Andere denken an die alte Allerheiligen-Kirche zu Marča, die ja altslavisch svěch

[1]) „Petazzi vertrieb die (schismatischen) Mönche aus dem von ihnen auf Grund kaiserlicher Privilegien erbauten Kloster, das er den Unirten übergab" (SS. 296—197, und Csaplovics, II., SS. 25—26). Vgl. auch „Politische Geschichte der Serben in Ungarn, SS. 151—155.

[2]) Vorwort zur „Geschichte der Serben", S. VII.

svjatych, serbisch svi sveti heiße. Auch fehlt es nicht an Solchen, die unter dem verschiedenartig geschriebenen Namen Svitensis, Svidensis, Svinicensis, Svidnicensis das alte lateinische Bisthum Svacensis oder Svacinensis in Dalmatien, verborgen glauben. Nach dem Agramer Gelehrten Radoslav Lopašić würde der Name von einem Orte der Erzdiözese Kalocsa herrühren (Karlovac, S. 152). Der römische Stuhl hat den Namen Episcopus Svidnicensis nie als canonisch anerkannt und deßhalb den vom Kaiser ernannten Svidnitzer Bischöfen den Titel der griechischen Kirche *Πλαταιαί*, Platää in Böotien, verliehen und sie als Episcopi Plataeenses oder Platenses in part. infid. consekriren lassen.[1])

Die Diözese Svidnitza ist wohl zu unterscheiden von dem serbisch-katholischen Bisthum Syrmiens, das fast um die nämliche Zeit errichtet worden war, jedoch nur drei Bischöfe (Longinus Raić, Jobus Raić und Petrus Ljubibratić) zählte, weil es schon zu Anfang des 18. Jahrhunderts durch die unter dem Patriarchen Černović neu angesiedelten schismatischen Serben gewaltsam occupirt und unterdrückt wurde. Ueber die unerhörten Gewaltmaßregeln, welche bei der Gelegenheit seitens der Schismatiker angewendet wurden, um die Unirten zum Abfall zu zwingen,[2]) hat die Regierung eine genaue Untersuchung anstellen lassen, deren Protokoll veröffentlicht wurde. Wer sich die Mühe gibt, dasselbe durchzusehen, dem muß es wahrlich wie ein Hohn auf die „vorurtheilsfreie Geschichtsforschung" klingen, wenn er Schwicker allen Ernstes aus Csaplovics erzählen hört[3]): In Folge des Abfalles des griechisch-nichtunirten Bischofs Paul Zorcsics von Márcsa zur Union mit der katholischen Kirche begannen die Leiden der Be-

[1]) Der croatische Leser wird sich verwundert fragen, wie R. Lopašić habe vermuthen können, es dürfte wohl der Titel Platensis von Plaški, der Residenz des schismatischen Bischofs von Karlstadt, herrühren (Karlovac, S. 155.)

[2]) Die protokollarisch vernommenen Zeugen deponiren übereinstimmend, es sei ihnen gedroht worden, daß, so sich Jemand weigern wollte, zum Schisma überzutreten, „talis lapidetur et domus ejus comburenda in cineres redigatur, sicut alibi factum est." Vgl. Symbolae, SS. 762—754.

[3]) Ueber Schwickers Verhältniß zu seiner Quelle möge der Leser aus dieser einen Stelle urtheilen. Csaplovics hatte geschrieben: „Paul Zorcsics legte den Grund zu den nachfolgenden Religionsverfolgungen. Er war ein pfiffiger, eigennütziger und stolzer Mönch . . . und versprach (dem Agramer Bischof), die Union anzunehmen, wenn er ihm zur bischöfl. Würde verhülfe. Es geschah . . Als Kirchengenossenschaft erlebten die Serben Zeiten der Bedrängniß, vorzüglich während der Periode der Jesuiten; denn diese Herren verstanden die Kunst, wider Andersgläubige Minen anzulegen und springen zu lassen."

drückung und Verfolgung gegen die ihrer Kirche treu bleibenden Griechisch-Nichtunirten, wobei die Väter der Gesellschaft Jesu eine Hauptrolle spielten" (S. 281). — Rücksichtlich der an letzter Stelle gegen die Jesuiten erhobenen Klage verweisen wir auf die in den Symbolae mitgetheilten Aktenstücke „über das Leben und Wirken der Gesellschaft Jesu unter den Christen orientalischer Riten in den Ländern der St. Stephanskrone". Nilles.

Eine neue Ausgabe der ascetischen Werke des P. Lancicius S. J. Zwei Bände einer neuen in Krakau veranstalteten Ausgabe der in lateinischer Sprache verfaßten ascetischen Werke des P. Nicolaus Lancicius liegen uns vor, in gefälliger Ausstattung mit einem Druck, der auch schwächere Augen nicht ermüdet. Wir heißen dieses Unternehmen willkommen und wünschen ihm raschen Fortgang, denn es gibt wenige Lehrer des geistlichen Lebens, welche ein so tiefes theologisches Wissen mit so sicherer aus der Erfahrung geschöpfter Anleitung zur praktischen Verwerthung des Vorgetragenen verbinden. Dieser große Vorzug macht die Werke des P. Lancicius für Jene, welche Andere auf den Wegen der christlichen Vollkommenheit führen sollen, zu einer wahren Fundgrube, bewirkt aber auch, daß sie auf jeden Leser einen anregenden, belehrenden, fördernden Einfluß üben. Wäre bei dem fast gänzlichen Vergriffensein der älteren Ausgaben ein wenngleich nur einfacher Wiederabdruck willkommen gewesen, so ist dieß umsomehr der Fall, nachdem der Herausgeber, P. R. Hoppe S. J., die häufigen in den älteren Editionen manchmal ungenauen Citate richtig zu stellen sich bemühte. Erschienen sind bis jetzt die Opuscula de octiduana recollectione und de mediis conservandi spiritus. — (Cracoviae, Typ. Czas, 1884.) M.

Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn. In dem periodischen Sammelwerke „Oesterreichische Geschichtsquellen", Fontes rerum austriacarum (Diplomata et Acta, Bd. XLIII, 654 SS.), theilt Dr. Jos. Beck die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn" mit. Die Erzählungen der häuslichen Chroniken der vielverzweigten Secte sind chronologisch für die ganze Zeit von 1524—1797 (1855) aneinandergereiht, ohne Veränderung des ursprünglichen Textes und mit Nachweisung des Ursprunges der jedesmal verwendeten Theile. Man liest also, „was die Brüder sprachen oder schrieben". Stellenweise sind diese Chroniken gewissermaßen nur Martyrologien, welche den schwärmerischen Geist der zahlreichen getödteten Sectenglieder noch übertreffen durch die schwärmerische Form ihrer Berichte über deren Ende. Die (mährischen) Taufgesinnten, welche den Mittelpunkt der Darstellung bilden,

blieben unter Einwirkung verschiedener Umstände allerdings im Allgemeinen dem Fanatismus der Zwickauischen und der Münsterischen Wiedertäuferei ferne, aber sie besaßen (trotz ihrer eigenen und des Verf. Abschwächung) die gleichen auflösenden, zerstörenden Grundsätze. Man vgl. Seite XV: „Dieweil nit das weltlich, sondern das geistliche Schwert regiert, das Volk Gottes überhaupt des weltlichen Schwerts, das auf die Heiden übergieng, nit bedarf, also kann auch kein Christ eine Obrigkeit sein". Nach dem Gemeinde-Geschichtsbuche war die Heimath der Secte Zürich, von wo sie durch die Zwingli'sche Partei vertrieben, sich nach andern Orten flüchtete. Der Mönch Georg aus Chur, genannt der Blaurock (der „beweibte Weißmäntler", sagten die Katholiken) beförderte den Anabaptismus c. 1528 in Tirol. Er wurde bekanntlich 1529 hingerichtet, und zwar „nit weit von Clausen auf der Holzschranen lebendig verbrennt" (S. 81). — G.

Die Fortsetzung von Katschthaler's Dogmatik geht uns mit Bd. IV. soeben beim Abschlusse dieses Heftes zu. Der neue Band enthält auf 976 Seiten die Lehre von den Sakramenten. Wir können nur im Allgemeinen bemerken, daß er den früher erschienenen Theilen des Werkes, welches wir wiederholt in dieser Zeitschrift besprochen haben, sich würdig anreiht. Was alle wissenschaftlichen Arbeiten Katschthalers auszeichnet, müssen wir auch an dieser rühmen, sorgfältige Darstellung dessen, was katholische Glaubenslehre ist, eingehende Berücksichtigung der Häreseologie, so daß kaum ein Irrthum, der im Laufe der Jahrhunderte aufgetaucht ist, vermißt wird, und passende Benutzung der einschlägigen Literatur bis in die neueste Zeit. Störend für manche Leser möchten die vielen langen Anmerkungen sein, obwohl sie oft Wichtiges und Interessantes enthalten. Der Grund dieser Einrichtung wird wahrscheinlich darin liegen, daß der Verfasser in seinem Werke einen Leitfaden für dogmatische Vorlesungen geben wollte. Da nun diese an manchen theologischen Unterrichtsanstalten auf ein, höchstens zwei Jahre beschränkt sind, sah er sich genöthigt, Vieles aus dem Texte auszuscheiden. Im Interesse derer, die sein großes Werk nicht leicht anzuschaffen im Stande sind, hat K. eine interessante Parthie des IV. Bds., De ss. eucharistia, in Separatabdruck veröffentlicht. (252 SS.) Es werden darin die Resultate der Katakombenforschungen zweckmäßig verwerthet (S. 45—52; 122—140; 200—6), theils um die reelle Gegenwart des Herrn in der Eucharistie, theils um den Opfercharakter der h. Messe zu beweisen.. H. Hurter S. J.

[Die Mittheilungen aus ausländischen Zeitschriften mußten wegen Raummangel entfallen. Die Red.]

Literarischer Anzeiger.*)

Nr. 18. 1884. 1. Januar.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. September bis 15. Dezember 1883:

Adamy, Dr. Rudolf, Architektonik der altchristlichen Zeit. 1. Hälfte. 8°. 144 S. Hannover 1884. Helwing'sche Verlagshandlung. Th. Mierzinsky.

Amberger, Dr. Joseph, Pastoraltheologie. 1. Band. 4. Aufl. 8°. 678 S. Regensburg 1883. Pustet.

Anleitung zum Ministriren bei dem heiligen Meßopfer und andern gottesdienstlichen Handlungen. Von einem Priester der Gesellschaft Jesu. 2. Auflage. 24°. 120 S. Innsbruck 1883. Felician Rauch.

Balthasar, P. Basilius, das Geheimnis aller Geheimnisse im allerheiligsten Sakramente des Altars. 2. Auflage. 12°. 570 S. Freiburg 1882. Herder.

Bányik, Ignatius, Beati Petri Canisii S. J. Theologi Catechismus. 8°. 73 S. Coloczae 1883. Anton Malatin

Baunard, Dr. L. K. J., Leben der ehrwürdigen Dienerin Gottes Mutter Magdalena Sophia Barat und Gründung der Gesellschaft des heiligsten Herzens Jesu. 2 Aufl. 8°. 735 S. Regensburg 1884. Pustet.

Bellesheim, Dr. Alphons, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland von der Einführung des Christentums bis auf die Gegenwart. 8. 2 Bd., 496. 582 S. Mainz 1883. Franz Kirchheim.

Bernardis, Mons. Pietro, Orazione laudatoria di Monsignore Giacomo Bartolomeo Can. Tomadini. 8°. 47. S. Udine 1883. Tip. del Patronato.

Camus, l'abbé E. de, La vie de N.—S. Jésus-Christ. 8°. 2 tom., 572 678 S. Paris 1883. Poussielgue frères.

Chaignon, P. S. J., Betrachtungen für Priester in kurz gefaßten Auszügen von H. Lenarz. 12°. 514 S. Trier 1883. Fr. Lintz.

Diekamp, Dr. Wilhelm, Die neuere Literatur zur päpstlichen Diplomatik. 8°. 284 S. München 1883 J. G. Weiß - Buchdruckerei (Gottfried Schöninger).

Evels, Dr. F. W., Europa und das Christentum. 8°. 214 S. Aachen 1884. Cremer'sche Buchhandlung (C. Cazin).

Fraidl, Dr. Franz, Die Exegese der 70 Wochen Daniel's in der alten und mittleren Zeit. 4°. 159 S. Graz 1883. Leuschner und Lubensky.

Funk, Dr. F. X., Die Echtheit der Ignatianischen Briefe. 8°. 212. S. Tübingen 1883. H. Lau

Gangauf, Theodor, Des heiligen Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen 8°. 448 S. 2. Auflage. Augsburg 1883. B. Schmid. (A. Manz).

Germanus, Dr. Constantin, Reformatorenbilder. 8°. 327 S. Freiburg 1883. Herder.

Gitlbauer, Michael, Cornelii Nepotis Vitae. 18°. 189 S. Friburgi 1883. Herder.

---

*) Da es der Redaktion dieser Zeitschrift nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie von Zeit zu Zeit den Heften Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Gutberlet, Dr. Constantin, Ethik und Naturrecht. 8°. 177 S. Münster 1883. Theissing.

Haberl, Fr. X., Cäcilienkalender für das Schaltjahr 1884. 4°. 96 S. Regensburg. Pustet.

Haffner, Dr. Paul, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. 3. Abtheil. (Schluß). 8°. 512 S. Mainz 1883. Franz Kirchheim.

Hammerstein, L. v. S. J., Kirche und Staat. 8°. 212 S. Freiburg 1883. Herder.

Hirschberger, Julius, der katholische Kanzelredner. 1. Jahrgang. 1. Heft. 8°. 104 S. Breslau 1884. Franz Görlich.

Jakob, A., Unsere Erde. 8°. 485 S. Freiburg 1883. Herder.

Janner, Dr. Ferdinand, Geschichte der Bischöfe von Regensburg. 3. Heft. I. Band (Schluß des I. Bandes). 8°. 238 Seit. Regensburg 1883. Pustet.

Kirche und Protestantismus, das Lutherdenkmal im Lichte der Wahrheit. Von einem deutschen Theologen. 3. Auflage. 8°. 377 S. Mainz 1883. Kirchheim.

Körber, Dr. Joh. jun. Maria im System der Heilsökonomie. 8°. 223 S. Regensburg 1883. Jos. Manz

Krawutschke, Robert, Der heilige Rosenkranz. 24°. 77 S. Breslau 1883. Franz Görlich.

Lämmer, Hugo, Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. 8°. 192 S. Freiburg 1863. Herder.

Lorenzi, de, Geiler von Kaisersberg. 4. Band. 8°. 400 S. Trier 1883. Ed. Groppe

Ludwigs, Ferd., Die Bitte der Königin. Componirt von Fr. Könen. 12°. 47 S. Düsseldorf 1883. Schwann.

Maire, Karl le, Leitfaden der Kirchengeschichte für katholische Lehranstalten. 4. Auflage. 12°. 137 S. Regensburg 1884. Georg Joseph Manz.

Martini, Zur Congrua-Frage des katholischen Seelsorge-Clerus in Oesterreich. 3. Auflage. 8°. 415 S. Graz 1884 Buchhandlung Styria

Nickel, Emil, 120 Begräbnißgesänge. 12°. 269 S. Breslau 1883. Frz. Görlich.

Octavarium Romanum sive octavae festorum. 8°. 508 S. Ratisbonae 1883. Friedr. Pustet.

Officium parvum B. M. V. 32°. 96 S. Augustae Vindelicorum 1883. Dr. Max Huttler.

Passy, P. Antonius, Religionis ac pietatis officia iuventuti studiosae proposita. 3. edit. 32°. 303 S. Augustae Vindelicorum 1879. Balth. Schmid (A. Manz).

Patiß, Dr. Georg S. J., Fünfzig kleine Homilien über die großen Erbarmungen des göttlichen Herzens Jesu. 8° 671 S. Augsburg 1881. F. C. Cremer'sche Buchdruckerei (A. Manz).

Preces ante et post Missam. 8°. 24 S. Augustae Vindelicorum 1883. Balth. Schmid (Alph. Manz).

Probst, Dr. Ferdinand, Theorie der Seelsorge. 8°. 172. S. Breslau 1883. G. P. Aderholz.

Röhm, J. B., Confessionelle Lehrgegensätze. 8°. 284 S. Hildesheim 1884. Franz Borgmeyer.

Rohrbacher, Abbé, Universalgeschichte der katholischen Kirche. 23. Band. In deutscher Bearbeitung von Dr. Alois Knöpfler. 8°. 488 S. Münster 1883. Theissing.

Santi, Angelo de, P. D. C. D. G. La societá di S. Vincenzo de' Paoli. 8°. 28 S. Zara 1883. G. Woditzka.

Seeburg, Franz von, Die Hexenrichter von Würzburg. Neue Auflage. 12°. 298 S. Regensburg 1883. Pustet.

Schepers, P. Gerhard, Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfons M. von Liguori und Gründung der Congregation des allerheiligsten Erlösers nach P. Saintrain C. ss. R. 8°. 408 S. Regensburg 1884. Pustet.

Schleiniger, Nikolaus, Priester der Gesellschaft Jesu, Grundzüge der Beredtsamkeit. 4 Auflage. 8° 440 S. Freiburg 1884. Herder.

Schmöger, P. C. E., Himmlisches Manna für heilsbegierige Seelen. 8°. 416 S. Regensburg 1883 Pustet.

Schneider, Dr. Wilhelm, Das Wiedersehen im andern Leben. 2. Auflage. 8°. 481 S. Paderborn 1883. Ferd. Schöningh.

Schröder, Der Liberalismus in der Theologie und Geschichte. Eine theologisch-historische Kritik der Kirchengeschichte des Prof. Dr. F. X. Kraus. 8°. 181 S. Trier 1883. Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei.

Schütz, D., Freiherr von, Der Amazonas. 8°. 242 S. Freiburg 1883. Herder.

Schwertschlager, Dr. **Joseph**, Kant und Helmholtz. 8°. 109 S. Freiburg 1883. Herder.

Stöckl, Dr. Albert. Geschichte der neuern Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart. 8°. 2 Bände, 502, 642 S. Mainz 1883. Kirchheim.

Surin, Jean Joseph, Priester der Gesellschaft Jesu, Ueber die Liebe zu Gott. Aus dem Französischen übersetzt von Friedrich Mathias Graf von Spee. 18°. 176 S. Mainz 1883. Kirchheim.

Fortsetzung im nächsten Heft.

Zeitschriften und Blätter:

Ambrosius. Monatsschrift für Seelsorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. VIII. Jahrg. Nr. 10—12.

ΑΝΑΤΟΛΗ. Σύγγραμμα περιοδικὸν ἐκδιδόμενον καθ' ἑβδομάδαν. 'Εν 'Ερμουπόλει Σύρου. (Sira. Graecia.) *"Ετος Δ'.* (1883), *ἀριθμ.* 167—179.

Analecta Bollandiana. Ediderunt C. de Smedt, G. van Hoof et J. Backer, 1883 Paris Victor Palmé. Tom. II. Fasc. 3.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausg. von Dr. Vering. Mainz Kirchheim 1883. Heft 3

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 4e année. Nr. 20—22.

Bulletin d'histoire ecclésiastique et d'archéologie religieuse des diocèses de Valence. 3e année Montbéliard, Hoffmann. Nr. 18—19.

Christliche Akademie. Organ des Vereines „Christliche Akademie zu Prag". Herausg. v. Edm. Langer. 1883. VIII. Jahrg. Nr. 10—12.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid 1883. Sér. II. Tom. II. Núm. 18—22.

Civiltà cattolica, la. Firenze L. Manuelli 1883. ser. XII. Vol. 4. quad. 800—803.

Contemporain, le. Revue mensuelle. Tome I. 10—12. livraisons. Paris. Bureaux du Contemporain

Controverse, la Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perussel. 4e année, Num 63.

Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Oesterreichs. Redig. v. Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg 1883. II. Jahrg. Nr. 20 - 22.

Divus Thomas, Commentarium Academiis Scholasticam sectantibus inserviens. Piacenza G. Tedeschi 1883. Vol. II. Fasc. 7—9.

Hirtentasche, Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1883. V. Jahrg. Nr. 10—12.
Jahrbuch, historisches, redigirt von Dr. Victor Gramich. München 1883 Herder u. Comp. IV. Band. Heft 4.
Kath. Bewegung, die, redig. v. Rody. 1883. Heft 17. 18. Würzburg Wörl.
Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster Theissing 1883. Nr. 342—347.
Literarische Rundschau für das kath Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg Herder 1883. Nr. 10—12.
Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck Wagner 1883. Nr. 4. Ergänzungsheft. 1.
Monat-Rosen. Organ und Eigenthum d. Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v B. Fleischlin u. F. Wicht. 1883—84. 1. Heft.
Pastoralblatt der Erzdiözese Köln herausgegeben von Dr. M. Jos. Scheeben. 17. Jahrg. 1883. Nr 10—12.
Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer. 1883. Num. 10—12.
Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr. Engelb. Hofele. 1883. I. Jahrg. Nr. 13—15.
Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1883. Partie litt. Tome XXXVII. Nro. 4—5. — Partie techn. Tome XXXIX Nr. 10—11.
Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles A. Vromant 1883. Nr. 6—10.
Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger 1883. Heft 4.
Religio, kath. egyhàzi s irodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Breznay Béla, Budapest KocsiSàndor 1883. XLII. 26—52.
Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos. Valladolid Cuesta 1883. Nr. 7. Vol. VI. 4—6.
Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain. Louvain Ch. Peeters 1883. Tom. LIV. Nr. 10—12.
Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy. — 1883. Nr. 283—285.
Rhenus Beiträge zur Geschichte des Mittelrheins. Herausgegeben von G. Zülch. Erster Jahrgang. 1883. Nr. 7—10.
Sibenicense Folium Dioecesanum. Prodit prima die singulorum mensium. II Annus. 1883. Nro. 10—11.
Sion, Uj Magyar. Egyházirodalmi folyóirat. Szerk.: Dr. Zádori János. Esztergom Buzárovits 1883. XIV. 166—168.
Srce Jsusovo. · Službeni list za vrhbosansku nadbiskupiju. Odgovorni urednik: Juraj Pušek. U Serajevu Zemaljska tiskara 1883. Nr. 9—12.
Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg Herder 1883. XXV.
Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden, redig. v. P. Maurus Kinter, O. S. B. Würzburg Wörl 1883. Heft 4.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“.*)

Nr. 19. 1884. Innsbruck, 1. April.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. Dezember 1883 bis 15. März 1884:

Aichner, Dr. Simon, Episcopus tit. Sebasten, Compendium iuris ecclesiastici ad usum Cleri, ac praesertim per imperium austriacum in cura animarum laborantis Editio quinta novis curis recognita et emendata. 8°. V, 810, LXVII S. Brixinae 1884. Weger.

Barjona, Dr. Julius, Eine Reise durch sieben lutherische Lutherbüchlein. 8°. 57 S. Nixheim 1883. A. Sutter.

Damiani, P. Petrus, Bullarium Ordinis FF. Minorum S. P. Francisci Capucinorum seu Collectio Bullarum, Brevium, Decretorum, Rescriptorum etc., quae a Sede Apostolica pro Ordine Capucino emanarunt, iussu Reverendissimi Patris Aegidii a Cortona, totius dicti Ordinis ministri generalis, variis notis elucubrata. Continuationis tom. II. totius operis tomus IX continens Constitutiones, Brevia, Decreta etc. sub Pontificatu Clementis XIV, Pii VI, Pii VII et Leonis XII edita. 4°. 427 S. Oeniponte 1884. Typ Wagner.

Eisenring, Carl Jakob, Der Ruhm und die Größe des hl. Franziskus von Assisi im Kreuze Jesu Christi. Predigt zum 700jährigen Geburtsfeste des hl. Vaters Franziskus von Assisi. 12°. 20 S Rorschach. Wädenschwiler.

Evers, Georg G., früher lutherischer Pastor, Martin Luther, Lebens- und Charakterbild von ihm selbst gezeichnet in seinen eigenen Schriften und Corresponденzen. IV. Die Altenburger Komödie und das Schauspiel in Leipzig. 8° 246 S. Mainz 1883. Kirchheim

Ferrari, P. Cesare Luigi, La liberazione di Vienna, nella fausta ricorrenza del secondo centenario 8°. 34 S. Zara 1883. Tip. Spiridione Artale.

Fischer, Dr. Engelbert Lorenz, Das Problem des Uebels und die Theodicee. 8°. VIII, 221 S Mainz 1883. Kirchheim.

Flavius Josephus' Jüdische Alterthümer. Uebersetzt von Dr. Fr. Kaulen. 2. Auflage. 8°. 696 S. Köln am Rhein J. P. Bachem.

Girodon, P. prêtre, Exposé de la doctrine catholique. Précédé d' une introduction par Mgr. d' Hulst, Vicaire général de Paris, Recteur de l' institut catholique. 8°. 2 tomes. 300, 333 S. Paris 1884. Plon.

Gonelieu, R. P. de, S J., Thomae a Kempis Imitatio Christi. Addita cuique capitulo exercitatione spirituali et precatione. Precibus quotidianis christiani hominis adiectis edidit Christianus Schwermer, Sacerdos dioeceseos Paderb. 12°. XVIII, 576 S. Lindaviae 1882. Thom. Stettner.

Helfert, Frh. v., Die confessionelle Frage in Oesterreich 1848. Zugleich ein Beitrag zur Tages- und Flugschriften-Literatur jener Zeit. III. „Habt acht, habt acht! die Ligourianer sind wieder da“! — Reformatio Ecclesiae in capite et in membris. — P. Franz Seraph Ståhlovský. 8°. 127 S. Wien 1884. Ludwig Mayer.

Himmelstein, Dr. F. X. Jugendschriften. 11. Bändchen. Ein Bilderbuch für Jung und Alt. 12°. 206 S Würzburg 1884. F. X Bucher.

Il quarto Centenario di Martin Luthero, la sua vita le sue opere e la sua malefica influenza in Europa. Articoli estratti dalla Sicilia Cattolica Novembre-Dicembre 1883. 12°. 272 S. Palermo 1883. Camillo Tamburello et C.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Bemerkungen“ nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Ingold, J., Prêtre de l' oratoire, Défense des Carmélites de France et du Père de Bérulle contre le P. Berthold Ignace de St. Anne 8°. 18 S. Paris 1883. Poussielgue frères.

Irenäus Themistor, Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach kathol. Grundsätzen und nach den Maigesetzen. 8°. 256 S. Köln 1884. J. P. Bachem.

Jung, L. Abbé, Jesus kommt! oder Predigten und Anreden vor, bei und nach der ersten Kommunion; nebst vielen kurzen für die sakramentalische und die geistliche Kommunion dienlichen Betrachtungen. Dritte, verbesserte Auflage. 8°. 234 S. Augsburg 1884. Matth. Rieger.

Keppler, Paul, Die Composition des Johannes-Evangeliums. Beigefügt der Einladung zur akademischen Feier des Geburtsfestes Seiner Majestät des Königs Karl von Würtemberg auf den 6. März 1884. 4°. 117 S. Tübingen 1884. Friedrich Fues.

Kniep, Georg, Blumenstrauß, der seligsten Jungfrau Maria gewidmet von den Heiligen Gottes. 24°. 107 S. Hildesheim. Franz Borgmeier.

— — Die Heiligen unter dem Kreuze. 24°. 71 S. Ebendaselbst.

— — Die Heiligen vor dem Tabernakel. 24°. 71 S. Ebendaselbst.

Kritische Bemerkungen zu der Schrift „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Kontroverse; dogmengeschichtliche Studie“, gerichtet an den Verfasser: P. Gerhard Schneemann, S. J., von einem Thomisten. 8°. 79 S. Aachen 1884. W. Jacobi.

Lehen, P. v., S. J., Der Weg zum innern Frieden, Unserer lieben Frau vom Frieden geweiht. Nach der vierten Auflage aus dem Französischen übersetzt von P. J. Brucker, S. J. Neunte Aufl. Freiburg 1883. Herder.

Lipsius, Richard Adalbert, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Ein Beitrag zur altchristlichen Literaturgeschichte. 2. Bd. 2. Hälfte. 8°. 431 S. Braunschweig 1884. Schwetschke und Sohn.

Müller, Carolus, SS. Theol. Doctor, De nonnullis Doctrinae Gnosticae Vestigiis, quae in quarto Evangelio inesse feruntur. 8°. 47 S. Friburgi 1883. Herder.

Müller, Theod. Aug., Dr. iur. utr., Ueber das Privateigenthum an katholischen Kirchengebäuden. 8°. 126 S. München 1883. Max Kellerer.

Monatsheiligen 180, in xylographischem Farbendruck mit approbirten Texten. Regensburg. Pustet.

Nellessen, Dr. L., Die heilige Mission während der Fastenzeit. Einundzwanzig Fastenpredigten. Aus seinem Nachlasse herausgegeben von einem seiner Verehrer. 2. Aufl. 8°. 235 S. Regensburg 1884. Pustet.

Noldin, H., S. J., Die Andacht zum hlst. Herzen Jesu. Für Candidaten des Priesterthums. Mit Erlaubniß der Obern. 2. Aufl. 12°. 270 S. Innsbruck 1884. Fel. Rauch.

Pesch, Tilmann, S. J., Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten. Erster Band. Philosophische Naturerklärung. 8°. 872 S. Freiburg 1883. Herder.

Probst, Dr. Ferdinand, Professor der Theologie an der Universität Breslau. Katechese und Predigt vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. 8°. 312 S. Breslau 1884. Franz Goerlich.

Riva, Giordano, Il Concetto di Aristotile sulla felicità terrestre secondo il lib. I° e X° dell' Etica nicomachea, per uso degli studenti di filosofia nei licei. 8°. 30 S. Prato 1883. Giachetti.

Scheicher, Dr. Joseph, Der Klerus und die soziale Frage. Moral-soziologische Studie. 8°. 146 S. Innsbruck 1884. Fel. Rauch.

Schmitt, Jacobus, SS. Theol. Doctor, Manna quotidianum sacerdotum sive Preces ante et post Missae Celebrationem. Cum brevibus meditationum punctis pro singulis anni diebus. Tomus II. a Dom. I Quadrag. usque ad Dom. VIII post Pentecosten. Editio altera. 12°. 574, LV S. Friburgi 1884. Herder.

Schnell, Eugen, St. Nikolaus, der hl. Bischof und Kinderfreund, sein Fest und seine Gaben. 1. Heft. Das deutsche Reich und die Schweiz. 8°. 82 S. Brünn 1883. Benediktiner-Buchdruckerei und Verlag.

Schöbert, F. X., Ueber den kleinen Katechismus für die Diözese Eichstädt. Beilage zu den „Katechetischen Blättern". 12°. 88 S. Eichstädt 1883. Aug. Hornik.

Schuler, G. M., Der Pantheismus. Gewürdigt durch Darlegung und Widerlegung. 8°. 135 S. Würzburg 1884. F. X. Bucher.

Seeböck, P. Philibert, O. S. Fr., Büchlein von der Gegenwart Gottes. Ein leichter Weg der Seelen zum innerlichen Leben. 18°. 152 S. Innsbruck 1882. Vereinsbuchhandlung.

Seeburg, Franz v., Die Nachtigall. Eine Dorfgeschichte aus dem bayerischen Hochlande. 2. Aufl. 12°. VI, 326 S. Regensburg 1884. Pustet.

Sepp, Dr. Bernhard, Tagebuch der unglücklichen Schottenkönigin Maria Stuart während ihres Aufenthaltes zu Glasgow vom 23. bis 27 Januar 1567. Zweiter Theil (Beweis). 8°. VI, 65 S. München 1883. Lindauer'sche Buchhandlung.

Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. 1. Band. 1. Abtheilung. 8°. XII. 330 S. Freiburg 1883. Herder.

Thiel, Dr. A., Kurzer Abriß der Kirchengeschichte für höhere Volks- und Mittelschulen, Lehrerseminare und ähnliche Anstalten. 4. Aufl. 12°. 148 S. Braunsberg 1883. Emil Bender.

Toggenburg, G. K. von, Die wahre Union und die Zwinglifeier. Antwort auf Pfarrer Joh Mart. Usteri's Festschrift: „Ulrich Zwingli ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens, zur Beförderung wahrer Union auf dem Boden der Freiheit", mit besonderer Berücksichtigung der „Festschrift" von Antistes Dr. G. Finsler. 8°. VIII, 190 S. St. Gallen und Leipzig 1884. F. J. Moriell.

Warum ich die römische Kirche lieb hatte. Vermächtniß eines Protestanten an seine Kinder. Von einem Freunde des Verfassers zum Druck befördert. 8°. 38 S. Freiburg 1884. Herder.

Weber, J., Katechismus des katholischen Kirchenrechts. 18°. 1 u. 2. Lieferung. 128, 306 S. Augsburg 1881. B. Schmid (A. Manz).

— — Katechismus des katholischen Eherechtes. 18°. 2. Aufl. 236 S. Augsburg 1881. B. Schmid (A. Manz).

Weninger, Fr. X., S. J., Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola. 8°. 309 S. Moguntiae 1883. Kirchheim.

Westermayer, Dr. Anton, Luthers Werk im Jahre 1883 oder der heutige Protestantismus in seinem Verhältnis zu Katholizismus und Christenthum. 8°. 160 S. Mainz 1883. Kirchheim.

Wiedemann, Dr. Theodor, Geschichte der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns. 8°. 4. Band 446 S. Prag 1884. F. Tempsky.

Wolfsgruber, P. Coelestinus, De imitatione Christi, libri 4. 32°. 284, 72 S. Augustae 1883. Dr Max Huttler.

Zádori, Joannes Ev., Dr. theol., Syntagma theologiae dogmaticae fundamentalis. 4°. 618 S. Strigonii 1882 83. Gustavus Buzárovits.

Zádori, János Ev., Isten a Valódi szeretet! Imakonyv Jézus szive tisztelöi számára. 12°. 336 S. Esztergom 1882. Buzárorits Gusztáv.

Zschokke, Dr. Hermannus, Historia sacra antiqui Testamenti Editio altera emendata. 8°. IV, 464 S. Vindobonae 1884. Braumüller.

Zeitschriften und Blätter:

Ambrosius. Monatsschrift für Seelsorgspriester Redig. von Dr. Praxmarer. IX. Jahrg. Nr 1—3.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausg. von Dr. Vering. Mainz Kirchheim 1884. Heft 1, 2.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédmat. 5e année. Nr. 1—5.

Christliche Akademie. Organ des Vereines „Christliche Akademie zu Prag". Herausg. v. Edm. Langer. 1884. IX. Jahrg. Nr. 1—2.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid 1884. Sér. II. Tom. III. Núm. 25—27.

Civiltà cattolica, la. Firenze L. Manuelli 1884. ser. XII. Vol. 5. quad. 805—808.

Contemporain, le. Revue mensuelle. Tome III. 1—2. livraisons. Paris. Bureaux du Contemporain

Controverse, la Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J B. Jaugey. Lyon Vitte et Perussel. 5e année, Num 65—67.

Correspondenz-Blatt für den kath Clerus Oesterreichs. Redig. v Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg 1884. III. Jahrg Nr. 1 -5

Divus Thomas, Commentarium Academiis Scholasticam sectantibus inserviens. Piacenza G. Tedeschi 1884 Vol. II Fasc. 10 - 12.

Hirtentasche, Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1884. V. Jahrg Nr. 1—3.

Jahrbuch, **historisches**, redigirt von Dr. Victor Gramich. München 1884 Herder u Comp. V. Band. Heft 1.

Kath. Bewegung, **die**, redig. v. Rohy. 1884. Heft 1. Würzburg Wörl.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster Theissing 1884 Nr. 351 - 353

Literarische Rundschau für das kath Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg Herder 1884 Nr. 1 — 3.

Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck Wagner 1883. Nr. 4. Ergänzungsheft. 1.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum d. Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v B. Fleischlin u. F Wicht. 1883 —84 2 — 5 Heft

Pastoralblatt der Erzdiözese Köln herausgegeben von Dr. M. Jos. Scheeben. 17. Jahrg 1884. Nr 1—2.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer. 1884. Num. 1—3.

Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr Engelb. Hofele. 1884. II. Jahrg. Nr. 1—2.

Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1884. Partie litt. Tome XIX. Nro. 1. – Partie techn. Tome X. Nr. 1—2.

Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles A. Vromant 1884. Nr 1—3.

Quartalschrift, **theologisch-praktische**. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger 1884. Heft 1.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos. Valladolid Cuesta 1884. Vol. VII. 1—2.

Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain. Louvain Ch. Peeters 1884 Tom. LV. Nr 1—3.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille Amiens, Rousseau-Leroy. — 1884 Nr 290.

Rhenus. Beiträge zur Geschichte des Mittelrheins. Herausgegeben von G. Zülch.

Sibenicense Folium Dioecesanum. Prodit prima die singulorum mensium. II Annus. 1884. Nro. 1 - 3.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg Herder 1884. Nr. 1.

Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden, redig. v. P. Maurus Kinter, O. S. B. Würzburg Wörl 1884. Heft 1

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 20. 1884. Innsbruck, 1. Juli.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. März bis 15. Juni 1884:

Braunius, Jo. Guil. Jos., S. Justini Martyris et Philosophi Apologiae. In usum praelectionum. Editionem tertiam curavit Dr. Constantinus Gutberlet 8°. XII. 120 S. Lipsiae 1883. Adolfi Lesimple.

Dippel, Dr. Joseph, Der neuere Pessimismus, aus seinen Hauptquellen dargestellt und kritisch beleuchtet. 8°. 140 S. Würzburg 1884. Leo Wörl.

Epistola Encyclica SS. D. N. Leonis divina providentia Papae XIII. ad Patriarchas Primates Archiepiscopos et Episcopos Catholici orbis universos gratiam et communionem cum apostolica sede habentes. (Humanum genus.) (Mit Deutscher Uebersetzung.) 8°. 55 S. Trier 1884. Paulinusdruckerei.

Erinnerung an den hochwürdigsten Herrn Johannes Theodor Laurent, ehemaligen apostolischen Vicar von Hamburg und Luxemburg, gestorben am 20. Februar 1884. 12°. 746. Aachen 1884 Rudolph Barth.

Evers, Georg G., früher lutherischer Pastor, Martin Luther, Lebens- und Charakterbild von ihm selbst gezeichnet in seinen Schriften und Correspondenzen. V. Vollendung des innern Bruchs mit der Kirche Mit dem Bildnisse Luther's nach L. Cranach v. J. 1521. 8°. 279 S. Mainz 1884. Kirchheim.

Eysteinn Asgrimsson, Augustiner von Thykkvibocr, Die Lilie, Isländische Mariendichtung aus dem 14. Jahrhundert. Uebersetzt und mit Einleitung versehen von Alexander Baumgartner, S. J. 12°. 72 S. Freiburg 1884. Herder.

Fasciculus manualis e Breviario Romano, complectens psalmos aliaque ad horas diurnas in festis necnon commune Sanctorum. Accedunt officia votiva per annum pro singulis bebdomadae feriis etc. 12°. 128 S. Tornaci 1884. Desclée, Lefebvre.

Gallifet, P. Joseph, Priester der Gesellschaft Jesu, Ueber die Andacht zum hochheiligen Herzen unsers Herrn und Gottes Jesu Christi. In deutscher Uebersetzung herausgegeben von Franz Hattler S. J. 12°. 395 S. Innsbruck 1884. Fel. Rauch.

Gihr, Dr. Nikolaus, Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und ascetisch erklärt. Dritte, abermals vermehrte und verbesserte Auflage. 8°. XVIII 767 S. Freiburg 1884. Herder.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Bemerkungen" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Gesser, Joan. Evang., Preces et Meditationes ante et post missam precibus piisque exercitiis in usum sacerdotis quotidianum adiectis. Altera editio aucta et emendata 12°. 486 S. Tubingae 1884. Henrici Laupp.

Hägele, J. M., Alban Stolz nach authentischen Quellen. 8°. 265 S. Freiburg 1884. Herder.

Haudek, Agoston, Egyház-Társadalmi Alapjogtan 8°. XVII. 166 S. Györ 1884. Özv. Sauervein.

Ibach, J., Pfarrer, Der Kampf zwischen Papstthum und Königthum von Gregor VII. bis Calixt II. Eine zeitgemäße historische Studie. 8°. 260 S. Frankfurt a. M. 1884. A. Foesser Nachfolger.

Jocham, Dr. Magnus, Anleitung zum Gebrauche der biblischen Geschichte beim Religionsunterrichte. Dritte, neubearbeitete Auflage. 8°. 114 S. München 1883. Zentral-Schulbücherverlag.

Jungmann, Bernardus, phil. et theol. Doct.. Disertationes selectae in historiam ecclesiasticam. Tomus IV. 8° 404 S. Ratisbonae 1884. Frid. Pustet.

Kaulen, Dr. Franz, Einleitung in die heilige Schrift alten und neuen Testaments. Erster Theil. Zweite verbesserte Auflage. 8°. 152 S. Freiburg 1884. Herder.

Kieffer, J., Die Herrlichkeiten unserer lieben Frau von der immerwährenden Hilfe. Handbuch für alle Verehrer der heil. Gnadenmutter vorzüglich für den Maimonat. 18°. 415 S Innsbruck 1884. Vereins-Buchhandlung.

Langer, Edmund, Eine Centifolie der Königin des Rosenkranzes. Erwägungen über den Rosenkranz, seine Theile und seine Geheimnisse. 32°. 204 S. Prag 1884. Cyrillo-Method'sche Buchhandlung.

Mazzella, P. Camillo d. C. d. G., Dell' appetito sensitivo nell' uomo (Dissertazione estratta dal periodico: L' accademia Romana di S. Tommaso d' Aquino) 8°. 35 S. Roma 1883. Tip. Befani.

Oriando, Giuseppe, d. C. d. G., Panegirico di San Giuseppe recitato nella sua chiesa in Palermo. 8°. 29 S. Palermo 1884 Camillo Tamburello.

— — Vita di S. Ninfa V. e M. Palermitana e dei suoi compagni Martiri. 12°. 112 S. Palermo 1884. Camillo Tamburello.

Pennacchi, Josephus, De abortu et embryotomia seu commentarium in caput II. sect. III. const. Apostolicae Sedis. 8°. 109 S. Romae 1884. Typ. Prop. Fid.

Pesch, Tilman S. J., Die grossen Welträthsel. Philosophie der Natur allen denkenden Naturfreunden dargeboten. Zweiter (Schluss) Band Naturphilosophische Weltanschauung. 8°. XI 599 S. Freiburg 1884. Herder.

Plenkers, Wilhelm, S. J., Der Däne Niels Stensen. Ein Lebensbild nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt. Erste Hälfte: Stensen als Gelehrter und Convertit. (Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" 25). 8°. 112 S. Freiburg 1884. Herder.

Risi, P. Francesco, dell' ordine di S. Camillo, Di una nuova edizione delle opere di S. Cirillo Gerosolimitano ossia di un errore gravissimo falsamente attribuito a s. Cirillo e ad altri ss. Padri e Dottori nella Edizione Maurina. 4°. 55 S. Roma 1884. Tip. Prop. Fid.

Schindler, Dr. Franz M., Die Nothwendigkeit und die Umstände des Eheaufgebotes sowie die Aufgebotsdispens nach den in Oesterreich geltenden kirchlichen und staatlichen Bestimmungen. Ein Conferenzthema. 4°. 24 S. Warnsdorf 1884. Selbstverlag d. Verf.

Schrörs, Dr. Heinrich, Hinkmar, Erzbischof von Reims. Sein Leben und seine Schriften. 8°. 588 S. Freiburg 1884. Herder.

Stepischnegg, Dr. Jak. Mar., Fürstbischof von Lavant, Das Karthäuser-Kloster Seiz. Mit 2 Abbildungen. 8°. 100 S. Marburg 1884. Selbstverlag des Verf. Druck Johann Leon.

Vosen, Dr. C. H., Rudimenta linguae hebraicae scholis publicis et domesticae disciplinae brevissime accommodata. Retractavit auxit sextum emendatissime edidit Dr. Fr Kaulen. 8°. IV. 130 S. Friburgi 1884. Herder.

Waller, Jgn., Die Offenbarung des hl. Johannes im Lichte der hl. Geschichtstypik, der alttestamentlichen Prophetie und ihres eigenen Zusammenhanges nebst einem Anhange über die Theologie des h. Buches 8°. XI 581 S. (Nixheim 1882 Anton Sutter.) Freiburg Commission Herder.

Weiß, Fr. Albert Maria, O. Pr., Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. Dritter Band. Natur und Uebernatur. 8°. XIII 926 S. Freiburg 1884. Herder.

Wünsche, Dr. Aug. Lic., Lehre der Zwölf Apostel nach der Ausgabe des Metropoliten Philotheos Bryennios mit Beifügung des Urtextes nebst Einleitung und Noten in's Deutsche übertragen. 8°. 34 S. Leipzig 1884. Otto Schulze

---

Zeitschriften und Blätter:

Ambrosius. Monatsschrift für Seelsorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. IX. Jahrg. Nr 4—5.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausg. von Dr. Vering. Mainz Kirchheim 1884. Heft 3.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédenat. 5e année. Nr. 6—13.

Christliche Akademie. Organ des Vereines „Christliche Akademie zu Prag". Herausg. v. Edm. Langer 1884. IX. Jahrg. Nr. 3—6.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid 1884. Sér. II. Tom. III. Num. 28—32.

Civiltà cattolica, la. Firenze L. Manuelli 1884. ser. XII. Vol. 5. quad. 809—813.

Contemporain, le. Revue mensuelle. Tome III. 3—4. livraisons. Paris. Bureaux du Contemporain

Controverse, la. Revue des objections et des réponses en matière de religion paraissant sous la direction de M. J. B. Jaugey. Lyon. Vitte et Perussel. 5e année, Num 68—69.

Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Oesterreichs. Redig. v. Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg. 1884. III. Jahrg. Nr. 6 - 11.

Divus Thomas, Commentarium Academiis Scholasticam sectantibus inserviens. Piacenza G. Tedeschi 1884. Vol. II. Fasc. 13—15.

Hirtentasche, Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1884. V. Jahrg. Nr. 4—6.

Jahrbuch, historisches, redigirt von Dr. Victor Gramich. München 1884 Herder u. Comp. V. Band. Heft 2.

Kath. Bewegung, die, redig. v. Rohy. 1884. Heft 1—10 Würzburg Wörl.

Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster Theissing 1884. Nr. 354—362.

Literarische Rundschau für das kath. Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg Herder 1884. Nr. 1—2.

Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck Wagner 1884. Nr. 1—2.

Monat-Rosen. Organ und Eigenthum d. Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitglieder. Red. v B. Fleischlin u. F Wicht. 1883—84. 6—7 Heft.

Natur und Offenbarung, Dreißigster Band 1—6 Heft. Münster 1884. Aschendorff.

Pastoralblatt der Erzdiözese Köln herausgegeben von Dr. M. Jos. Scheeben. 17. Jahrg. 1884. Nr. 3—5.

Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer 1884. Num. 4—7.

Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr. Engelb. Hofele. 1884. II. Jahrg. Nr. 3—6.

Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1884. Partie litt. Tome XIX. Nro. 2—6. Partie techn. Tome X. Nr. 3—6.

Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles A. Vromant 1884. Nr. 4—6.

Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger 1884. Heft 2.

Real-Encyklopaedie, der christlichen Alterthümer, herausg. von F. X. Kraus. 9. Lieferung. Freiburg 1883—84. Herder.

Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos. Valladolid Cuesta 1884. Vol. VII. 3—6.

Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain. Louvain Ch. Peeters 1884 Tom. LV. Nr. 4—6.

Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy. — 1884. Nr. 291—294.

Rhenus. Beiträge zur Geschichte des Mittelrheins. Herausgegeben von G. Zülch. Nr. 5—6.

Sibenicense Folium Dioecesanum. Prodit prima die singulorum mensium. II Annus. 1884. Nro. 4—6.

Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg Herder 1884. Nr. 2—5

Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden, redig. v. P. Maurus Kinter, O. S. B. Würzburg Wörl 1884. Heft 2.

Wetzer und Welte's Kirchenlexikon. Zweite Auflage. 23—28. Heft. Freiburg 1884. Herder.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 15. Juni bis 15. Oktober 1884:

Ackerl, Joh., Die Marianischen Tagzeiten: Das tägliche Gebet der Mitglieder des III. Ordens Eine Erklärung und Auslegung des kleinen Officiums U. L. Fr. 8°. V, 218 S. Salzburg 1884. Mittermüller.

Bickell, G., Der Prediger über den Werth des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung, Erklärung. Innsbruck 1884. Wagner. 8°. 112 S.

Camilli, Nikolae Josif (Bischof von Jassy), Enciclica Humanum genus in potriva francmasoneriei îndreptata catra toti Episcopii Lumei catolice de Papa Leon XIII. si publicata în Moldova cu o epistola pastorala. gr. 8°. 41 S. Jasi 1884.

Chaignon, S. J., Betrachtungen für Priester, oder der Priester geheiligt durch die Uebung des Gebetes. Mit Autoris. des Verf. a. d. Französ. nach der 9. Aufl. von Dr. J. C. Mitterrutzner. Dritte, genau revidirte Auflage. I. Bd. 8°. 296 S Brixen 1884. Weger.

Chopin, P. Marie Marcel, S. J, Héraclius ou l'Exaltation de la croix. Tragédie en cinq actes et en vers avec choeurs. 8°. 122 p. Beyrouth 1884. Imprimerie catholique.

Dienstboten-Kalender, Kleiner, f. d. Jahr 1885. 7. Jahrg. Donauwörth. Auer.

Dilgskron, P. Carl, C. SS. R., Foederis arca. Mai-Monats-Predigten über die allersel. Jungfrau und Gottesmutter Maria. 8°. V, 216 S. Regensburg, New-York und Cincinnati 1884. Pustet.

Ἐπιστολή, τοῦ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος ΙΓ' θείᾳ προνοίᾳ Παπᾶ Ῥώμης περὶ μασώνων ἐγκύκλιος. 4°. 31. *Ἐν Σύρῳ* 1884. *Τύποις „Ἀνατολῆς".*

Gitlbauer, Dr. Michael, Maria, ein dreifaches Vorbild des Priesters. Primizpredigt am 5. Aug. 1883. 8°. 32 S. Freiburg i/B. 1884. Herder.

Heimbucher, Max, Die Wirkungen der heiligen Communion. 8°. V, 256 S. Regensburg 1884. G. J. Manz.

Hinterlechner, P. Fulgentius, Seraphisches Handbuch für die Mitglieder des III. Ordens des heiligen Vaters Franziskus von Assisi. Sechste, nach den neuesten päpstlichen Entscheidungen bearbeitete und vermehrte Aufl. 12°. 126 S. Salzburg 1884. Mittermüller.

Hohenegger, P. Anselm, O. S. B., St. Adalbero von Lambach. Leben, Wunder und Verehrung des Heiligen nebst einem Pilgerstab. Mit zahlreichen Illustrationen u. s. w. 8°. 72 S. Lambach 1884. Gedruckt als Beil. z. d. „St. Benedikts-Stimmen."

Janauschek, Dr. Leopold, Der Cistercienser-Orden. Historische Skizze. 8°. 39 S. Brünn 1884. Benediktiner-Buchdruckerei.

Jost, J. B. D., Die St. Marienkirche am Malzbüchl zu Köln. Mit einem Verzeichnisse der Pastoren und Aebtissinen. 8°. 15 S. Köln 1884.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Bemerkungen" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Jungmann, Joseph, S. J., Aesthetik. Zweite, vollständig umgearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage des Buches „Die Schönheit und die schöne Kunst." Mit 9 Illustrationen. gr 8°. XXXVI, 950 S. Freiburg i/B. 1884. Herder.

Kalender für den katholischen Clerus Oesterreich-Ungarns. 1885. 7. Jahrg. Red. v. Berthold A. Egger. Wien Fromme.

Katschthaler, Dr. Joannes. Theologia dogmatica catholica specialis. Lib. III. De regni divini restaurati gubernatione per gratiam P. II. De sacramentis. 8°. VII, 976 S. Ratisbono 1884. G. J. Manz.

Kiel, Robert, St. Notburga-Büchlein, oder die christliche Dienstmagd in ihrem frommen Wandel und Gebet. 12°. VIII, 232 S. Donauwörth 1884. Auer.

Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte. Zweite Auflage. Heft 29. 30. Freiburg i/B. 1884. Herder.

Krier, J. Bernh., Das Studium und die Privatlektüre. Siebzehn Conferenzen, den Zöglingen des bischöflichen Convictes gehalten. Zweite, verbesserte u. vermehrte Aufl. 8°. XI, 92 S. Luxemburg 1884. Brück.

T. Livii ab Urbe condita libri. Ed. Antonius Zingerle. P. III. lib. XXI—XXV. 8°. 247 S. Pragae 1885 Tempský.

Machatschek, Eduard, Geschichte der Bischöfe des Hochstiftes Meissen in chronologischer Reihenfolge. Zugleich ein Beitrag zur Culturgeschichte der Mark Meissen und des Herzog- und Churfürstenthums Sachsens (sic). Nach dem „Codex diplomaticus Saxoniae regiae," andern glaubwürdigen Quellen und bewährten Geschichtswerken bearbeitet gr. 8°. 846 S. Dresden Meinhold und Söhne.

Marković, Ivan. Papino poglavarstvo u crkvi za prvih osam viekova. Povjestno-kritična prouka. 8°. XVI, 453 S. Zagreb 1883. Albrecht.

Marković, Giovanni, O. M., Lettere dall' Oriente ossia un pellegrinaggio in Palestina. 8°. 254 S. Trento (o. J.). Monauni.

Martin, Dr. Conrad, Bischof von Paderborn, Kanzelvorträge. Gesammelt und herausgegeben von Dr. Christian Stamm IV. Bd.: Festreden. 8°. 385 S. Paderborn 1884. Bonifacius-Druckerei.

Monika-Kalender für das Jahr 1885. Lex. 8°. 92 S. Donauwörth. Auer.

Niederegger, A., S. J., Der Studentenbund der Marianischen Sodalitäten, sein Wesen und Wirken an der Schule. Auf Grund historischer Berichte dargestellt. 8°. 117 S. Regensburg 1884. Pustet.

Ὁδηγίαι, Περὶ τῆς παρασυναγωγῆς τῶν μασώνων — τῆς Ῥωμαϊκῆς καὶ γενικῆς ἱερᾶς ἐξετάσεως. 8°. 14. *Ἐν Σύρῳ* 1884. *Τύποις „Ἀνατολῆς".*

Orti y Lara, Dr. J. E., Wissenschaft und Offenbarung in ihrer Harmonie Preisgekrönt von der k. Akademie der Moral- und Staatswissenschaften zu Madrid. Autorisirte Uebersetzung v. Dr. Ludw. Schütz 8°. XIX, 348 S. Paderborn 1884. Schöningh.

Plenkers, Wilhelm, S. J., Der Däne Niels Stensen. Ein Lebensbild nach den Zeugnissen der Mit- und Nachwelt. Zweite Hälfte: Stensen als Priester und Bischof. (Ergänzungsheft zu den „Stimmen aus Maria-Laach" 26). 8°. 205 S. Freiburg i/B 1884. Herder.

Ratzinger, Dr. Gg., Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Zweite, umgearbeitete Auflage. 8°. XIX, 616 S. Freiburg i/B. 1884. Herder.

Real-Encyclopaedie der christlichen Alterthümer, herausgegeben von X. F. Kraus. Lfg. 10. Freiburg i/B. 1884. Herder.

Religionslehre, Katholische, für die vier obersten Classen der Gelehrtenschulen und für gebildete Männer. 4 Thle. 8°. XVI, 142, 126, 123, 136 S. Regensburg 1884. Pustet.

Satolli, Francisco, In Summam theologicam D. Thomae Aquinatis Praelectiones habitae in Pontificio Seminario Romano et collegio Urbano. 8°. maj. 592 S. Romae 1884. Typ. polygl. S. C. de Propag. fide.

Sauter, **Dr.**, Zur Hexenbulle 1484. Die Hexerei, mit besonderer Berücksichtigung Oberschwabens. Eine kulturhistorische Studie. 8°. 82. Ulm 1884. J. Ebner.

Schmitt, **Jacobus**, Manna quotidianum sacerdotum sive preces ante et post Missae celebrationem cum brevibus meditationum punctis pro singulis anni diebus. Tom. III. A Dom. VIII. p. Pent. usque ad Dom. I. Adv. Ed. altera. 12°. 623, LXV S. Friburgi Brisg. 1884. Herder.

Schneider, **Dr. Ceslaus M.**, Areopagitica. Die Schriften des heil. Dionysius vom Areopag. Eine Vertheidigung ihrer Echtheit. 8°. 283 S. Regensburg 1884. G. J. Manz.

Schnell, **Eugen**, St. Nikolaus, der heilige Bischof und Kinderfreund, sein Fest und seine Gaben. Eine kirchen- und culturgeschichtliche Abhandlg. u. s. w. Heft II: Oesterreich-Ungarn. 8°. 77 S. Brünn 1884. Benediktiner-Buchdruckerei.

Schüch, **P. J.**, Handbuch der Pastoraltheologie. 7. Auflage. Lfg. 1—5. Innsbruck 1884. Fel. Rauch.

Seelenspiegel, **Christlicher**. Ein Beicht- und Communionbuch für solche Christen, die ihren Gewissenszustand genau kennen lernen wollen. 12°. 192 S. Warendorf (o. J.).

Steindlberger, **P. Ulrich**, **O. S. B.**, Mein Gott und mein Alles. Gebet- und Erbauungsbuch. 16°. 526 S. Salzburg 1884. Mittermüller.

Ueber Testamente der Geistlichen und Laien. Praktische Belehrung und Anweisung für Geistliche zur gesetzlichen Anfertigung der eigenen und Anderer Testamente. Anhang: Die eheliche Gütergemeinschaft. Zweite, verbesserte Auflage. 8°. 64 S. Paderborn 1864. Bonifacius-Druckerei.

Testamentum, Novum, graece ad antiquissimos testes denuo recensuit apparatum criticum apposuit Constantinus Tischendorf. Ed. octava critica major. Volumen III. Prolegomena scripsit Casparus Renatus Gregory additis curis † Ezrae Abbot. Pars prior. 8°. VI, 440 S Leipzig 1884. Hinrichs.

Weiß, **Fr. Albert Maria**, **O. Pr.**, Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sittenlehre. Vierter Band: Natur und Uebernatur. Grundzüge einer Kulturgeschichte, zweiter Theil. 8°. X, 1036 S. Freiburg i/B. Herder.

Zitelli, **Zephyrinus**, De dispensationibus matrimonialibus juxta recentissimas Sac. Urbis Congreg. resolutiones. 8°. maj. III, 169 S. Romae 1884.

Zeitschriften und Blätter:

Ambrosius. Monatsschrift für Seelsorgspriester. Redig. von Dr. Praxmarer. IX. Jahrg. Nr. 6—10.

Analecta Bollandiana. Tom. III. fasc. I. II.

Archiv für kath. Kirchenrecht. Herausgegeben v. Dr. Vering. Mainz Kirchheim 1884. Heft 4. 5.

Bulletin critique d'histoire, de littérature et de théologie, paraissant sous la direction de MM. Duchesne, Ingold, Lescoeur, Thédenat. 5e année. Nr. 14—19.

Ciencia cristiana, la, Revista quincenal. Madrid 1884. Sér. II. Tom. III. Num. 33—36; Tom. IV. Num. 37—41.

Civiltà cattolica, la. Firenze L. Manuelli 1884. ser. XII. Vol. VI. quad. 814—816; vol. VII. quad. 817—823.

La Controverse et le **Contemporain**. Revue mensuelle religieuse, littéraire, politique et scientifique. Directeurs: J. B. Jaugey et Cazajeux. Nouvelle série. Lyon et Paris 1884. Tome I. livr. 1—4. Tome II. livr. 1.

Correspondenz-Blatt für den kath. Clerus Oesterreichs. Redig. v. Berth. Ant. Egger, Chorherr von Klosterneuburg 1884. III. Jahrg Nr. 12—19.
Divus Thomas, Commentarium Academiis Scholasticam sectantibus inserviens. Piacenza G. Tedeschi 1884. Vol. II. Fasc. 16—19.
Hirtentasche. Ein Blatt für praktische Seelsorge. Herausg. v. Edm. Langer 1884. VI. Jahrg. Nr. 7—9.
Jahrbuch, historisches, redigirt von Dr. Victor Gramich. München 1884. Herder u. Comp. V. Band. Heft 3.
Kirchenblatt, Salzburger. Red. von Alois Kaltenhauser. Salzburg, Oberer. 1884. Bis Nr. 49.
Literarischer Handweiser. Zunächst für das kath. Deutschland. Herausg. u. redig. v. Dr. Franz Hülskamp. Münster Theissing 1884. Nr. 363—366.
Literarische Rundschau für das kath. Deutschland. Herausg. v. J. B. Stamminger. Freiburg Herder 1884. Nr. 3—41.
Mittheilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung. Innsbruck Wagner 1884. Nr. 3.
Monat-Rosen. Organ und Eigenthum d. Schweizer-Studentenvereines u. seiner Ehrenmitgl. Red. v. B. Fleischlin u. Jean Devaud. 1883—84. 8. Heft.
Le **Muséon.** Revue internationale. Directeur: C. de Harlez. Louvain, Ch. Peeters. 1882, tome I. Nr. 1—4. 1883, tome II. Nr. 1. 1884, tome III. Nr. 2. 3.
Natur und Offenbarung. Dreißigster Band 7—9. Heft. Münster 1884. Aschendorff.
Pastoralblatt der Erzdiözese Köln herausgegeben von Dr. M. Jos. Scheeben. 17. Jahrg. 1884. Nr. 6—9.
Pastoral-Blatt der Diözese Münster, herausg. v. J. P. Funke, Pfarrer. 1884. Num. 8—10.
Pastoral-Blatt für die Diözese Rottenburg. Herausg. v. Dr. Engelb. Hofele. 1884. II. Jahrg. Nr. 7—9.
Polybiblion, Revue bibliographique universelle. Paris, Bur. du Polyb. 1884. Partie litt. Tome XX. Nro. 1—3. Partie techn. Tome X. Nr. 7. 8.
Précis historiques, Mélanges religieux, littéraires et scientifiques. Bruxelles A. Vromant 1884. Nr. 7—9.
Quartalschrift, theologisch-praktische. Herausg. von den Prof. der Theol. zu Linz. Haslinger 1884. Heft 3.
Revista Agustiniana esclusivamente redactada por PP. Agustinos. Valladolid Cuesta 1884. Vol. VIII. 1—3.
Revue catholique, réd. par des Prof. de l'univers. de Louvain. Louvain Ch. Peeters 1884. Tom. LV. livr. 7—9.
Revue des sciences ecclésiastiques, publ. par des Prof. du collège théologique de Lille. Amiens, Rousseau-Leroy. — 1884. Nr. 295—297.
Rhenus. Beiträge zur Geschichte des Mittelrheins. Nr. 7—9.
Stimmen aus Maria-Laach. Katholische Blätter. Freiburg Herder 1884. Nr. 6—9.
Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- u. d. Cistercienser-Orden, red. v. P. Maurus Kinter, O. S. B. Würzburg Wörl 1884. Heft 3.
Zeitschrift, Theologische, aus der Schweiz, herausgegeben von Friedr. Meili. St. Gallen, Wirth u. Comp. 1884. Heft 2. 3.

und das Kreuz, seit 300 Jahren mit allen Mitteln der Gewalt verfolgt, aus dem Dunkel der Katakomben seinen glorreichen Einzug in die Hauptstadt der Welt hielt. So ist die Erzählung angesichts des Kampfes, den das moderne Heidenthum wider Christus und seine Kirche führt, ein erhebender Hinweis auf den Triumph, den auch wir vertrauensvoll erhoffen. Jedem Capitel sind zur Erläuterung geschichtliche und archäologische Noten beigegeben. **Die Ausstattung ist eine hervorragend schöne.**

Die in Bonn erscheinende **„Deutsche Reichszeitung"** enthält in Nr. 211 folgende Recension:

Literarisches.

Katholische Religionslehre für die vier

oberſten Klassen der Gelehrtenschulen und für gebildete Männer. Regensburg. Pustet 1884. Vier Theile, zusammen XVI und 520 S. Preis 2 Mk 94 Pf = 1 fl. 76 kr. ö. W.

Ein auf höhern Wunsch von kundiger Hand mit großer Sachkenntniß und hervorragend praktischem Blicke verfaßtes Buch, das wir zunächst den zuständigen Schulbehörden und Lehrern zur ernsten Prüfung empfehlen. Wie unsere Religionshandbücher entstanden sind, ist bekannt; man wollte dem gänzlichen Mangel philosophischer Studien, welche nach dem alten Unterrichtsplane auf das Gymnasium folgten, durch diese mit einer Masse philosophischen und theologischen Wissens angefüllten Bücher wenigstens nothdürftig abhelfen. Leider hat der Erfolg bestätigt, daß kaum die begabtesten Schüler sich den Inhalt dieser Religionshandbücher, besser gesagt dieser „Handbücher für Theologen", zu eigen machen konnten, und daß die Mehrzahl sich daraus nur eine oberflächliche Religionskenntniß erwarb, welche keine genügende Waffenrüstung gegen die offenen und versteckten Angriffe auf den Glauben bietet, wie sie heut zu Tage auf den Hochschulen im Schwunge sind. Diese Gefahr liegt um so näher, da in den Religionshandbüchern, die eigentliche Religionskenntniß, die Glaubens- und Sittenlehre, im Verhältniß zur geschichtlichen Theologie, zu den Einleitungs-Wissenschaften und der Apologetik wohl mehr als gebührlich zurücktritt. So kam es, daß der Verfasser, wie er selbst sagt, „auf höhern Wunsch", zur altbewährten katechetischen Form zurückging und den fast allgemein in Deutschland eingeführten größeren Deharbe'schen Katechismus seiner Religionslehre zu Grunde legte. Er zeigt sich schon darin als ein durchaus praktischer Schulmann. Was der Schüler in den früheren Klassen gelernt hat, wird nach seiner Methode nicht einfach ad acta gelegt, sondern in richtiger pädagogischer Weise als Grundlage zu der nun weiter fortschreitenden und tiefer eindringenden Religionskenntniß benützt, indem die schon bekannten Fragen und Antworten weiter entwickelt, eingehender begründet, durch Anmerkungen erläutert und durch treffliche Winke, welche den landläufigsten Schwierigkeiten die Spitze bieten, vertheidigt werden. Ein zweites praktisches Moment scheint uns in der weisen Beschränkung des Stoffes zu liegen, welche auf die Zahl der jährlichen Religionsstunden sorgfältig Rücksicht nimmt. Wie die Methode den erfahrenen Lehrer, so zeigt uns der Inhalt des vorliegenden Buches, den durchgebildeten, scharfen Theologen, der überall die Lehre klar und deutlich aufstellt, kurz und schlagend begründet. Es muß dem Religionslehrer wirklich leicht sein, an der Hand dieses Buches den Schülern der höhern Klassen einen durchaus gründlichen Religionsunterricht zu ertheilen, und wir zweifeln nicht daran, daß dasselbe in weiten Kreisen als Lehrbuch eingeführt werde. Es ist und bleibt in erster Linie ein eminent praktisches Schulbuch. Gleichwohl wendet es sich auch an die gebildete Männerwelt und wir wünschen ihm in diesen Kreisen gleichfalls die größte Verbreitung. Was sollte dem gebildeten Katholiken mehr am Herzen liegen, als die genaue Kenntniß der von Gott geoffenbarten und von der heiligen Kirche gelehrten Wahrheiten? In schärferer Fassung und zugleich knapperer Form dürfte er sie kaum in einem andern Buche finden. Möge deshalb diese Religionslehre nicht nur in der Schule, sondern auch im Leben dazu beitragen,

daß überall eine immer vollkommenere Kenntniß unseres heiligen Glaubens und demzufolge eine immer lebendigere Glaubensfreudigkeit, ein immer kindlicherer Anschluß an unsere heilige Kirche Platz greife!

Das Buch ist in 4 Theilen erschienen, von denen auch jeder einzeln bezogen werden kann.

Erster Theil:	**Glaubenslehre**	Preis 80 ₰	= 48 kr. ö. W.
Zweiter „	**Sittenlehre**	„ 64 „	= 38 „ „
Dritter „	**Gnaden- u. Sakramentslehre**	„ 80 „	= 48 „ „
Vierter „	**Kirchengeschichte**	„ 70 „	= 42 „ „

Balan, P., Praelatus Domesticus S. S. **Documenta Reformationis Lutheri**, ejusque Reformationis historiam illustrantia. Ex tabulariis S. Sedis secretis collegit, ordinavit, edidit. 1884. 8°. 616 p. netto 10 Mark.

Costa-Rossetti J., S. J. Synopsis Philosophiae moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae. 1884. 8°. 820 S. 6 Mark.

Decreta authentica S. Congregationis Indulgentiis sacrisque reliquiis praepositae ab anno 1868 ad annum 1882 edita. Jussu et auctoritate Leonis XIII. Pont. Max. 1882. 8°. 620 pag. netto 6 Mark.

Jungmann, B., Ph. et S. Th. Doct. ac Profess. ord. in S. Fac. Theolg. Universitat. cath. Lovaniensi, **Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam**, Vol. I—IV. 1880/84. 8°. (I. 466 p. II. 466 p. III. 454 p. IV. 408 p.) 15 Mark, 60 Pf.

Verlag von Fel. Rauch in Innsbruck.

Soeben erschienen:

Ueber die Andacht zum hochh. Herzen unseres Herrn und Gottes Jesu Christi.

Vom Hochw. **P. Joseph de Gallifet**, Priester der Gesellschaft Jesu.

In deutscher Uebersetzung herausgegeben von **P. Franz Hattler**, Priester derselben Gesellschaft.

Mit Erlaubniß der Ordensobern.

Preis 90 kr. — 1 M. 70 Pf.

Populäre Andachtsübungen sind ein treffliches Bollwerk gegen die schlimmen Intentionen der Aufklärer. Eine solche Andacht ist die zum hochheiligen Herzen Jesu. Wir begreifen heute nur schwer, wie diese Andacht einstens ganze Reiche zu großen Kämpfen aufstacheln konnte; wir sind eben im ruhigen Besitze derselben, während Jansenisten, Gallicaner Encyklopädisten verweht sind . . . Vorliegendem Buche dürfte ein besonderer Werth namentlich deshalb zuzuschreiben sein, weil es aus der Feder eines Mannes stammt, der seinerseits (um 1680) viel zur Vermehrung der Andacht zum Herzen Jesu beitrug und mitten in dem großen Streite stand. Daß sich dieser Streit hier nicht in dem Buche bemerkbar mache, wollen wir nicht behaupten, aber nirgends stört er Andacht, Pietät, den religiösen Sinn.

Grazer Volksblatt Nr. 105.

